

Dossiê Gadamer

ANO 16 NÚMERO 2, 2023

**Prof. Dr Gustavo Silvano Batista (UFPI)
Editor Convidado**

DOI: [10.25244/tf.v16i2](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2)

**Revista Acadêmica de Filosofia
Departamento de Filosofia
Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO)
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
Campus Caicó
Caicó – RN**



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitora em exercício

Profa. Dra. Cecília Raquel Maia Leite

Diretor do Campus Caicó

Profa. Dra. Shirlene Santos Mafra Medeiros

Chefe do Departamento do Curso de Filosofia

Prof. Dr. Marcos Érico de Araújo Silva

Coordenador do Mestrado Profissional em Filosofia – PROF- FILO/UERN

Prof. Dra. Maria Reilta Dantas Cirino

Capa

Luli Esteves

Revisão

Prof. Dr. Francisco de Assis Costa da Silva

Contatos

trilhasfilosoficas@uern.br

Curso de Filosofia do Campus Caicó - UERN

Av. Rio Branco, 725. Centro. CEP: 59300-000

Telefax: (0xx84) 3421-6513

<http://natal.uern.br/periodicos/index.php/RTF>

<http://caico.uern.br/dfi/default.asp?item=curso-filosofia-caico-apresentacao>

<http://propeg.uern.br/proffilo/default.asp?item=proffilo>

Como citar este número

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. *In: Trilhas Filosóficas: Dossiê* Gadamer, v. 16, n. 2, 2023, p. XX-XX. Disponível em: url completa. Acesso em: dia mês ano.

Publicação do Departamento de Filosofia da UERN/Caicó e do
Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO) da UFPR, Núcleo UERN

Editor-Chefe

Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

Editor Assistente

Klédson Tiago Alves de Souza (UC/FCT)

Conselho Editorial

Alberto Leopoldo Batista Neto (UERN)
Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)
José Teixeira Neto (UERN)
Klédson Tiago Alves de Souza (UC/FCT)
Marcos de Camargo von Zuben (UERN)
Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

Conselho Científico Nacional

Affonso Henrique Vieira da Costa (UFRRJ)
Aldo Dinucci (UFS)
Alvaro L. M. Valls (UNISINOS)
Antonio Lisboa (UFCG)
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)
Dax Moraes (UFRN)
Eduardo da Silveira Campos (UFRJ/IPUB)
Elisete Medianeira Tomazetti (UFSC)
Enio Paulo Giachini (UNIFAE)
Filipe Ceppas (UFRJ)
Flávio Carvalho (UFCG)
Fransmar Costa Lima (UMESP)
Gilvan Fogel (UFRJ)
Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)
Humberto Araújo Quaglio de Souza (UFJF)
Iraquitan de Oliveira Caminha (UFPB)
Jorge Miranda de Almeida (UESB)
José Gabriel Trindade Santos (UFPB)

Luciano Silva (UFMG)
Marcio Gimenes de Paula (UnB)
Marcos Aurélio Fernandes (UnB)
Maria Simone Marinho Nogueira (UEPB)
Mauricio de Albuquerque Rocha (PUC-RIO)
Miguel Antonio do Nascimento (UEPB)
Narbal de Marsillac (UEPB)
Nythamar de Oliveira (PUC-RS)
Paulo César Duque Estrada (PUC-Rio)
Ramon Bolívar Cavalcanti Germano (UEPB)
Robson Costa Cordeiro (UEPB)
Rossano Pecoraro (UNIRIO)
Sílvio Gallo (UNICAMP)
Thalles Azevedo de Araujo (UEPB)
Ulysses Pinheiro (UFRJ)
Walter Omar Kohan (UERJ)

Conselho Científico Internacional

Claudia D'Amico (UBA, CONICET - Buenos Aires, Argentina)
Hélène Politis (Université de Paris, Panthéon-Sorbonne – França)
João Maria André (UC, Coimbra – Portugal)
María José Binetti (CONICET, Buenos Aires – Argentina)
Rita Maria Radl-Philipp (Universidad de Santiago de Compostela – Espanha)
Yésica Rodríguez (UNGS-CONICET, Buenos Aires – Argentina)

INDEXADORES



*Todos os trabalhos são publicados gratuitamente e com acesso livre sob a licença
Creative Commons Atribuição-NãoComercial-CompartilhaIgual 4.0 Internacional.*

TRILHAS FILOSÓFICAS - ISSN 1984-5561 - DOI 10.25244/tf
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) - Campus de Caicó
Departamento de Filosofia e Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO)
trilhasfilosoficas@uern.br

Trilhas Filosóficas

SUMÁRIO

Editorial	9
<i>Gustavo Silvano Batista</i>	

DOSSIÊ GADAMER

Ciências humanas e suas raízes no conceito de "formação" (Bildung) em Verdade e método de H.-G. GADAMER	13
<i>Roberto Kahlmeyer-Mertens</i>	
Diálogo e linguagem na hermenêutica filosófica	26
<i>Weksley Pinheiro Gama</i>	
Linguagem, compreensão e mundanidade em Gadamer	41
<i>Jobin Coutinho Lopes, Ícaro Miguel Ibiapina Machado</i>	
Linguagem e verbum na hermenêutica de H.G. Gadamer	56
<i>Francisco da Silva</i>	
"Compreender de um modo diferente": Uma exigência ontológica da linguisticidade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer	69
<i>Rafael Lima Barros de Oliveira</i>	
A noção de experiência vivencial significativa em Gadamer	95
<i>Vanessa Neubauer, Luiz Robden</i>	
A hermenêutica de Gadamer como anti-hermenêutica: um convite à associação livre com a psicanálise	109
<i>Mauricio Martins Reis</i>	
Gadamer e a tolerância: entre virtude incomum e fundamento humano	135
<i>Leonardo Marques Kussler, Guilherme Santos Guterre</i>	
The ontological relevance of architecture on Gadamer's thought	149
<i>Gustavo Silvano Batista</i>	

Gadamer e as mulheres: a epistemologia feminista como 159
práxis hermenêutica

Luciane Luísa Lindenmeyer

Silja Freudenberg: uma aproximação político- 173
epistemológica entre a filosofia de Gadamer e perspectivas
feministas

Luana Goulart

Gadamer & Ricoeur: texto, hermenêutica e reflexão 195

José Vanderlei Carneiro, Aluizio Oliveira de Souza

O ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem: 215
implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de
Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo

Jungley de Oliveira Torres Neto, Felipe de Queiroz Souto

FLUXO CONTÍNUO

O que a educação deve fazer diante da crise? 239

Harley Juliano Mantovani

Reflexões filosóficas sobre racismo e tecnologia 261

Juliele Maria Sievers, Luís Gustavo Guadalupe Silveira

O conceito de vontade: dos antigos até Rousseau 279

Marcos Saiande Casado

Observações introdutórias sobre a natureza da 295
autoconsciência em Kant

José João Neves Barbosa Vicente, Ana Kelly Ferreira Souto Pinto

O conceito de tolerância em meio ao relativismo moral: um 313
ensaio contra a absolutização das normas

Emerson de Medeiros

Kierkegaard, ironia e niilismo: algumas reflexões a partir de O 327
Conceito de ironia

Marcio Gimenes de Paula

EDITORIAL

O presente número da Revista **Trilhas Filosóficas**, volume 16, número 2, do ano de 2023, é dedicado a pesquisas sobre o pensamento do filósofo alemão Hans-Georg Gadamer (1900-2002), intitulada *Hermenêutica Filosófica*. Trata-se de um panorama de diversos artigos em torno do pensamento do filósofo, o que mostra sua fecundidade, atualidade e inserção no cenário filosófico brasileiro. São treze artigos científicos, vindos de diversas partes do Brasil e do exterior, o que mostra não somente a diversidade filosófica das contribuições, mas também a composição geográfica do dossiê, mostrando como o interesse pela hermenêutica filosófica tem se expandido cada vez mais no território nacional, assim como já está consolidado no exterior.

Este *Dossiê* inicia-se com o artigo “Ciências Humanas e suas raízes no conceito de ‘fomação’ (Bildung) em Verdade e Método de H.-G. Gadamer”, de autoria de **Roberto Kahlmeyer-Mertens**, no qual recupera o tema do método nas ciências humanas, conforme formulação gadameriana, lidando com os conceitos de humanismo, hermenêutica e formação (*Bildung*). Seguimos com o artigo “Diálogo e linguagem na Hermenêutica Filosófica”, de **Weksley Pinheiro Gama**, o qual trata da linguagem como um elemento central estruturado pelo diálogo e é central no pensamento gadameriano, pois está na base da relação entre linguagem, finitude e tradição.

Como terceiro artigo, de autoria de **Tomás Jobin Coutinho Lopes** e **Ícaro Miguel Ibiapina Machado**, sob o título “Linguagem, compreensão e mundanidade em Gadamer”, pretende explicitar o conceito de linguagem conforme Gadamer pensou no âmbito da hermenêutica filosófica, com ênfase na historicidade própria do ser-no-mundo. Depois temos a contribuição de **Francisco José da Silva**, “Linguagem e Verbum na Hermenêutica de H.-G. Gadamer”, que discute a linguagem em Gadamer, relacionando-a com o conceito cristão de *Verbum*, especialmente referenciado por Gadamer a Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, salientando o caráter especulativo da linguagem. **Rafael Lima Barros de Oliveira** oferece-nos o artigo “Compreender de um modo diferente?: uma exigência ontológica da linguisticidade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer”, no qual o autor busca situar e interpretar a afirmação gadameriana segundo a qual “quando se logra compreender, compreende-se de um modo diferente”, evidenciando o caráter universal da linguisticidade na constituição do modo-de-ser humano como o caráter ontológico da compreensão, a relação dialógica e a unidade interna entre compreender e interpretar.

Continuando nosso dossiê, temos a contribuição de **Vanessa Steigleder Neubauer** e **Luiz Rohden**, a saber, “A noção de experiência vivencial significativa em Gadamer”, no qual os autores dedicam-se às noções de vivência intencional e de experiência significativa na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, para aclarar a ideia de experiência vivencial significativa, comprometida com os modos de vida. **Maurício Martins Reis** contribui com o artigo “A Hermenêutica de Gadamer como anti-hermenêutica: um convite à associação livre com a psicanálise”, no qual problematiza as críticas que apontam uma antinomia essencial entre psicanálise e hermenêutica, pensando uma espécie de convergência entre psicanálise e hermenêutica filosófica.

EDITORIAL

Como oitava contribuição, temos o artigo “Gadamer e a tolerância: entre virtude incomum e fundamento humano”, de **Leonardo Marques e Guilherme Santos Guterres**, no qual se discute a ideia de tolerância no horizonte atual, situando-a a partir da hermenêutica filosófica, como elemento essencial da vida comunitária atual. A contribuição de **Gustavo Silvano Batista**, o presente editor, como nono artigo, “A relevância ontológica da arquitetura no pensamento de Gadamer, originalmente escrito em língua inglesa, pretende mostrar a atualidade da hermenêutica de Gadamer no horizonte dos estudos artísticos e visuais, tendo a arquitetura como uma expressão diferenciada para o modo de ser da hermenêutica filosófica.

Como décimo artigo, temos “Gadamer e as mulheres: a epistemologia feminista como práxis hermenêutica”, de **Luciane Luisa Lindenmeyer**, no qual a autora faz um resgate de questões relativas à epistemologias feministas via hermenêutica filosófica, evidenciando as noções de tradição, diálogo e consciência histórica. Ainda na perspectiva feminista, temos a contribuição “Silja Freudenberg: uma aproximação político-epistemológica entre a filosofia de Gadamer e perspectivas feministas”, de **Luana Goulart**, no qual a autora parte da filósofa *Silja Freudenberg*, ao indicar semelhanças entre a hermenêutica gadameriana e a epistemologia feminista anglo-saxã, mostrando que não há incompatibilidade necessária entre pensamento feminista e as diretrizes centrais da hermenêutica filosófica.

Fechando o *Dossiê*, temos ainda dois artigos, que tangem os debates clássicos da hermenêutica filosófica com outros autores da hermenêutica, Paul Ricoeur e Gianni Vattimo. O artigo “Gadamer & Ricoeur: texto, hermenêutica e reflexão, de autoria de **José Vanderlei Carneiro e Aluizio Oliveira de Souza**, trata da noção de texto como ponto de contato entre Gadamer e Ricoeur considerando o texto em seu caráter jurídico, literário, oral e referencial, no horizonte hermenêutico. E, por último, temos o artigo de **Jungley de Oliveira Torres Neto e Felipe de Queiroz Souto**, intitulado “O Ser (.) que pode ser compreendido (.) é linguagem: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo”, que busca analisar aproximações e diferenças entre Vattimo e Gadamer, partindo da condição de Vattimo como leitor de Gadamer, em torno do tema da ontologia e sua relação com a historicidade, nos termos de sua latinização.

Na seção de *Fluxo Contínuo* temos sete artigos com temáticas filosóficas distintas. **Harley Juliano Mantovan** escreve o artigo intitulado: “O que a educação deve fazer diante da crise?”. **Juliele Maria Sievers e Luís Gustavo Guadalupe Silveira** escrevem “Reflexões filosóficas sobre racismo e tecnologia”. **Marcos Saiande Casado** apresenta “O conceito de vontade: dos antigos até Rousseau”. **José João Neves Barbosa Vicente e Ana Kelly Ferreira Souto Pinto** investigam as “Observações introdutórias sobre a natureza da autoconsciência em Kant”. **Emerson de Medeiros** apresenta “O conceito de tolerância em meio ao relativismo moral: um ensaio contra a absolutização das normas”. Por fim, **Marcio Gimenes de Paula** escreve “Kierkegaard, ironia e niilismo: algumas reflexões a partir de *O Conceito de ironia*” e **Marcos Aurélio Fernandes** investiga “A história da filosofia como coisa da filosofia”.

Por fim, desejo que todos, leitoras e leitores, estudantes de graduação e pós-graduação, pesquisadoras e pesquisadores, interessados em filosofia hermenêutica e comunidade filosófica em geral, que apreciem os artigos aqui publicados, e se sintam convidados com as pesquisas de filosofia no Brasil, especialmente no âmbito da hermenêutica filosófica. Também não deixem de aproveitar

EDITORIAL

a Revista **Trilhas Filosóficas**, que se trata de um espaço filosófico aberto ao debate qualificado, assim como o intercâmbio de ideias.

Gustavo Silvano Batista – Editor Convidado

Professor Associado – DE

Departamento de Filosofia - UFPI

Programa de Pós-Graduação em Filosofia – UFPI

Tutor do PET Filosofia - UFPI/FNDE

**CIÊNCIAS HUMANAS E SUAS RAÍZES NO CONCEITO DE
“FORMAÇÃO” (*BILDUNG*) EM *VERDADE E MÉTODO* DE H.-G.
GADAMER**

[HUMAN SCIENCES AND THEIR ROOTS IN THE CONCEPT OF “FORMATION”
(*BILDUNG*) IN *TRUTH AND METHOD* BY H.-G. GADAMER]

Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens

kahlmeyermertens@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8572-8302>

Professor dos programas de pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE e da UEM, membro do Gt de Filosofia Hermenêutica da ANPOF.

DOI: [10.25244/tf.v16i2.5851](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.5851)

Recebido em: 25 de fevereiro de 2024. Aprovado em: 30 de março de 2024

Caicó, ano 16, n. 2, 2023, p. 13-25
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v16i2.5851](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.5851)
Dossiê Gadamer



Ciências humanas e suas raízes no conceito de “formação” (*Bildung*)
em *Verdade e Método* de H.-G. Gadamer
KAHLMAYER-MERTENS, R. S.

Resumo: O artigo objetiva uma reconstrução temática do problema do método das ciências humanas, tal como o temos no primeiro capítulo da obra *Verdade e Método*, do filósofo alemão H.-G. Gadamer. Segue daí uma exposição do lugar que os conceitos na base do humanismo ocupam neste conhecimento, dando um vislumbre da hermenêutica que o serve. Delimitando esta exposição em torno do conceito de formação (*Bildung*), procuramos, por fim, indicar como este se presta ao propósito de apontar que tipo de fenômeno está na agenda das ciências humanas e como o movimento específico da formação se refere a sua compreensão.

Palavras-chave: Hermenêutica. Gadamer. *Verdade e Método*. Método das ciências humanas. Formação.

Abstract: The article aims at a thematic reconstruction of the problem of the method of the human sciences, as we have it in the first chapter of the work *Truth and Method*, by the German philosopher H.-G. Gadamer. There follows an exposition of the place that the concepts at the basis of humanism occupy in this knowledge, giving an idea of the hermeneutics that serves it. Delimiting this exposition around the concept of formation (*Bildung*), we seek, finally, to indicate how this lends itself to the purpose of pointing out what type of phenomenon is on the agenda of the human sciences and how the movement specific to training refers to its understanding.

Keywords: Hermeneutics. Gadamer. *Truth and Method*. Method of the human sciences. Formation (*Bildung*).

INTRODUÇÃO

O primeiro capítulo de *Verdade e Método* tem por título “A significação da tradição humanista para as ciências humanas”, e é preciso levar a sério este anúncio, do contrário, o leitor logo se vê aliciado por um equívoco: a impressão de que Gadamer escreve um livro apenas reeditando problemas metodológicos das ciências humanas, tomando-os das mãos dos autores que destas se ocuparam nos 1800. Ora, não negamos que Gadamer comece pelas ciências humanas, mas, em *Verdade e Método*, esse é mais um ponto de partida do que elemento duradouro que perpassaria a íntegra do livro.

Com propósito hermenêutico, o filósofo motiva-se pela questão de como o compreender é possível e, tomando a questão da compreensão no quadro da autorreflexão lógica das ciências humanas, encontra aí o vínculo entre compreensão e verdade. Em cena está a contraposição da compreensão das ciências humanas ao débito que estas mesmas teriam com o modelo explicativo das naturais. Quer dizer, assim, que o chamado *problema do método* constitui um ponto para o começo da obra de nosso autor. Mas o que isto significa? No que propriamente consiste o dito “problema do método” (*Methodenproblem*)?

1 DO ASSIM CHAMADO “PROBLEMA DO MÉTODO” E O MODO DE SER DO FENÔMENO HUMANO

Resposta às questões acima pode começar com o chamado de atenção ao fato de Gadamer adotar a palavra “problema”, para referir-se ao que tem em vista. Problemas não são proposições, são antes perguntas conjugadas face à posições e conteúdos historicamente acamados, seja na colação dos livros, no parecer dos doutos ou no conhecimento próprio à determinadas escolas ou círculos pesquisadores. Desse modo, trata-se de perguntar sobre o caminho das ciências ao operar seus conhecimentos no intento de atingir um fim válido por meios seguros e, justamente por isso, de uma consideração acerca do desenvolvimento de fato dessas ciências humanas na história.

Isso nos mostra que, à diferença de Heidegger, para quem a hermenêutica é posta a serviço da investigação da existência humana, Gadamer vai à questão hermenêutica mais alinhado a Dilthey, pensador que, durante a segunda metade do século XIX, ocupou-se da fundamentação das ciências humanas, preocupado com sua autodeterminação metodológica. É, no entanto, recomendável a cautela aqui. Ao dizermos isso, é claro que não desejamos insinuar que Heidegger é um autor irrelevante para Gadamer ou que a hermenêutica de Gadamer seja completamente indiferente à autocompreensão da existência e, mesmo, ao caráter ontológico da linguagem, acentuado no Heidegger tardio. Nenhum estudioso autorizado da hermenêutica gadameriana sustentaria algo assim e não necessitaríamos ir muito além em Grondin para nos vermos referendados, quando este diz: “Não há dúvida de que Gadamer segue plenamente a virada posterior de Heidegger em direção à linguagem e à radicalização da finitude histórica” (GRONDIN, 1993, p. 157). No entanto, no momento que tratamos mais imediatamente aqui, Gadamer propõe-se a um retorno às raízes das ciências humanas, considerado urgente por Dilthey e mesmo entre os neokantianos com quem Gadamer conviveu. Só por isso enfatizamos a proximidade de Gadamer com Dilthey.

**Ciências humanas e suas raízes no conceito de “formação” (Bildung)
em *Verdade e Método* de H.-G. Gadamer
KAHLMAYER-MERTENS, R. S.**

Contemplando os referidos contextos, Gadamer tem em John Stuart Mill um dos primeiros a ter palavra afirmativa às ciências do homem, já que, no “livro VI” de seu alentado *Sistema da lógica, dedutiva e indutiva* (1843), propõe o estudo dos fenômenos da vida social na chave de “ciências morais” (*Moral Sciences*). No entanto, não é sem crítica que Mill vai a este conhecimento. Para ele, tais ciências padecem da: a) complexidade de lidar com “[...] o mais difícil objeto com o qual a mente humana pode se envolver” (MILL, 1882, p. 1014); b) suscetibilidade à vagueza e à opinião leiga, o que as faria presa de incertezas e controvérsias e, por fim, c) carência de uma constituição epistemológica bem acabada, na data de seu florescimento recente. Para remediar o atraso dessas ciências, o filósofo britânico prescreveria que a lógica da ciência física fosse aplicada a elas. É desse ponto que Gadamer depreende que a proposta de Mill ainda não é verdadeiramente comprometida com o projeto de fundamentação das assim chamadas Ciências Humanas, já que ali não há mais do que a proposta de estender o método das Ciências Naturais às outras. Para Gadamer, isso implica: “[...] não em reconhecer uma lógica própria às ciências humanas, mas, pelo contrário, em mostrar que também nesse âmbito o método indutivo, na base de toda ciência experimental, vale unicamente aí” (GADAMER, 1990, p. 9). Duas ideias na passagem merecem nossa atenção, são elas: *método indutivo e validade única*.

Com referência à *indução* e ao *método* que dela se vale, indique-se que é operação lógica que estabelece conexão entre dados indivíduos e uma proposição veritativa universal, de sorte que, com a indução científica, se pretende a universalidade resultante de inferências válidas mesmo que por dados incompletos. Tal pretensão, admitida sem reservas pelas Ciências Naturais no século XIX, invoca sua legitimidade por embasar-se na lei natural que sustenta que a natureza é uniforme, essa fiadora de que a concordância entre indivíduos poderia ser generalizada sem prejuízo, como se a consideração de *cada* um nos permitisse dizer de *todos*.¹ Nesses termos, a asserção das ciências morais confluiria à tradição empirista coagulada em Hume (da qual Mill não apenas era favorecido quanto reputava imprescindível) (MILL, 1882, p. 1014), mas – é preciso dizer – que nada agrega ao disposto, já que, ao empregar o método indutivo, seu modo de proceder seria idêntico ao das demais ciências. Assim, *identificariam uniformidades na diversidade das ocorrências, afeririam regularidades nesta amostra e formulariam regras por meio da generalização das mencionadas regularidades*. Portanto, as ciências morais, mesmo dedicadas “ao estudo propriamente dito da humanidade” (MILL, 1882, p. 1014), operariam tal qual a física ou a meteorologia (exemplos do próprio Gadamer) (GADAMER, 1990, p. 10), divergindo quanto a eficácia de suas inferências apenas pelo grau de abrangência de suas bases de dados. O emprego do método indutivo (avalista destas inferências), em nome da obtenção de um conhecimento científico objetivo em sentido estrito, não transige com qualquer pressuposto extrínseco à indução, desse modo, se pretende:

[...] livre de todas as suposições metafísicas, mantendo-se completamente independente de como se pensa a gênese dos fenômenos observados. Assim não se determinam causas para certos efeitos, mas simplesmente se constata regularidades (GADAMER, 1990, p.10).

Entra aqui em foco a segunda expressão analisada, *validade única* é o que pretende o cientista natural, já que, despreocupado quanto a origem do fenômeno, empenha-se em conhecê-lo

¹ É como ensina Bradley, não por acaso apoiado em Mill, em capítulo consagrado ao “Método indutivo como prova”, cf. Bradley (1950, especialmente p. 356, 358)

**Ciências humanas e suas raízes no conceito de “formação” (Bildung)
em *Verdade e Método* de H.-G. Gadamer
KAHLMAYER-MERTENS, R. S.**

positivamente apenas em sua ocorrência observável na experiência. Abdica-se, portanto, de considerar vínculos de causalidade e suas implicações efetuais, dispensando, mesmo no filão de estudos da lógica indutiva, por exemplo, a ideia mais recente de uma *lei de causação universal* (BRADLEY, 1950). Desse modo, ao operador do método indutivo, só importa o experimentado. Ciente disso, Gadamer tem razão em afirmar que, desde este enquadramento:

[...] é completamente indiferente, se cremos ou não em algo como o livre-arbítrio – em todo caso, podemos fazer previsões sobre a vida social. Tirar conclusões sobre os fenômenos esperados a partir de regularidades não envolve qualquer suposição sobre o tipo de ligação cuja regularidade torna a previsão possível. A ocorrência de decisões livres – se houver alguma – não interrompe a sequência regular, mas ela própria pertence à generalidade e regularidade que se obtém através da indução (GADAMER, 1990, p. 10).

Percebe-se aqui que, o que Mill, com seu palavreado, outrora chamou de “leis da mente” (para nós, estaria aqui em jogo o que há de mais próprio e peculiar nos fenômenos humanos), não teria lugar na conquista de um reconhecimento científico das ciências humanas, pois toda ênfase é consagrada ao “método observado pelos mais ilustres mestres modernos” (MILL, 1882, p. 1012), responsável por uma cientificidade segundo o modelo das ciências naturais. Para Mill e seus seguidores, em lugar do elemento humano numa ciência humana, tem vez o procedimento que *constata ocorrências, computa regularidades, calcula probabilidades, empreende generalizações, projeta asseguramento e exerce controle*. Isso patenteia que o modo de proceder das ciências naturais é eminentemente lógico, sem que esteja em apreciação qualquer vivência espiritual ou princípio relacionado a uma metafísica do humano; ainda, que o modo das ciências naturais seria o único a oferecer validade, certeza, além do bem científico mais caro que, à época, especialmente entre os anglo-saxões, se expressava com entusiasmo pela palavra “*assurance*” (= garantia).

É com um olhar inspetor sobre esse quadro crítico que o *problema do método* se coloca e, podemos assegurar: este é filosófico. Sua formulação é provocada pela perplexidade de não se compreender como as ciências humanas poderiam pretender conhecer adequadamente seus fenômenos seguindo o modelo das naturais. Neste caso: como, recorrendo ao conhecimento progressivo da regularidade empírica, compreenderiam a realidade sócio-histórica própria ao humano e às ciências que lhe competem? Como os fenômenos humanos, a exemplo dos consignados na história, podem ser submetidos a um procedimento generalizante como se entes naturais? Como os fenômenos humanos, trazendo a marca da individualidade, sobreviveriam à generalização do método indutivo? Essas questões se mostram com ainda maior gravidade depois do seguinte acréscimo de Gadamer:

Seu ideal [o das ciências humanas] é, muito mais, compreender o próprio fenômeno na sua concreção singular (*einmaligen*) e histórica. Por mais que a experiência geral possa ser eficaz: o fim não é confirmar nem alargar essas experiências gerais, para se chegar ao conhecimento de uma lei, por exemplo, como os homens, os povos, os estados se desenvolvem, mas compreender como este homem, este povo, este estado é o que veio a ser – dito de modo geral: como pode acontecer de ser assim. (GADAMER, 1990, p.10).

**Ciências humanas e suas raízes no conceito de “formação” (Bildung)
em *Verdade e Método* de H.-G. Gadamer
KAHLMAYER-MERTENS, R. S.**

Esta aspiração das ciências sócio-históricas não ficou no estágio de planejamento, exemplo de sua realização tem-se na obra de J. G. Droysen (1808-1884), dedicada compreender como *este* homem, Alexandre, chegou a ser possível.² O exemplo da *História de Alexandre, o grande* (1833), cujo rigor a faz ainda hoje insuperada sobre certos aspectos, é apenas um motivo para não deixarmos nos levar pela ideia de que as ciências humanas (ênfase aqui na história), diferente das outras em gênero e propósitos, deveriam ser qualificadas (por inobservância aos critérios epistemológicos das ciências naturais e por restrições de seus aspectos metódicos) como ciências menores ou de segunda categoria.

Essa avaliação perdurou, mesmo depois de Mill, quando, na Alemanha, o matemático, físico e médico Hermann von Helmholtz (1821-1894), embora reconhecendo o lugar paradigmático das ciências humanas em conferência datada de 1862, ainda tinha restrições quanto a sua lógica e metodologia, estas responsáveis por seu dissenso com as naturais. Para o autor, seria justamente aquele método o responsável pela cientificidade, eficácia e proficiência destas últimas.

Segundo Gadamer, também para Helmholtz o caminho ainda seria o do método indutivo, no entanto, este agora poderia ser tomado em vista de dois tipos de indução, cada qual correspondendo a um modelo científico. O primeiro seria a indução-lógica das ciências naturais, tal como caracterizada acima; o outro, certa “indução instintivo-artística” (*künstlerisch-instinktive Induktion*), relacionada às ciências humanas. Como proposta, esta também operaria inferências indutivas, mas inconscientes (*si*). Ao prosseguir, Gadamer nos diz que Helmholtz entende que tal indução requereria um tipo de “tato” quanto a elementos espirituais. A expressão cobra alguma imaginação do leitor para alcançar sua significação. No original alemão, este *Taktgefühl* diz literalmente um *sentimento de tato*, como se o investigador das humanidades precisasse desenvolver um sentimento (= sensibilidade, senso) para lidar com a matéria própria a estas; do mesmo modo, como se necessitasse agir com tato (a exemplo dos diplomatas, que têm maneiras de tratar com as questões mais espinhosas de seu ofício). *Ter maneiras*, nesse caso, significaria a sensibilidade no trato com os acervos da memória, a autoridade de notórios saberes e as condições psicológicas especiais com as quais o cientista natural não precisa se haver. Apesar deste exercício, não há como evitar perguntas que se precipitam: como se chega a desenvolver um tal tato? Este preencheria a qualificação de cientificidade das ciências humanas prescindindo do gesto metódico? Em face de ciências que operariam orientadas por um tato, que importância ainda teria o método (se é que teria alguma)? Para Gadamer, estas são indícios do quanto o problema do método das ciências humanas “[...] foi e continua sendo um problema da própria filosofia” (GADAMER, 1990, p. 13).

Para Gadamer, está claro que Helmholtz continua a prescrever uma lógica como a de Mill, embora recorrendo excepcionalmente à expedientes psicológicos que, acessórios, dariam conta dos fenômenos humanos aos quais a lógica indutiva pura e simples não teria olhos de ver. A um Helmholtz banhado nas águas das ciências exatas, para as quais a física newtoniana constitui um exemplar, o ideal do método seria dado tão seguro que sequer suscitaria questionamentos a respeito de seus fundamentos filosóficos, (estes que, no seio da revolução científica ocorrida no século XVII, tomaram parte no ato de formatação mais moderna dessas ciências). Mas não apenas a física moderna teria vez nessa interpretação; do ponto de vista filosófico, a teoria do conhecimento de Kant, cujo entendimento geral de ciência segue a forma das ciências naturais, é solo sobre o qual

² Rol mais amplo de títulos ilustrativos dessa conduta poderia ser dado, mesmo que Gadamer não o faça em *Verdade e método*; estariam nele, com o mesmo espírito: a *História dos Papas*, de Leopold von Ranke, *O jovem Schleiermacher*, de Wilhelm Dilthey e, mesmo entre os nossos, a *História dos Fundadores do Império*, de Octavio Tarquínio de Sousa (este leitor dos anteriores).

**Ciências humanas e suas raízes no conceito de “formação” (Bildung)
em *Verdade e Método* de H.-G. Gadamer
KAHLMAYER-MERTENS, R. S.**

se embasa parte considerável das premissas de Helmholtz e de sua época. Isto só corrobora a impressão de que este é partidário de uma concepção de ciências, segundo a qual as naturais (mais do que as ciências humanas ou mesmo de qualquer filosofia) seriam aquelas que teriam verdadeiramente a acrescentar ao conhecimento da ciência e ao sucesso de seus métodos lógicos.

Não há dúvida quanto a Helmholtz estar cômico de que o componente histórico tem vez nas ciências humanas (ciências da realidade histórica e social, *par excellence*), mas, o trabalho na proximidade das ciências da natureza, para as quais o domínio estrito do método na obtenção de suas inferências vigora, somado à estimativa de que estas ciências não sofreriam derivações históricas, parece fazer com que nosso autor tenha dificuldade em compreender como as ciências humanas atuariam. Tal como Gadamer expõe, para o cientista natural: “[...] o conhecimento histórico determina uma experiência completamente diversa daquela usada na investigação das leis da natureza. Portanto, busca fundamentar porque o método indutivo está em condições diferentes para o conhecimento histórico e para o estudo da natureza” (GADAMER, 1990, p. 14). Destacando essa diferença, Helmholtz dá novamente a conhecer seu débito com Kant, ao sustentar que a diferença está na relação entre natureza e liberdade. Assim, nas ciências humanas não se identificaria um quadro legal ao qual nos submeteríamos por boa vontade, já que, no campo da realidade humana, sua liberdade não se deixa encerrar num estatuto, categórico e com pretensão cabal. Gadamer reputa esta interpretação implausível, não fazendo justiça nem a Kant, nem ao empirismo ao qual se afeiçoa Mill, avaliando que as posições helmholtzianas não trariam qualquer contribuição digna de nota ao debate (GADAMER, 1990, p. 14).

O quadro é diferente, no entanto, em outro cenário contemporâneo a esse. Despontando no decênio de 1840, a assim chamada Escola Histórica de Berlim (ou simplesmente “Escola Histórica”) denuncia a urgência de justificar, delimitar e fundamentar teoricamente os estudos de história; a isto seria necessário, como aponta Droysen (1885), requisitar um pensamento capaz de determinar a fonte da qual afluí a vida histórica dos homens. A história figuraria, então, como uma espécie de “ciência áurea”, em torno da qual as demais ciências humanas gravitariam, abandonando seu curso errático para passar a conduzir-se ordenadamente segundo suas demandas, rumo ao progresso regular. Percebamos que, à diferença das ciências metódicas, o modelo histórico proposto por aquela escola (especialmente por Droysen, que, uma nota acima dos demais, figurava ali como uma liderança), toma as ciências humanas como um tipo especial de ciências, devendo mesmo ser tratadas como fundamentadas no solo próprio ao humano e autônoma em seu modo de atuação (GADAMER, 1990, p. 12).

Acompanhando à certa distância a Escola Histórica de Berlim está Wilhelm Dilthey (1833-1911), que, embora pertencente a geração mais jovem, encampou preceitos historicistas dessa escola. No entanto, em sua formação, há mais do que teria tomado de Droysen e de seus colegas. Há, por exemplo: o que lhe chega da filosofia de Kant e da presença viçosa dos neokantianos da época; muito da filosofia idealista, num redivivo interesse pela *filosofia do espírito* de Hegel, trinta anos após sua morte; os influxos do romantismo, que, tanto quanto o idealismo, só confirmam naquela economia um lugar para o conceito de espírito, e há Schleiermacher, cuja recepção agora atenta a seus capítulos de hermenêutica, mais do que às lições sobre Espinosa ou sobre teologia. No entanto, como acentua Gadamer, Dilthey não dispensa em sua formação a influência do método das ciências da natureza e da lógica indutiva do empirismo inglês; isso em parte se deve ao fato de compreender que, durante o tempo em que as ciências do humano buscavam sua identidade, inspiraram-se no único modelo científico conhecido e por séculos testado e aprovado, que era o das ciências naturais; e que a lógica indutiva, em sua época, por seus anseios de um conhecimento puramente objetivo e (como vimos antes) livre da impregnação de noções metafísicas, acenava aos homens de ciência como um emblema de rigor e de atualidade, o que fazia

**Ciências humanas e suas raízes no conceito de “formação” (Bildung)
em *Verdade e Método* de H.-G. Gadamer
KAHLMAYER-MERTENS, R. S.**

com que alguns adeptos das ciências naturais ainda relutassem em aceitar como idôneo o empreendimento de ciências como as humanas.

Apesar de admitir o método das ciências naturais como válido enquanto exigência de rigor científico para a história, Dilthey não é tratado por Gadamer como um autor nas cadeias metodológicas do empirismo inglês. Muito ao contrário, para Gadamer, é justamente Dilthey quem reconhece que as condutas do empirista Mill, por si só, são insuficientes devido à carência da formação histórica imprescindível a quem quer que atue junto as humanidades, necessidade inclusive já assinalada por aquela distinta escola historicista berlinense. Justamente por isso, Dilthey proclamaria, sem ufanismo, que viria da Alemanha (e não da Inglaterra) o modo de pensar que redimiria as ciências humanas do empirismo nelas disseminado. Um tal pensamento, traria autonomia a essas ciências e, muito do trabalho desse filósofo, ao longo de décadas, fora investimento na fundamentação das ciências humanas. Isso seria, a bem dizer, complementar ao que Droysen reclamava como projeto de inspiração kantiana voltado à história, este que, criticando os limites e a extensão desse campo de afluência vital, chegou mesmo a ser, de início, denominado *Crítica da Razão Histórica*.

Tal como Gadamer se empenha em mostrar, Dilthey teria compreendido que o conhecimento próprio às ciências naturais, em seu fito de conhecer objetivamente, acabaria por desconectar o fenômeno dos nexos vitais nos quais este, em contexto, significaria o que é. Dilthey nos diz isso em toda a sua contundência em lugar paradigmático:

Nas ciências naturais, os sujeitos, com os quais o pensamento predica e por meio das quais todo conhecimento se estabelece, são elementos que só são obtidos hipoteticamente por meio de um despedaçamento da efetividade, de um solapamento e dissociação das coisas; [...] A ciência natural constrói sua matéria do pouco, de pequenos átomos de saber, não mais passíveis de qualquer existência autônoma, que só permanecem pensáveis como componentes das moléculas (DILTHEY, 1979, p. 28-29).

Temos aqui que as ciências naturais, em seu modo de atuar, operam abstrativamente, isto é, abstraindo os fenômenos do campo vivencial do qual eles logram suas determinações significativas e seu vínculo com o histórico; a partir desse esgarçamento, poder-se-ia perscrutá-los assumindo-os como objetos isolados em suas presumidas propriedades ou atributos. De certa forma, é por isso que, Dilthey (como antes Helmholtz), também indicava que ciências naturais ainda necessitavam da sensibilidade a um tato que guardaria a dimensão do singular em suas interpretações; isso teria a ver com a conjugação de uma cultura da alma (*seelische Kultur*) junto a operação do método, que insinuaria uma sobrevivência do mundo na formação clássica (*klassischen Bildungswelt*) e na fé romântica na individualidade (*romantischen Individualitätsglaubens*) (GADAMER, 1990, p. 12). As expressões, que trazem o correspondente alemão entre parênteses, são aqui destacadas como senhas ao que Gadamer tratará como conceitos básicos da tradição humanista (GADAMER, 1990, p. 15). Destarte, espírito, clássico, romântico e individualidade, resguardam o sentido de conceitos na base dos eventos históricos que criaram condições espirituais para o desenvolvimento das ciências sócio-históricas.

2 A “FORMAÇÃO” (*BILDUNG*) ENTRE OS CONCEITOS-CHAVE HUMANÍSTICOS

Diversamente do que se estimaria, a *ciência humana* não seria comparável a irmã adolescente da já madura *ciência natural*, que, justamente por sua “idade tenra” (se proporcionalmente comparada à outra), careceria de identidade e de independência, restando-lhe apenas ter de imitar os padrões da primogênita. Ora, Gadamer evidencia o fato de as ciências humanas não se inferiorizarem perante as naturais, e tal brio provém do legado do classicismo alemão e da consciência de que são esses valores de espírito na base do ideal da *Humanitas*. Um olhar, mesmo de relance, às páginas que Gadamer consagra a essa temática caracteriza o quanto nessa cultura é ferventado um caldo de ilustração no qual estão figuras como Kant, Shaftesbury, Humboldt, Goethe, Hegel e o próprio Nietzsche. Com isso em vista, podemos apreciar que a hermenêutica de Gadamer parece mesmo pender para as condutas do romantismo em vez de ceder à influência do barroco naquela cultura ou ao turno do Esclarecimento; de modo similar, essa se alinha mais a Herder (nesse caso, menos o pai do nacionalismo alemão do que o primeiro proponente *de como a história deveria ser escrita*)³ do que aos representantes do *Aufklärung*, já que com ele que se supera a perfectibilidade racionalista do esclarecimento em favor da ideia de “formação” (*Bildung*).

No contexto, Gadamer confere especial importância à noção de “formação”. Ao lado de outros três *Conceitos-chave humanísticos* (*Humanistische Leitbegriffe*) – “senso comum”, o “juízo”, o “gosto” – a formação pode ser indicada como elemento decisivo às ciências humanas,⁴ dado a não apenas ser o mais elevado pensamento do século XVIII sobre o qual se edificaram tais ciências na centúria seguinte, quanto a ser, por meio dela, que as assim chamadas humanidades alçam mais propriamente seu *status* de ciências humanas. Por qual razão? Segundo Gadamer, pelo fato de, na formação, estas terem encontrado a fonte de sua própria verdade (GADAMER, 1990, p. 23).

Apesar de amplamente reconhecido em sua importância, especialmente pela visão-de-mundo alemã, não raro o conceito de formação é tratado como algo pitoresco da cultura e, mesmo entre os mais experimentados estudiosos, não falta quem se sinta tentado a aproximar a *formação* à *Paideia* grega. É o caso mesmo de Werner Jaeger (1888-1961), para quem: “A palavra alemã *Bildung* indica claramente a essência da educação na Grécia, em sentido platônico” (p. xxiii). No entanto, essa comparação alusiva a uma *educação* construída “De pés, mãos e espírito em esquadro e sem falhas” (JAEGER, 1954, p. xxiii), para não ser considerada rasa, exigiria consideração mais detida sobre o modo de ser desses conceitos. Filólogo, assim como Jaeger, Gadamer estava atento à história da formação das palavras e, como nos informa Grondin (2000), teria mesmo criado um grupo de pesquisas sobre o tema. Por isso, o autor estava inteiramente ciente do quanto a noção de “formação” deixaria de atender, estritamente, às exigências de um termo técnico-científico, mas, em contrapartida, desempenharia papel crucial ao resguardar a polissemia que expressa as palavras

³ Trata-se da ideia central no ensaio de 1774, intitulado *Uma outra filosofia da história para a formação da humanidade*, no qual constam as elaborações do autor ao que poderia ser identificado como uma epistemologia da historiografia. Veja-se mais a este respeito em Herder (2021).

⁴ Entre os quatro conceitos, fica evidente a importância que esta possui, a ponto mesmo de o filósofo não apenas abordá-la primeiro, quanto tematizá-la por mais tempo. Não que os outros só sirvam de conectores ao capítulo segundo de *Verdade e Método* (referente à subjetivação da estética com Kant), mas é sobre a formação ser o conceito que mais essencialmente expressa a determinação fundamental nas humanidades. Por isso mesmo, alguns intérpretes, ao se dedicarem a esta parte do Capítulo I do livro, optam por tratar prioritariamente da formação e, em alguns casos, exclusivamente dela, ressaltando sua relevância (OLIVA, 2006). Nesse artigo, dada a impossibilidade de uma tematização detida àqueles conceitos fundamentais no espaço restrito desse artigo, abordaremos apenas o conceito de *formação*.

**Ciências humanas e suas raízes no conceito de “formação” (Bildung)
em *Verdade e Método* de H.-G. Gadamer
KAHLMAYER-MERTENS, R. S.**

que dizem os sentidos e as significações da vida histórica cuja consciência das ciências do humano pode resgatar. Desse modo,

[...] formação significa mais do que cultura, ou seja, um aperfeiçoamento de faculdades e de talentos. [...] *Formierung* e *Formation*, desde há muito concorrem com a palavra *Bildung*. Desde o aristotelismo da Renascença, forma (*Forma*) vem sendo inteiramente separada de seu significado técnico e interpretada de maneira puramente dinâmica e natural. No entanto, a vitória da palavra “formação” (*Bildung*) encontra-se na palavra “imagem” (*Bild*). O conceito de forma fica aquém da misteriosa duplicidade para a palavra “imagem” (*Bild*) que abrange tanto o significado de “réplica” (*Nachbild*) quanto o de “modelo” (*Vorbild*). O fato de a formação (como também o atual “*Formation*”) indicar mais o resultado desse processo de devir do próprio processo corresponde a uma frequente transferência do devir para o ser (GADAMER, 1990, p. 16-17).

Percebamos que, em primeiro lugar, Gadamer afasta a plausibilidade da interpretação de formação enquanto meramente *cultura*, já que esta ainda se refere ao aprimoramento de qualidades dadas de antemão; em seguida, permite-nos dizer que a *educação*, na base de uma *Formung* ou de uma *Formierung*,⁵ difere da *Bildung* por apontar mais ao formado no final de um processo, do que ao processo formativo ele próprio (nesse caso, visa o que *se deu* por meio da formação em vez de *o através* da formação). Em segundo lugar, nosso filósofo trata a polissemia que antes havíamos aludido, apontando o quanto *Bildung*, ao reter o radical *Bild*, implica uma *formação de imagem* (ou, com a licença do neologismo, uma “imageação”). Esse recurso de dizer do tipo de saber é peculiar às ciências humanas, para Gadamer ele aponta a uma forma de linguagem que não deixou que suas capacidades expressivas dos significados do vivido nas ciências humanas e, mesmo que não se possa ser epistemologicamente justificada, não se permite fixar enquadramento conceitual. Assim, se na passagem que escolhemos, Gadamer é comedido ao referir-se a termos cognatos que exemplificariam essa linguagem expressiva do vivo nas humanidades, termos como *Urbild* (original, protótipo), *Abbild* (cópia), *Gebilde* (estrutura), *Ausbildung* (aculturamento), *Emporbildung* (elevação)... fazem parte da semântica da primeira sessão de *Verdade e Método*.

Nessa obra, entretanto, ao ocupar-se da formação, Gadamer é menos promovido por seu interesse filológico na história dos conceitos do que por uma tematização competente do papel significativo que estes desempenhariam ao tema das ciências humanas. Quanto a isso, o seguinte comentário é preciso ao avaliar que, para Gadamer:

Escutar uma palavra como *Bildung* e guiar-se por ela são meios de escutar a história, e a história, por seu turno, é requisito para a filosofia autocrítica. É como se o filósofo devesse perder a si próprio na história para ganhá-la; e isso, como mostra Gadamer, pertence ao que é a própria *Bildung* (WEINSHEIMER, 1985, p.69).

⁵ É essa a ideia que Jaeger tem em vista em seu: *Paideia: Die formung des griechischen Menschen*.

**Ciências humanas e suas raízes no conceito de “formação” (Bildung)
em *Verdade e Método* de H.-G. Gadamer
KAHLMAYER-MERTENS, R. S.**

O empenho aqui está em, acompanhando a história e em seu próprio fluxo, recordar as suas significações primordiais obscurecidas no decurso do tempo. Isso porque, em suas repercussões, a linguagem que fundamentalmente expressa a vida histórica decaíra num registro conceptual. Este, uma vez sedimentado no cânon da terminologia e da conceptualidade das filosofias, condicionaria não apenas nosso modo de pensar a vida, quanto determinada interpretação dela e o modo de se comportar orientado por ela. Nesse caso, para Gadamer, parece ser tarefa hermenêutica que a consciência (que pode surgir desse empenho) coloque os conceitos filosóficos sob escrutínio da própria história da qual estes foram hauridos, de modo a, por meio de seu questionamento, podermos chegar a uma compreensão essencial de seus significados.

É verdade... Gadamer ainda noticia as origens do conceito de formação entre os místicos medievais, a luz do preceito de o humano cultivar-se *ad imaginem et similitudinem Dei*. Também ressalta o quanto, no período em que se inscrevem Herder, Wilhelm von Humboldt e, especialmente, Hegel, a formação serve ao propósito de transcendência da humanidade a nível superior, e o quanto um tal processo de autodeterminação progressiva nos reporta à filosofia do espírito hegeliana (na medida em que nada dispensa e tudo cumula; ao passo que preserva a cultura em vez de simplesmente repetir a ação de obter um produto resultante de aculturação). Para nosso filósofo, isso é indício de que: “A formação é um conceito genuinamente histórico, e é justamente o caráter histórico da ‘conservação’ o que importa para a compreensão das ciências humanas” (GADAMER, 1990, p. 17).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) passa a ser, no âmbito dessa temática, um pensador destacado, justamente por ter sido ele:

[...] quem estabeleceu de maneira mais clara o que é formação. Nós seguimos sua definição: ele também viu que a filosofia “tem sua condição de existência na formação”. e nós acrescentamos: com ela, também as ciências do humano, pois o ser do espírito [humano] está essencialmente ligado à ideia de formação (GADAMER, 1990, p.17).

De fato, muito da filosofia do espírito hegeliana, fornece elementos para se pensar a formação, no que concerne às ciências humanas e, particularmente, à história (junto a qual Droysen e Dilthey, sem serem hegelianos no sentido estrito, se beneficiaram). Segundo compreende Gadamer, o essencial da formação humana, para Hegel, estaria no fato de todo o movimento de autodeterminação do espírito apontar ao universal. Quer dizer que a consciência – no movimento dialético necessário que lhe é constitutivo –, ao alienar-se de si em direção à efetividade (primeiro lance à formação), nega, com este ser-para-o-outro, a particularidade de sua condição de em-si imediato e, ao refletir de volta para-si, traz a determinação do outro, que se soma como nova determinação própria na formação progressiva da consciência que é. Assim, na teleologia da formação da consciência a estação final é o universal. Essa premissa merece o reforço do Gadamer intérprete de Hegel, que nos diz: “Formação enquanto elevação (*Erhebung*) à universalidade é, portanto, uma tarefa humana” (GADAMER, 1990, p. 18). Ao lidar com Hegel, no entanto, Gadamer está bem pouco interessado no caminho que o espírito faria até o Absoluto, tampouco comprometido com a especulação de se a Humanidade constituiria espécie de “universal concreto”; em lugar disso, pretende pensar como o confronto da consciência com o outro de si, permite não uma “certeza da verdade de si mesmo”, mas a possibilidade da compreensão se estabelecer, de

**Ciências humanas e suas raízes no conceito de “formação” (Bildung)
em *Verdade e Método* de H.-G. Gadamer
KAHLMAYER-MERTENS, R. S.**

como este movimento de ir ao diferente, ao estranho, não permitiria a inserção num círculo de compreensão, no circuito hermenêutico no qual todo compreender se perfaz.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegando ao balanço conclusivo de nosso trabalho, cabe evidenciar que, em *Verdade e Método*, Gadamer não é prioritariamente movido por uma preocupação metodológica referente às ciências humanas (GADAMER, 1963; GADAMER, 1990; GADAMER, 1993). Desse modo, ao ocupar-se do assim chamado *problema do método*, nosso filósofo procura nos mostrar que o esforço dos articulistas das ciências naturais em estender seus métodos, ou mesmo, em desenvolver recursos acessórios a esses, com o propósito de abordar o fenômeno humano, são tão incertos quanto precários (GADAMER, 1990, p. 23). Isso porque, o em jogo tanto na formulação quanto na fundamentação das referidas *Geisteswissenschaften* diz mais do *modo de ser* do fenômeno enfocado nessas, do que dos caminhos por meio dos quais chegamos a eles. Assim, quando, com Gadamer, acenamos à improcedência da lógica indutiva de Mill ou da presumida inovação que uma difusa ideia de *sentimento de tato* traria a uma *indução instintivo-artística* (Helmholtz), o empenho não é o da refutação dos métodos das ciências experimentais, mas o de indicar que a verdade do fenômeno humano é mais claramente conhecida no solo de vivências históricas na qual esta se radica.

Ao referir-se ao solo historicamente vivenciado das humanidades, todo esforço de Gadamer recai no quanto os assim chamados *Conceitos-chave humanísticos*, dão a saber, em seu sentido primigênio, das significações de base naquelas vivências. É por isso, que a *formação*, o *senso comum*, o *juízo* e o *gosto* entram em consideração. Nesse trabalho, como justificado, restringimos nossa tematização ao primeiro desses conceitos. Tal como depreendemos da exposição de Gadamer, a formação é um daqueles conceitos fundamentais que dão voz a experiência de sentido na base do saber da história e do compreender atuante nas ciências do humano, não apenas por suas potencialidades expressivas, quanto pela maneira com que constitui mesmo o compreender no âmbito da hermenêutica e do campo de ciência que esta assiste. Por isso, considerando o movimento de exposição até aqui, julgamos poder sustentar o quanto, para Gadamer, a formação (*Bildung*) é decisiva para a conduta compreensiva da verdade dos fenômenos das *ciências humanas*.

Decorre daqui que, num título como o nosso, o saldo mais seguro é a indicação de que, na formação, o mover-se em face da diversidade da vida, em seus contextos históricos, é traço característico e fundamental do espírito a ser levado em conta tanto pelas ciências que dele se ocupam, quanto pela hermenêutica, cujo círculo da compreensão está na base dessas.

REFERÊNCIAS

BRADLEY, Francis Herbert. **The Principles of Logic**. Vol. I, 2ª ed., London: Oxford University Press, 1950.

**Ciências humanas e suas raízes no conceito de “formação” (Bildung)
em *Verdade e Método* de H.-G. Gadamer
KAHLMAYER-MERTENS, R. S.**

DILTHEY, Wilhelm. Einleitung in die Geisteswissenschaften. In: **Gesammelte Schriften**. Band. I. 8ª. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.

DROYSEN, Johann-Gustav. **Historie de L'Hellénisme**. Trad. A. Bouché-Leclercq. Paris : Ernest Leroux, 1885.

GADAMER, Hans-Georg. **Le problème de la conscience historique**. Pref. L. de Raeymaecker. Louvain : Publications Universitaires de Louvain, 1963.

GADAMER, Hans-Georg. Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. In: **Gesammelte Werke**. Hermeneutik I. Bd. 1. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990.

GADAMER, Hans-Georg. Wahrheit und Methode – Ergänzungen Register. In: **Gesammelte Werke**. Hermeneutik II. Bd. 2. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1993.

GRONDIN, Jean. **Hans-Georg Gadamer - una biografia**. Trad. Angela Ackermann Pilári et al. Barcelona: Herder, 2000.

GRONDIN, Jean. **L'universalité de l'herméneutique**. Paris : PUF, 1993, p. 157.

HERDER, Johann Gottfried. **Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit**. (Hrsg.) Hans Dietrich Irscher. Stuttgart: Reclam, 2021.

JAEGER, Werner. **Paideia: The Ideals of Greek Culture**. Transl. Gilbert Highet. 4ª.ed. London: Oxford, 1954.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. **10 lições sobre Gadamer**. Petrópolis: Vozes, 2017.

MILL, John Stuart. On the Logic of the Moral Sciences. In: **A System of Logic, Ractionative and Inductive**. New York: Harper & Brothers, 1882, p. 1013-1156.

OLIVA, Carlos. Arte y verdad. Sobre el capítulo 1 de *Verdad y Método*. In: **Entresurcos de Verdad y Método**. (Ed.) Mariflor Aguilar Rivero. México: UNAM, 2006, p. 39-44.

WEINSHEIMER, Joel C. **Gadamer's Hermeneutics: A Reading of *Truth and Method***. New Haven: Yale University Press, 1985.

DIÁLOGO E LINGUAGEM NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

[DIALOGUE AND LANGUAGE IN PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS]

Weksley Pinheiro Gama
weksley.gama@ifes.edu.br
<https://orcid.org/0000-0003-4116-4733>

Professor do quadro permanente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Espírito Santo (IFES), atua nas áreas de Filosofia e Educação. É Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Atuou como Professor Substituto na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), de 2007 até 2009, como Professor da Rede Pública Estadual do Espírito Santo, de 2005 até 2019, e como Professor de Filosofia em Escolas da Rede Privada do Espírito Santo. Possui interesse em Filosofia Contemporânea, Hermenêutica, Educação, Filosofia da Arte e Educação para as relações étnico-raciais. Atualmente é Coordenador Adjunto do Núcleo de Estudos afro-brasileiros e Indígenas (NEABI) do IFES campus Vitória.

DOI: [10.25244/tf.v16i2.6154](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.6154)

Recebido em: 14 de maio de 2024. Aprovado em: 25 de setembro de 2024

Caicó, ano 16, n. 2, 2023, p. 26-39
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v16i2.6154](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.6154)
Dossiê Gadamer



Resumo: Este artigo tem como objetivo abordar algumas das indicações através das quais Gadamer defende que a linguagem se estrutura a partir do diálogo. Pretendemos demonstrar que esta via de problematização parece condizente com aspectos centrais do que o filósofo aqui estudado nos traz em seu pensamento. Assim, o presente escrito buscará demonstrar que a linguagem se estrutura enquanto conversação. Tal caminho de análise será estabelecido através das elaborações de Gadamer sobre a linguagem que podem ser encontradas tanto na parte final de *Verdade e método* quanto em escritos posteriores à sua obra máxima. Nesse sentido, partiremos da indicação do lugar da linguagem na hermenêutica gadameriana, para em seguida nos determos sobre a demonstração de que a linguagem se dá como diálogo e enquanto conversação, tendo em vista o exemplo da tradução e o mistério da compreensão humana e da comunicação. Por fim, abordaremos o que Gadamer indica como diálogo permanente tendo em vista a relação entre linguagem, finitude e tradição.

Palavras-chave: Conversação, Diálogo, Finitude, Linguagem, Tradução, Tradição.

Abstract: This article aims to address some of the indications through which Gadamer argues that language is structured through dialogue. We intend to demonstrate that this path of problematization seems consistent with central aspects of what the philosopher studied here brings to us in his thinking. Thus, this writing will seek to demonstrate that language is structured as a conversation. This path of analysis will be established through Gadamer's elaborations on language that can be found both in the final part of *Truth and Method* and in writings subsequent to his greatest work. In this sense, we will start by indicating the place of language in Gadamerian hermeneutics, and then focus on demonstrating that language occurs as dialogue and as conversation, considering the example of translation and the mystery of human understanding and communication. Finally, we will address what Gadamer indicates as a permanent dialogue considering the relationship between language, finitude and tradition.

Keywords: Conversation, Dialogue, Finitude, Language, Translation, Tradition.

INTRODUÇÃO

Logo na epígrafe da terceira parte de *Verdade e método*, onde Gadamer efetiva marcadamente o desenvolvimento da temática da linguagem, este filósofo lança mão de uma afirmação contundente atribuída a Friedrich Schleiermacher, qual seja: “*tudo o que se propõe na hermenêutica é unicamente linguagem*”. (GADAMER, 1998, p. 557). Esta menção nos remete a inequívoca percepção de que, no que se refere à hermenêutica gadameriana, a linguagem ocupa um lugar de importância central. Esta afirmação é reforçada ainda pelo que Gadamer indica em importante nota explicativa inserida por ele em *Verdade e método*. Vejamos o que esta nota nos diz: “Somente na terceira parte ocorre o que na verdade se tem sempre em vista, a expansão à linguagem e ao diálogo – e, com isso, a concepção fundamental de distância e alteridade”. (GADAMER, 1998, p. 465.) No âmbito do presente artigo, a partir do que as menções acima nos mostram, tomamos como elemento nodal a perspectiva de que a hermenêutica se desdobra enquanto linguagem e o diálogo, por sua vez, é o desde onde a linguagem se configura. Quanto a isso, observemos a passagem logo abaixo:

partimos do fato de que a hermenêutica, enquanto linguagem, se institui no diálogo, ‘isto é, a linguagem só é aquilo que é quando ela carrega tentativas de entendimento, conduzindo ao intercâmbio, à fala e contra fala. Ela não é proposição e sentença, mas é somente quando é resposta e pergunta [...] Ela conduz do monólogo ao diálogo’. (ROHDEN, 2002, p. 182).

Desse modo, tomamos como ponto de partida o entendimento de que a linguagem possui um lugar de importância incontestável nas elaborações de Gadamer. A partir desta afirmação, este escrito buscará evidenciar que há uma relação estrutural da linguagem com a dinâmica da conversação e que esta relação apresenta elementos fulcrais da hermenêutica filosófica. Nesse sentido, a abordagem que será desenvolvida aqui buscará analisar o problema da tradução e o mistério da compreensão humana e da comunicação, bem como a possibilidade de um diálogo permanente considerando a relação entre linguagem, finitude e tradição.

A LINGUAGEM COMO DIÁLOGO NA HERMENÊUTICA GADAMERIANA

No falar real ou no diálogo, e em nenhum outro lugar, a filosofia tem sua verdadeira pedra de toque, essa que é a sua, propriamente sua. (GADAMER, 2007e, p. 111). Tendo em vista o que nos traz esta citação, parece não haver dúvidas sobre o fato de que a base das reflexões de Gadamer quanto linguagem se encontra na percepção de que há uma relação estrutural entre linguagem e diálogo. Ao levarmos a sério esta indicação, podemos inferir que a linguagem pensada por Gadamer não se faz apenas como um instrumento a mão, mas é um elemento estruturante da nossa experiência compreensiva no mundo.

A linguagem não é um sistema de signos que agenciamos com o auxílio de um teclado, ao entrarmos no escritório ou na estação emissora. Isso não é a linguagem, pois não possui a infinitude do fazer que cria linguagem e experimenta mundo. Mas, embora vivamos inteiramente imersos numa língua, isso não representa nenhum relativismo, porque não existe esse exílio numa língua, nem sequer na própria língua materna. (GADAMER, 2007e, p. 268)

Desse modo, segundo Gadamer, a nossa compreensão é sempre orientada pela linguagem e pelo diálogo, não o contrário. Pois estamos, desde qualquer perspectiva, presos aos limites da língua que falamos, embora possamos, a partir deste lugar, estabelecer diálogos. Além disso, a linguagem precisa carregar, na perspectiva gadameriana, a ‘infinitude do fazer que cria linguagem e experimenta mundo’, não devendo recair na simples combinação de estruturas lógicas de signos estanques, nem tampouco no exílio anti-dialógico que pode ocorrer ao nos restringirmos a uma perspectiva única de enunciação, pois tal atitude não corrobora com o sentido de conversação¹ que a linguagem possui. Assim, a condição para que a linguagem se desdobre é que a relação junto a ela não se estabeleça de um modo metodológico que inviabilizaria a instauração de um sentido próprio que se institua no cerne da conversação e, por isso, não se resuma ao que se encontra previamente posto como sentido ou caminho a ser seguido univocamente. Segundo Gadamer, “costumamos dizer que ‘levamos’ uma conversação, mas a verdade é que, quanto mais autêntica é a conversação, menos possibilidades têm os interlocutores de ‘levá-la’ na direção que desejariam”. (GADAMER, 1998, p. 559.)

Com efeito, além de defender que a linguagem não é algo que possuímos como se possui uma ferramenta, Gadamer indica que, ao acontecer desde a conversação, a linguagem possui em sua dinâmica o fato de colocar sempre em jogo o encontro com o *outro*.

Faz parte de toda verdadeira conversação o atender realmente ao outro, deixar valer os seus pontos de vista e pôr-se em seu lugar, e talvez não no sentido que se queira entendê-lo como esta individualidade, mas sim no de que se procura entender o que diz. (GADAMER, 1998, p. 561)

E, não obstante, é através da linguagem que se faz possível o encontro compreensivo

¹ No âmbito do presente escrito, as palavras *conversação* (*Gespräch*) e *diálogo* (*Dialog*), bem como a expressão *dialógico* (*a*), terão basicamente a finalidade de acentuar a dinâmica de circularidade que deve caracterizar as práticas interativas que se dão através da linguagem. Dessa forma, no *diálogo* e na *conversação*, é preciso contornar qualquer unilateralidade ou apropriação. O uso oscilante destas noções pode causar algum desconforto ao leitor, mas o mesmo se ampara no que é indicado na seguinte passagem: “Embora Gadamer frequentemente se refira à importância do diálogo na hermenêutica, ele também fala da importância da conversa. A diferença entre diálogo e conversa é que, com o tempo, a pura informalidade do diálogo grego, como testemunhamos nos escritos de Platão, em grande parte em forma de diálogo, acaba se formalizando na dialética estruturada de pensadores posteriores como Hegel”. (LAW; KEANE, 2011, p.33. Tradução nossa). Assim, nos parece que ao evocar a *conversação*, Gadamer quer colocar em relevo o caráter, digamos, informal desde o qual o diálogo deve ganhar sentido, contornando possíveis formalizações que o desvirtuariam. Poderíamos, e seria algo absolutamente cabível, optar por um dos termos, a fim de conferir maior rigor ao trabalho, no entanto, o próprio Gadamer efetiva em seu pensamento este modo de uso, de modo que optamos por manter esta oscilação terminológica e, com isso, deixar ecoar no presente artigo a tensão no uso destas palavras.

entre seres humanos e o mundo circundante, caracterizando, desde a linguagem, a pertença entre homem e mundo. Este encontro entre o homem e o mundo se reflete no encontro do indivíduo consigo mesmo, e também no encontro com o *outro*, seja esse *outro* uma pessoa, uma obra de arte, ou um monumento arquitetônico. A referência aqui é do *outro* enquanto instância que deve ser preservada e, com isso, não ser tragada para dentro de uma lógica unilateral, onde o que é *outro* seja violentado e posto em acordo com premissas de quem tenta instituir parâmetros unívocos desde os quais, com efeito, seja possível lidar com este *outro* partindo, contudo, da supressão de suas peculiaridades em virtude da projeção pregressa que se sobrepõe e silencia a possibilidade do diálogo. Esta conceituação pregressa compõe a visão prévia e incontornável de quem dialoga. Apesar desta condição, sabemos que para levarmos a efeito o caráter positivo da circularidade trazida a nós pela hermenêutica gadameriana precisamos assumir as nossas premissas, mas jamais mantermo-nos aferrados a estas.

Doravante, ao chamar atenção para o modo desde o qual a linguagem deve ser desdobrada, Gadamer nos provoca a perceber que existem modos de lida, digamos, impróprios, desde os quais a linguagem é utilizada. Entre estes modos impróprios possuem destaque todas as condutas que inviabilizem o caráter dialógico acentuado acima. Tal inviabilidade dialógica acontece acentuadamente nos casos em que se estabelece uma relação instrumental e metodológica com a linguagem, pois nesta perspectiva o que prepondera é um olhar que enxerga signos lógicos e não palavras vivas surgidas na dinâmica da conversação. Na autenticidade da conversação desde a qual a linguagem deve acontecer, existem formas desde as quais a própria linguagem é expressa e, nesse sentido, o diálogo “[...] leva consigo sua própria verdade, isto é, ‘revela ou deixa aparecer algo que desde este momento é’”. (GADAMER, 1998, p. 559.) Curioso e digno de menção é o fato de Gadamer, logo no início de sua exposição sobre a linguagem, além de colocar como pedra de toque a noção de diálogo, ao invés de buscar conceituações que pudessem definir o que seja a linguagem, o filósofo se empenha na utilização de exemplos para expressar este eixo do seu pensamento. Nesta escolha, Gadamer demonstra que o que está em jogo é expor as questões de um modo tal que não precisem ser alçadas a uma supremacia enunciativa que se imponha ao que é experienciado, mas que possam contribuir para a intensificação do sentido dialógico e compreensivo da nossa existência. Assim, Gadamer nos convida a perceber que toda conceituação aparentemente definidora das experiências emerge das situações reais, não se fazendo como entidades supramundanas ou, de outro modo, como estabelecidas em determinadas épocas e, no entanto, alçadas a uma posição de autoridade que transcende - com traços impositivos - o contexto desde o qual foi efetivada a sua enunciação.

O EXEMPLO DA TRADUÇÃO: O MISTÉRIO DA COMPREENSÃO HUMANA E DA COMUNICAÇÃO

Gadamer lança mão do exemplo da tradução para que seja possível tomarmos consciência de que a linguisticidade (*Sprachlichkeit*) é sempre o meio desde o qual se faz possível a elaboração de acordos entre o tradutor e o autor, bem como deve ocorrer entre o intérprete e aquilo que for objeto de interpretação e, do mesmo modo, entre os componentes de um diálogo, como veremos a seguir. No caso da tradução, isso ocorre apesar de, segundo Gadamer, a tradução não ser um caso corriqueiro de conversação, pelo contrário, é importante ter em vista que a necessidade de tradução pode se fazer como um empecilho para a conversação.

Neste caso o acordo não se dá realmente entre os companheiros de diálogo, mas entre os intérpretes, que estão realmente capacitados para se encontrarem realmente num mundo comum de compreensão. (É sabido que não há nada mais difícil do que um diálogo em duas línguas diferentes, em que um usa uma língua, o outro, outra, visto que cada um dos dois entende a outra, mas sem saber falá-la. (GADAMER, 1998, p. 560).

Na construção de seu argumento, Gadamer indica que entender uma língua estrangeira é muito mais do que decodificar signos lógicos que, de certo, fazem parte da construção e consequente enunciação das palavras. Conhecer uma língua é justamente não necessitar de tradução para compreender o que é enunciado. É possuir, portanto, uma fluidez que não demande nenhum tipo de tradução, escrita ou mental, de modo que a linguisticidade possa aparecer em seu processo contextual de significação. “Compreender uma língua não é, por si mesmo, nenhum compreender real, e não encerra nenhum processo interpretativo, mas é uma realização vital”. (GADAMER, 1998, p. 561). No entanto, Gadamer mostra que não devemos abandonar por completo a tarefa de estabelecermos uma relação compreensiva com uma língua distinta daquela que temos como língua mãe. Pois

quanto mais dominamos a língua, tanto menos se dá esse olhar paralelo dirigido a própria língua. E, uma vez que jamais conseguimos dominar totalmente uma língua estrangeira, sempre experimentaremos algo desse olhar paralelo. Mesmo assim, trata-se já de uma linguagem, mesmo que balbuciente, que como todo autêntico balbucio representa o estancar de uma vontade de dizer, estando aberta assim para uma possibilidade de expressão infinita. (GADAMER, 2007e, p. 269).

Se, de saída, a passagem acima nos convida a um esforço de aproximação junto a compreensão de línguas distintas daquela que falamos, por outro lado, Gadamer acentua a impossibilidade de que tenhamos domínio total destas línguas e, portanto, jamais deixamos de ter quanto a elas um olhar paralelo que parece não aderir plenamente ao jogo de sentido vigente em uma língua estranha à nossa. Contudo, mesmo diante desta dificuldade, é possível, ainda que de modo balbuciente, estancar a vontade de dizer e, com isso, adentrar em diálogos que não sejam pautados por elementos familiares da linguagem imediata. Com isso, Gadamer busca indicar que o problema hermenêutico não se mostra propriamente circunscrito no uso técnico de uma língua, todavia, aparece a partir de uma adequada vinculação que se expressa no acordo sobre o assunto desde o qual as palavras aparecem em seu sentido efetivo. Com efeito, os diálogos precisam ter como pressuposto os possíveis acordos entre os falantes, o entendimento recíproco da língua falada.² Entrementes, é preciso que saibamos que toda tradução é uma interpretação, como indica

2 Esta colocação suscita uma questão que precisamos responder, mesmo que em poucas palavras. Como podemos estabelecer um efetivo diálogo com a obra gadameriana sem que, no entanto, possamos estar de fato conectados expressamente com o sentido do dizer do próprio filósofo em língua alemã? Este é o desafio de quase toda a filosofia acadêmica brasileira que, não obstante, se debruça sobre pensadores europeus cuja língua materna não é o português. De modo que, como o próprio Gadamer afirma, ao defender o valor da tradição, buscamos, ao assumirmos este desafio, nos colocarmos tanto quanto possível no âmbito dialógico que perpassa o todo da história

Gadamer em diversos pontos de sua trajetória de pensamento, como no trecho que temos logo abaixo:

Como toda interpretação, a tradução implica uma reiluminação. Quem traduz tem de assumir a responsabilidade dessa reiluminação. Evidentemente, não pode deixar em aberto nada que para ele mesmo seja obscuro. Tem de conhecer nuances. (GADAMER, 1998, p. 562).

Tendo, portanto, esta prerrogativa de ser sempre interpretação, a tradução precisa, ser efetivada a partir da assunção da tarefa do tradutor de traduzir de tal modo que o que o original traz possa reluzir com maior clareza e fluência do que o original. Contudo, é preciso que percebamos que, por melhor que seja a tradução, ela nem sempre é capaz de retomar adequadamente o que é dito no original, nem sempre consegue expor “[...] alguns dos sobretons que vibravam junto ao original”. (GADAMER, 1998, p. 562). Todavia, mesmo diante desta dificuldade, Gadamer não deixa de indicar possibilidades de que a obra original ganhe um sentido ainda mais magistral e ampliado. Nesses casos, Gadamer enfatiza que o que ocorre é uma verdadeira *recriação*, pois não se reproduz o que foi primordialmente criado, o que, no entanto, não parece sequer uma tarefa plenamente possível. Para encaminhar esta reflexão, Gadamer recorre ao que considera um bom exemplo de recriação ao se referir à tradução (recriação) efetivada pelo poeta Stefan George para *As Flores do mal* de Baudelaire. Nesse caso, segundo Gadamer, a obra original parece “respirar uma estranha e nova saúde”. (GADAMER, 1998, p. 563). O autor de *Verdade e método* faz questão de indicar que poucos são os casos onde isso ocorre, porque a tarefa do tradutor é fazer valer no que é traduzido o estranho e adverso em sua estranheza e adversidade, buscando não suprimir tais características e, com isso, torná-las comuns à sua visão prévia. Portanto, cabe ao tradutor não limitar o que pode aparecer na tradução aos seus próprios pré-conceitos (*Vorurteil*). Com efeito, segundo Gadamer,

o processo de tradução engloba no fundo todo o mistério da compreensão humana do mundo e da comunicação social. Traduzir representa uma unidade indissolúvel de antecipação implícita de pretensão antecipada do sentido como um todo, e a fixação explícita do que assim se antecipou. (GADAMER, 2007e, p. 241).

Esta passagem nos fornece algumas questões que merecem ser comentadas antes de prosseguirmos. A referida ‘pretensão antecipada’ precisa estar prevista, pois não podemos deixar

da filosofia. Mesmo que, no entanto, o façamos desde os nossos próprios pré-juízos que, de certo, são traços de nosso horizonte finito que inclui a língua que falamos. No entanto, tendo em vista que o diálogo, quando bem direcionado, se desdobra ao modo de uma fusão de horizontes, e que na interpretação cada um carrega em si traços dialógicos objetivamente circunscritos, temos que o nosso esforço encontra amparo nas proposições da hermenêutica filosófica gadameriana, pois carrega traços do que todo intérprete deve assumir como parte do exercício interpretativo. Desse modo, segundo nos parece, acabamos efetivando uma interpretação da tradução/interpretação, o que tentamos complementar com incursões a termos na língua materna de Gadamer.

de notar que na estrutura de *Verdade e método* a questão dos pré-conceitos aparece de modo anterior em relação à linguagem, o que não ocorre aqui, pois pretendemos desdobrar dentro de certos limites a relação estruturante entre diálogo e linguagem. Contudo, é preciso que deixemos claro que em toda interpretação decorrente de uma tradução ou de qualquer outra atividade concernente à nossa compreensão de mundo, acontece uma antecipação, um primeiro olhar que nos guia até que, certamente, este olhar inicial se mostre insuficiente e, com isso, passe a não corresponder ao que o próprio objeto da interpretação mostra. Decorre daí que o objeto da interpretação ou aquele com quem dialogamos possa, ao não se enquadrar nessa visão prévia, dizer alguma coisa. No entanto, na passagem acima, Gadamer afirma que a tradução se faz como a fixação desta primeira visada, o que nos parece problemático, pois partindo do que vimos até aqui, podemos supor como algo cabível que o que se fixa na tradução mantenha o sentido da linguisticidade (*Sprachlichkeit*). Como isso seria possível na prevalência dos pré-conceitos (*Vorurteil*)?

Escrita é auto alheamento. Sua superação, a leitura do texto, é, pois, a mais elevada tarefa da compreensão. Inclusive no que se refere ao simples inventário dos signos de uma inscrição, somente é possível vê-los e articulá-los corretamente quando se está em condições de retransformar o texto em linguagem. (GADAMER, 1998, p. 569).

Ainda sobre a mesma questão, Gadamer afirma que,

Na escrita, a linguagem chega à sua verdadeira espiritualidade, pois, face à tradição escrita, a consciência compreensiva alcançou sua plena soberania. Em seu ser, já não depende de nada. Assim, a consciência leitora se encontra na posse potencial de sua história. (GADAMER, 2007e, p. 569).

Portanto, a resposta que Gadamer nos fornece quanto à fixação linguística na tradução em face da natureza dialógica da linguagem, decorre do resgate da atividade de leitura como efetivação da continuidade do sentido do que foi expresso em palavras escritas. Nesse sentido, podemos afirmar que a tradição filosófica se caracteriza pela linguisticidade e, na forma escrita, ganha seu significado ao passo que, na leitura, esse significado repercute na superação do texto escrito. Com efeito, a palavra escrita se mostra como um convite à efetivação do diálogo que institui a linguagem na interpretação, de modo que, na palavra falada, acontece algo bastante distinto. “É assombroso até que ponto a palavra falada se interpreta a si mesma, pelo modo de falar, o tom, a cadência, etc., assim como pelas circunstâncias nas quais se fala”. (GADAMER, 2007e, p. 573). Estes elementos demonstram que a palavra falada possui na sua enunciação uma estrutura de sentido que oferece caminhos para que seja assimilada de modo menos desafiador, tendo em vista que a palavra escrita demanda estratégias e cuidados para que, na interpretação, não seja exercida uma projeção impositiva que inviabilize a efetivação do diálogo.

Mesmo que a linguagem possa ser codificada e encontrar uma relativa fixação no dicionário, na gramática, na literatura, sua vitalidade própria, seu amadurecimento e renovação, sua deterioração e depuração até as elevadas formas estilísticas da arte literária, tudo isso vive do intercâmbio vivo entre os seus interlocutores. A linguagem se dá no diálogo. (GADAMER, 2007e, p. 243).

Portanto, retomando o que foi enunciado acima, é no diálogo que a linguagem se dá, e esta afirmação se estende inclusive às situações onde as palavras enunciadas parecem um tanto desconectadas de uma conversação, isso ocorre devido ao fato de terem recebido um sentido aparentemente fixo. Daí os exemplos do dicionário, da gramática e da literatura. É na conversação, na fala e na escuta recíprocas que a linguagem se faz linguagem.

Entrementes, Gadamer busca, com o exemplo da tradução, demonstrar as dificuldades relativas à superação das distâncias entre horizontes que podem, contudo, ser claramente percebidas nos casos em que há diferenças entre as línguas da obra interpretada e a do intérprete. Com efeito, no pensamento de Gadamer vemos que é através da conversação que se torna possível encontrar acordos que contornem ou amenizem apropriações unilaterais. Não se trata, portanto, de desconsiderar todos os modos de apropriação incipientes que podem corroborar com a circularidade da compreensão, pois só é possível estabelecer os primeiros movimentos junto ao que se quer interpretar a partir das noções prévias que nos orientam ao fornecerem um sentido de entendimento, de captação e até de apropriação. Entretanto, este ímpeto precisa e pode ser contido, desde que consigamos dar ouvidos ao que interage dialogicamente conosco. Assim, ao fazer prevalecer a reciprocidade interativa, a “tarefa de reprodução, própria do tradutor, não se distingue qualitativamente, mas somente gradualmente da tarefa hermenêutica geral que qualquer texto coloca”. (GADAMER, 1998, p. 564).

É nessa perspectiva que Gadamer indica em 1989 que: *Ler é como traduzir*. Na medida em que afirma ironicamente junto a Benedito Croce que “*traduttore-traditore*”. Com esta expressão Gadamer indica que toda leitura é uma forma de tradução, além de deixar claro que tanto na leitura quanto na tradução vigora um sentido dialógico desde o qual a linguagem vai sendo tecida de maneira infinita, sempre projetada para novos diálogos. Ademais, fica claro que manter uma fidelidade inerte quanto ao que se interpreta é uma tarefa impossível, pois sempre há uma “traição” quanto ao original quando interpretamos/traduzimos algo. Assim, estamos legitimamente livres para falarmos de um diálogo ou *conversação hermenêutica*.

Segue-se daí, que a conversação hermenêutica tem de elaborar uma linguagem comum, em condição de igualdade com a conversação real, e que esta elaboração de uma linguagem comum tampouco consistirá na preparação de um instrumento com vistas ao acordo, mas que, tal como na conversação, coincide com a realização mesma do compreender, do chegar a um acordo. (GADAMER, 1998, p. 564).

Com efeito, na hermenêutica filosófica, existe a pressuposição de que o que é interpretado ou traduzido não pode ser tomado desde um ponto de vista fixo, nem, tampouco,

deve ser buscado no que se interpreta um outro ponto de vista fixo a ser decifrado na medida em que o intérprete encontre a lógica desde a qual se estabeleceu a gênese de um texto. Isso não é, de fato, o que propõe Gadamer, tendo em vista que, em sua perspectiva de pensamento, a interação entre intérprete (tradutor) e objeto interpretado não pode se dar de modo que prevaleça uma apropriação unilateral permanente, pois entre ambos deve se estabelecer, tal como deve ser em todas as nossas relações imediatas e vitais, um diálogo permanente.

O DIÁLOGO PERMANENTE: A RELAÇÃO ENTRE LINGUAGEM, FINITUDE e TRADIÇÃO

Na abordagem sobre a tradição e a história da filosofia que ocorrem na segunda parte de *Verdade e método*, Gadamer demonstra que a fusão de horizontes perfaz uma noção fundamental da hermenêutica filosófica. Esta perspectiva é retomada na análise sobre a linguagem como conversação: “[...] podemos reconhecer nisso a *forma de realização da conversação*, na qual um tema chega à sua expressão, não na qualidade de coisa minha ou de meu autor, mas na coisa comum a ambos”. (GADAMER, 1997, p. 566).

Na configuração desta comum-unidade, a linguagem pode se desdobrar como diálogo e encontra condições para que não seja apreendida ou tornada ferramenta técnica de uso em função deste ou daquele interesse. Para nos encaminharmos para os últimos movimentos de pensamento propostos neste artigo, vejamos uma passagem bastante elucidativa de um dos escritos de Gadamer:

[...] a linguagem é o medium universal em que se realiza a própria compreensão. A forma de realização da compreensão é a interpretação. Essa constatação não quer dizer que não exista o problema particular da expressão. A diferença entre a linguagem de um texto e a de seu intérprete, ou o abismo que separa o tradutor de seu original, não são, de modo algum, questão secundária. Bem pelo contrário, os problemas da expressão linguística já são, na realidade, problemas de compreensão. Todo compreender é interpretar, e todo interpretar se desenvolve no médium de uma linguagem que pretende deixar falar o objeto e é, ao mesmo tempo, a linguagem própria de seu intérprete. (GADAMER, 1998, p. 566-567)

A passagem supracitada parece demonstrar que - para além do que já abordamos e também se evidencia na mesma - os partícipes do diálogo devem se fazer ouvir na interpretação, pois o intérprete sempre se coloca desde sua própria “linguagem” e, todavia, não deve deixar de se abrir a ouvir o que aquele ou aquilo com que dialoga na interpretação diz. Em diversos momentos de *Verdade e método*, assim como em outras obras, Gadamer afirma que esta atitude de não se sobrepujar ao que é interpretado e, com isso, deixar que o objeto da interpretação ou o antagonista em um diálogo digam alguma coisa não é, de certo, uma atitude heroica, pois é o que sempre acontece na interpretação enquanto tal. Apesar disso, existem casos em que a perspectiva unilateral de interpretação do intérprete o coloca como surdo e, com isso, a voz do que está

interpretando ou daquele com quem dialoga é emudecida. Com efeito, no pensamento gadameriano, ao assumir o caráter de linguisticidade (*Sprachlichkeit*) da linguagem como diálogo, abre-se a possibilidade de efetivação da “[...] *concreção da consciência da história efetual*”. (GADAMER, 1998, p. 567).

Nessa perspectiva, torna-se viável a efetivação de um acordo com a tradição, de modo que, ao invés de a tradição se constituir como um passado inerte a ser acessado e enquadrado nas premissas de quem a acessa, pode seguir repercutindo. Isso ocorre apesar de vermos que, em certos casos, muito do que é anterior acaba deixado para trás e é visto como superado. Todavia, Gadamer atribui muita importância ao fato de podermos assumir a relevância fundamental do que nos antecedeu e, com isso, vermos que as concreções de sentido efetivadas em cada época não devem ser absolutizadas em seu arco de abrangência e relevância, embora mantenham sua validade histórica.

Segundo Gadamer, existe uma dimensão do diálogo desde a qual a linguagem é estabelecida que, contudo, precisa estar efetivamente demonstrada. Trata-se do diálogo interno consigo mesmo que todo intérprete realiza, um diálogo interno que se desenrola conosco e, não obstante, direciona a antecipação, os pré-juízos que todos carregamos e expressamos nos diálogos dos quais participamos. No processo de interpretação, o intérprete que todos somos precisa ter em conta que a língua desde a qual a fala se origina é, em certo sentido, *infinita*, mas carrega os traços da *finitude* de quem a fala. E, no entanto, o fato de constatarmos que existe uma infinidade de línguas não deve nos levar a considerar que, por isso, a estrutura dialógica da linguagem se encontraria ameaçada. Com efeito, a infinidade de línguas nos mostra, no entanto, os limites finitos que caracterizam a nossa existência e, com efeito, marcam a nossa relação compreensiva com o mundo. Esta finitude não deve ser tomada como traço de cisão no processo que delineamos até aqui.

O contrário é o verdadeiro. É exatamente no caminho que passa pela finitude, pela particularidade de nosso ser, visível também na diversidade das línguas, que se abre o diálogo infinito em direção à verdade que somos todos nós”. (GADAMER, 2007e, p. 269).

E, não obstante, a finitude é uma marca incontornável do processo interpretativo e através desta característica o diálogo onde a linguagem vigora nos coloca diante do que somos, desde a alteridade do diálogo que nos provoca e desafia diante da escuta do outro. Gadamer afirma que “o que constitui uma autêntica associação entre as pessoas é o fato de cada um ser primeiramente uma espécie de círculo de linguagem para si”. (GADAMER, 2007e, p. 269). A partir desta afirmação, vemos que os círculos podem interagir e até mesmo se fundirem através do *médium* que é a linguagem. Dessa fusão eminente, o que permanece é, de fato, a linguagem. Isso acontece através do “seu vocabulário e gramática, como antes e agora, e jamais sem a infinidade interna do diálogo que está em curso entre o que fala e seu interlocutor”. (GADAMER, 2007e, p. 269). A partir da hermenêutica filosófica vemos que, não obstante, na criação da linguagem todo partícipe deve esforçar-se na concepção de uma linguagem comum a todos os que fazem parte do diálogo. Uma das tarefas assumidas por Gadamer em seu pensamento é deixar isso claro, pois precisamos, invariavelmente, buscar palavras desde as quais possamos ir ao encontro do *outro*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com efeito, Gadamer entende a dimensão hermenêutica como infinita, e esta dimensão decorre da nossa assunção de que o diálogo é o modo de efetivação do *médium* que a linguagem é, tendo em vista que, ao nos disponibilizarmos para esta característica, não podemos nos resguardarmos frente aos limites de nosso conforto diante do habitual e familiar. É preciso nos arriscarmos para além daquilo que nos constitui de imediato para que, com isso, permitamos a efetiva repercussão da linguisticidade da linguagem através das diversas instâncias de diálogo que existem.

Entrementes, os elementos que temos até aqui permitem que possamos afirmar que a relação entre a linguagem e o pensamento é constitutiva, tendo em vista que não parece possível pensar sem o uso imediato da linguagem. Nesse sentido, corroboramos com a afirmação de Rohden que diz

só é possível filosofar na e por meio da linguagem cujo emprego ‘não é de modo algum como o uso de algo. Vivemos em uma linguagem como em um elemento, como o peixe na água. No contato em forma de linguagem e em tudo que chamamos de diálogo, nós procuramos as palavras. (ROHDEN, 2002. P. 180).

Sem a linguagem, toda e qualquer enunciação sobre o que nos circunda se converteria em uma tarefa inviável. A imagem do ‘peixe na água’ suscitada acima é de extrema felicidade, pois nos convida a percebermos o quanto estamos profundamente imersos na linguagem e, a partir desta constatação, procuramos as palavras em nossas interações que se dão pela linguagem que é sempre desdobrada no diálogo. Muitas vezes esta procura se torna tão automatizada que nem nos damos conta de que a efetivamos, ou em outras ocasiões as palavras parecem surgir de modo tão natural e fluido que de fato parecem não suscitar esforço, como em algumas expressões poéticas. Assim, vemos que o diálogo não permite que nos preservemos e, com isso, mantenhamos a integridade de uma posição prévia que nos oriente. “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”. (GADAMER, 2007e, p. 247) Nesse sentido, a força do diálogo transforma o que somos a tal ponto que podemos dizer que onde o diálogo foi exitoso “[...] ficou algo para nós e em nós que nos transformou”. (GADAMER, 2007e, p. 247). Na demonstração desse sentido transformador do diálogo, Gadamer enxerga semelhanças quanto ao que ocorre na amizade, pois quando o diálogo se desenvolve efetivamente desde a alteridade, é possível que se ria ou chore junto, partilhando de uma espécie de entendimento tácito que transcende a necessidade de sobreposição. Esta é uma forma de “[...] comunhão onde cada qual continua sendo o mesmo para o outro porque ambos encontram o outro e encontram a si mesmos no outro”. (GADAMER, 2007e, p. 247).

A linguagem se realiza como diálogo e, nesse sentido, como uma unidade de sentido construída a partir de palavras e, não obstante, de respostas postas em um contexto de pergunta ao qual as enunciações acabam correspondendo. Dessa forma, “Com o aprofundamento do diálogo estamos no núcleo da explicitação da hermenêutica filosófica”. (ROHDEN, 2002, p.

182). É preciso, contudo, que lembremos do fato de que o diálogo que a linguagem é não é algo que possa ser apartado ou anexado ao ser humano, pois se trata de uma parte do que o ser humano é. Além disso, não podemos perder de vista que todo esforço desde o qual Gadamer estabeleceu o seu pensamento decorre da concepção de que a filosofia, a partir da linguagem entendida como diálogo, só pode se efetivar através da consideração do *outro* como quem tem sempre o que dizer e, por isso, não deve ser emudecido.

REFERÊNCIAS

GADAMER, H-G. **A atualidade do belo**. A arte como jogo, símbolo e festa. Trad. Celeste Aida Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro – 1985.

GADAMER, H-G. **Hermenêutica da obra de arte**. Seleção e tradução de Marco Antônio Casanova. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

GADAMER, H-G. **Hermenêutica de la Modernidad**. Conversaciones com Silvio Vietta. Traducción de Luciano Elizaincín-Arrarás. Madrid: Editorial Trotta, 2004

GADAMER, H-G. **Hermenêutica em retrospectiva** - vol. II - A virada hermenêutica. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007b.

GADAMER, H-G. **Hermenêutica em retrospectiva** vol. - III – Hermenêutica e a filosofia prática. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007c.

GADAMER, H-G. FRUCHON, P. **O problema da consciência histórica**. Tradução de Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1998.

GADAMER, H-G. **Verdade e método**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes 1997, 2 edição.

GADAMER, H-G. **Verdade e método II**: complementos e índice; Tradução de Enio Paulo Giachini; revisão de Marcia Sá Cavalcante Schuback. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2007e.

GADAMER, H-G. **Verdad y método I**. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Tradujeron Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. 6. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996.

GADAMER, H-G. KEANE, N. **The Gadamer dictionary**. London and New York: Continuum, 2011.

DOI: [10.25244/tf.v16i2.6154](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.6154)

Diálogo e linguagem na hermenêutica filosófica

GAMA, Weksley

ROHDEN, L.; **Hermenêutica filosófica**: Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem. Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. 2002.

LINGUAGEM, COMPREENSÃO E MUNDANIDADE EM GADAMER

[Language, understanding, and worldliness in Gadamer]

Tomás Jobin Coutinho Lopes

tomasjobin@bol.com.br

<https://orcid.org/0000-0001-5359-3995>

Doutorando e Mestre em Filosofia (Ética e Epistemologia) pela Universidade Federal do Piauí - UFPI; Pós-graduado em Direito Público (Administrativo, Constitucional e Tributário); Graduado em Direito pela Universidade Estadual do Piauí - UESPI; Professor de Direito na Escola Superior de Advocacia do Piauí (ESAPI) 2022.2

Ícaro Miguel Ibiapina Machado

icaro_machado@live.com

<https://orcid.org/0000-0003-1759-2930>

Possui mestrado em Filosofia, com ênfase em Epistemologia e Filosofia da Linguagem, pelo Programa de Pós-Graduação em Ética e Epistemologia da Universidade Federal do Piauí. Além disso, é doutor em Filosofia, na área de concentração em Epistemologia e Lógica, pela Universidade Federal de Santa Catarina.

DOI: [10.25244/tf.v16i2.5722](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.5722)

Recebido em: 24 de janeiro de 2024. Aprovado em: 24 de setembro de 2024

Caicó, ano 16, n. 2, 2023, p. 41-55
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v16i2.5722](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.5722)
Dossiê Gadamer



Resumo: O presente ensaio tem como objetivo explicitar o conceito de linguagem na hermenêutica de Gadamer. Pretende-se evidenciar, em linhas gerais, como a perspectiva gadameriana acerca da linguagem está atrelada a uma concepção de hermenêutica fiel à historicidade de nosso ser-no-mundo. Assim, pretende-se elucidar o aspecto universal, especulativo e ontológico da linguagem proposto por Gadamer.

Palavras-chave: Linguagem. Hermenêutica. Compreensão.

Abstract: The present essay aims to explain the concept of language in Gadamer's hermeneutics. We will try to elucidate in general lines how the Gadamerian perspective concerning language is connected with a conception of hermeneutics anchored in historicity of our being in their world. Thus we will try to elucidate the universal, speculative and ontological aspect of language proposed by Gadamer.

Keywords: Language. Hermeneutics. Understanding.

INTRODUÇÃO

Verdade e Método, a obra principal de Hans-Georg Gadamer, é subdividida em três partes, que tematizam três formas de pensar a verdade e de demonstrar três âmbitos nos quais é possível perceber um conceito de verdade ampliativo, que não se restringe ao mero resultado de um procedimento metodológico. Nessa estrutura da obra gadameriana a linguagem é tematizada na terceira parte, quando já haviam sido elaborados os traços fundamentais de uma experiência hermenêutica na obra de arte e, posteriormente, ressaltado o aspecto hermenêutico fundamental da compreensão/aplicação nos textos históricos. Nesse sentido, a linguagem, no projeto de Gadamer, aparece como culminação da universalidade da hermenêutica, atrelada a uma concepção ontológica de compreensão.

Assim, ressaltam-se no presente ensaio as linhas gerais da concepção gadameriana acerca da linguagem, que se relaciona com as outras partes de seu projeto hermenêutico, mas também com o tratamento que a tradição filosófica precedente deu a este fenômeno.

1 NATURALISMO VERSUS CONVENCIONALISMO: A PERSPECTIVA DE GADAMER ACERCA DO DIÁLOGO PLATÔNICO CRÁTILLO

Gadamer retoma a celeuma desenvolvida no diálogo platônico Crátilo para ressaltar a forma inaugural do pensamento acerca do relacionamento entre palavra e coisa, o que posteriormente iria produzir implicações para as reflexões da filosofia da linguagem. As duas teses contrapostas no Crátilo são como dois extremos, cada um com suas virtudes e limites. A tese convencionalista postula que a convenção e o uso é que determinam o ato de nomear.

A tese contrária, por seu turno, postula que as palavras expressam a “natureza” ou a essência das coisas. Sócrates aparece no diálogo como um mediador, apontando as fragilidades das duas teses, mas pendendo mais para o lado naturalista, pois considerava que existiam essências naturais das coisas, e que as palavras teriam um caráter instrumental no ato de nomear.

Na interpretação de Gadamer, Platão demonstra a fragilidade das duas teses e conclui o diálogo em aporia, com o intuito de fortalecer a sua posição idealista, na qual as palavras nunca serão adequadas para expressar uma verdade objetiva, como afirma o autor:

Platão pretende mostrar que na pretensão de correção da linguagem (*orthotés tón onomatón*) não se pode alcançar nenhuma verdade objetiva (*alêtheia tón ontón*) e que se deve conhecer o ente sem as palavras (*aneu tón onomatón*) só a partir de si mesmo (*auta ex eautón*). (GADAMER, 2012, p. 526)

Esta posição platônica tem como objetivo evitar uma “tecnificação demoníaca na arte da argumentação sofisticada” (GADAMER, 2012, p. 526) e, portanto, o verdadeiro diálogo, aquele no qual ocorre o pensamento puro dos entes, em Platão, seria silencioso, pois seria um “diálogo da alma consigo mesma” (GADAMER, 2012, p. 526). Diz Gadamer:

Percebe-se que o verdadeiro paradigma do noético *não é a palavra, mas o número*, cuja designação é uma pura convenção e cuja exatidão consiste em que cada número se define por sua posição na série. Uma pura configuração da inteligibilidade, portanto, um *ens rationes*, não no sentido de uma restrição de validade ontológica, mas sua perfeita racionalidade. (GADAMER, 2012, p. 533)

Fica ressaltado assim um caráter instrumental e degradado da linguagem no pensamento grego antigo, no sentido de que a palavra não é o paradigma adequado de expressão da inteligibilidade das coisas, mas sim o número.

2 LINGUAGEM E O VERBO: A DOCTRINA DA TRINDADE COMO O MODO DE EXPLICITAR A RELAÇÃO ENTRE A PALAVRA E AS COISAS

Para Gadamer, a doutrina teológica cristã da trindade desenvolvida por Santo Agostinho e São Tomás de Aquino expressou o verdadeiro ser da linguagem de maneira mais adequada do que a teoria platônica das ideias. Ele defende que a ideia de encarnação, do verbo que se fez carne, consegue definir de maneira mais apropriada a relação entre palavra e coisa. A unidade entre Deus Pai e Deus Filho, o evento da redenção, retiram o fenômeno da linguagem de sua imersão na idealidade do sentido. Assim, a palavra é apresentada como puro evento.

Aqui é possível perceber uma maneira de conceber a unidade e a multiplicidade de uma forma condizente com a linguisticidade do compreender do modo como ela é exposta por Gadamer. É que com a encarnação o mesmo Deus adquire humanidade, sem deixar de ser Deus, há uma identidade, mesmo no diverso, uma verdadeira unidade do que é comum, como afirma Richard Palmer:

Para esclarecer a estreita relação da palavra, do pensamento e da fala, Gadamer refere-se à doutrina da Encarnação: A unidade intrínseca do pensamento e da fala que corresponde ao mistério trinitário da Encarnação (O verbo já era verbo mesmo antes de se fazer carne) inclui a ideia de que a palavra interna do espírito *não se forma por meio de um acto reflexivo*. Alguém que se exprime está já a exprimir aquilo que pensa. (PALMER, 2015, p. 206)

Existe, assim, uma estrutura pré-reflexiva do falar, uma condição anterior aos processos de diferenciação e conversação, que ocorrem em qualquer ato de nomear, e que não foram suficientemente descritos a partir da doutrina platônica das ideias, mas que pode ser desenvolvida a partir da doutrina cristã da trindade. Também fica evidente, a partir desta perspectiva teológica, a possibilidade da diferenciação de sentidos, sem que isto conduza a uma arbitrariedade das palavras, pois o verdadeiro ser da linguagem reside no diálogo, numa conversação aberta, que permite a multiplicidade de sentidos a partir do uso dos signos, da mesma forma como o Deus pai, que é uno e eterno, pode se diferenciar na carne, mesmo permanecendo como sendo o mesmo Deus.

Contudo, alguns movimentos fundamentais na história do pensamento ocidental proporcionaram o questionamento dos fundamentos desta proposta teológica acerca do relacionamento da palavra com as coisas. O primeiro movimento foi realizado por Lutero, quando questionou as bases da dogmática da Igreja Católica e propôs a possibilidade de interpretação das Sagradas escrituras sem a tutela da Igreja romana. Este movimento trouxe implicações tanto para a doutrina da trindade, quanto para a interpretação em geral da Bíblia, a partir do esforço de traduzir escritos em latim e grego para as línguas nacionais. O protestantismo constitui-se assim como a “pré-história da hermenêutica romântica” (GADAMER, 2012, p. 241), pois redescobriu problemas específicos da hermenêutica bíblica, ou exegese das escrituras.

Os outros movimentos complementares entre si e que vão na raiz de todo o empreendimento metafísico e teológico da filosofia ocidental, são o secularismo e a filosofia do sujeito.

O secularismo moderno se constitui como uma contraposição à ideia de uma ordem eterna que influi e descreve os movimentos finitos da realidade terrena. O modelo da trindade, que seria, para Gadamer, mais adequado do que o modelo platônico para descrever uma possibilidade de unidade na multiplicidade, se esgota diante da necessidade de uma fundamentação não teológica da realidade, com reflexos na filosofia e na hermenêutica, como afirma Manfredo de Oliveira:

a unidade da coisa e da alma foi criada para coincidir com os entes, assim a coisa foi criada verdadeira, isto é, cognoscível. A criação consiste precisamente em deixar ser esta coincidência. Para Gadamer, semelhante fundamentação teológica da correspondência não encontra mais espaço no pensamento secularizado, porém a tarefa articulada pela metafísica clássica continua de pé. A partir da reviravolta hermenêutica, isto é, histórica, do pensamento a pergunta que se põe é então: há possibilidades finitas para pensar essa correspondência? (OLIVEIRA, 1996, p. 246-247)

A partir da filosofia da consciência, por seu turno, concebe-se o ideal de uma “transparência plena do sujeito” (OLIVEIRA, 1996, p. 229). De acordo com esta ideia de um sujeito isolado, separado da história, a filosofia ganha um novo ponto de referência, no qual a questão do conhecimento dos entes do mundo está condicionada e atrelada às condições *a priori* de

cognoscibilidade do sujeito. Assim, não é mais possível pensar em essências das coisas mesmas, ou numa realidade ideal, na medida em que o pensamento reside em condições transcendentais de representação dos objetos da realidade.

3 CONSIDERAÇÕES ACERCA DA VIRADA LINGUÍSTICA

Outro movimento fundamental da história da filosofia e que se relaciona com a descrição de Gadamer acerca da linguagem foi denominado como virada linguística. A virada linguística é comumente definida como um grande desenvolvimento na filosofia ocidental durante o início do século XX, cuja característica fundamental é a mudança do foco da filosofia para questões sobre aspectos da linguagem, sua relação com os seus praticantes e o mundo.

Uma maneira de tentar compreender a virada linguística, enquanto um movimento intelectual, entendido de maneira sistemática, é nos voltar para suas origens. Nesse sentido, Richard Rorty credits a Gustav Bergmann (1960), em sua resenha (intitulada *Strawson's Ontology*) do livro *Individuals* de Strawson, como o primeiro a cunhar o termo “virada linguística”. Bergmann acreditava que tal movimento era, na realidade, fundamentalmente, duas apostas metodológicas distintas. Por um lado, teríamos os chamados “filósofos da linguagem cotidiana” (representados por Strawson, na visão de Bergmann) e, por outro, os “filósofos da linguagem ideal” (que Bergmann incluiria a si próprio).

Bergmann (1960) acreditava que se tratavam, na realidade, de dois projetos bastantes distintos de Filosofia. Embora ambos centrados na linguagem, eles divergiam fundamentalmente sobre qual linguagem figurava em tal lugar de importância. Por um lado, tinha-se a preferência por abordar a linguagem comum em sua forma cotidiana e natural (filósofos da linguagem ordinária) *versus* a proposição de uma linguagem idealizada, formal e precisa para fins filosóficos (filósofos da linguagem ideal). Cada grupo acreditaria que sua abordagem seria mais eficaz para lidar com os desafios filosóficos e a compreensão da natureza do mundo.

O segundo tipo de abordagem foi iniciado pelo primeiro Wittgenstein (principalmente em *Tractatus Logico-Philosophicus*) mas estendida (embora já modificada em alguns aspectos fundamentais) por seu professor, Bertrand Russell. Como indicado, os autores da primeira linhagem têm como atitude comum não se concentrarem na linguagem comum, mas concordavam sobre a importância de linguagem formais para tais expressões naturais e colocavam-no como elemento central de suas filosofias. Daí serem conhecidos como “filósofos da linguagem ideal”.

Esta proposta, embora concentrando-se, em grande medida, em elementos linguísticos, tem, como pressuposto inicial, algumas observações de ordem metafísica, em particular, a respeito da estrutura e natureza do mundo existente.

Ambos, Wittgenstein e Russell, acreditavam que o mundo era exhaustivamente composto por fatos atômicos. Tais elementos nada mais seriam que objetos exibindo uma determinada propriedade ou dois ou mais objetos estando numa relação. Nesse sentido, tais itens nada mais

eram que complexos envolvendo particulares e universais (sejam propriedades ou relações de dois ou mais lugares).

É com base nessas observações de ordem metafísica que nasce a centralidade da linguagem ideal no projeto filosófico da virada linguística. Mais especificamente, é explorada a ideia de que as proposições linguísticas deveriam espelhar em sua estrutura lógico-linguística a estrutura ontológica dos fatos atômicos. Em outras palavras, a linguagem tem o poder de mapear ou espelhar (de maneira “isomórfica”) a realidade. Wittgenstein diz que proposições são como figuras, modelos da realidade, sendo esta descrição geralmente denominada como sua “visão pictorialista” de linguagem.

A Filosofia da Linguagem ordinária nasce como resistência ao atomismo lógico enquanto a exigência de uma linguagem ideal. Embora os autores adiram à supracitada centralidade da linguagem ordinária, eles discordam enormemente sobre a abordagem e o significado desse fenômeno, não formando, diferentemente da perspectiva anterior, uma teoria mais unificada ou um programa organizado. No entanto, um ponto comum entre eles é a vinculação direta ao segundo Wittgenstein (2009), o das *Investigações Filosóficas*, e sua concepção da linguagem como uso.

Em *Investigações Filosóficas*, diferente da visão pictorialista de linguagem do *Tractatus*, o autor lançou mão da teoria de que *significado é uso*. Sendo assim, o significado de uma expressão é a maneira pela qual a expressão é empregada, diante de determinadas situações diferentes. Deste modo, elas apresentam um determinado padrão, que torna sua aplicação adequada, a depender da situação em que estamos. Wittgenstein usa o conceito de “jogos de linguagem” para descrever esse fenômeno. Cada jogo de linguagem tem suas próprias “regras” (ou padrões de uso adequado) e é dentro desses jogos que as palavras ganham significado. Por exemplo, a palavra “jogo” tem significados diferentes em diferentes contextos, como quando usado em jogos esportivos ou jogos de tabuleiro. As palavras, enquanto portadoras de significados são, na medida em que nós nos utilizamos delas em contextos específicos (ao passo que em outros não), como ferramentas, definidas cada uma ou mais funções respectivas para nós, que as utilizamos. Da mesma forma que utilizamos um martelo em determinados contextos (em que queremos, digamos bater num prego), mas em outros não (num contexto em que queremos cortar algo, utilizaríamos, em seu lugar, um serrote).

Uma mesma palavra, no entanto, pode ter diferentes usos, uma vez que ela pode apresentar diferentes padrões de aplicabilidade aceitos. Tal diferença pode se justificar a partir das diferentes comunidades linguísticas que fazem uso de determinado termo, que podem, por sua vez, desenvolver diferentes jogos de linguagem. Diante disso, filósofos da linguagem cotidiana costumam retirar algumas conclusões sobre a própria prática filosófica. Eles percebem que comunidades técnicas – tais como as filosóficas ou científicas – introduzem (de maneira análoga à comunidade “ordinária”, falante da linguagem natural comum em geral) novos usos para as palavras, formando uma comunidade de uso correspondente (com suas regras de linguagem próprias).

4 LINGUAGEM COMO “MUNDANIDADE” E O MOVIMENTO ESPECULATIVO DA LINGUAGEM

A hermenêutica filosófica de Gadamer está inserida neste escopo da virada linguística, no sentido de que sua proposta hermenêutica tem como elemento central a concepção da linguagem como âmbito condicionante das produções de sentido. Assim, sua teoria hermenêutica se constitui de algum modo como uma proposta de superação da tradição metafísica e transcendental, que marcou a história da Filosofia ocidental até então.

O elemento do uno, ou do “mútuo pertencer entre a palavra e a coisa” (OLIVEIRA, 1996, p. 247) que seria encontrado em Deus a partir da teologia escolástica, poderia ser encontrado na e pela linguagem, a partir de um ponto de vista finito e secular,

A chave para a concepção gadameriana da linguagem reside em não a considerar como um instrumento designativo, como é sugerido no diálogo platônico, ou como é feito a partir da criação de linguagens artificiais, mesmo aquelas mais próximas da idealidade matemática.

Em Gadamer, a linguagem deve ser concebida como fio condutor, meio ambiente, condição de possibilidade de todo falar do agente. Esta perspectiva da linguagem como um modo originário de nosso relacionamento com o mundo tem relação direta com a tentativa de explicitar a estrutura pré-reflexiva ou pré-compreensiva de toda a compreensão, com o fito de demonstrar a historicidade da nossa imersão no mundo e uma produtividade própria deste relacionamento com a história, consistente numa incessante reelaboração de sentidos proporcionada pelo nosso encontro com a tradição.

Portanto, este é um modo de pensar distinto daquele proposto a partir da filosofia da consciência, na medida em que só é possível falar numa subjetividade, desde que ela esteja originariamente e historicamente imersa, como afirma Gadamer:

A compreensão deve ser pensada menos como uma ação da subjetividade e mais como um retroceder que penetra num acontecimento da tradição, onde se intermedeiam constantemente passado e presente. É isso que deve ser aplicado à teoria hermenêutica, que está excessivamente dominada pela ideia dos procedimentos de um método. (GADAMER, 2012, p. 385)

Eis-aí-ser, ou *Dasein*, o ente que sempre somos, sempre se encontra imerso no mundo, não pode simplesmente saltar por sobre esta “mundanidade”, assim como não podemos saltar por sobre nossa própria sombra. A historicidade de nosso ser-no-mundo é uma estrutura prévia a todos os nossos relacionamentos derivados com o mundo. Mas isso não implica necessariamente um determinismo ou relativismo histórico, na medida em que existe um horizonte aberto para produções de sentido a partir desta historicidade. O papel da reflexão e da crítica consiste justamente em trazer estas condicionantes para a superfície, com o questionamento dos

preconceitos e a reelaboração constante dos sentidos proporcionados por um mundo histórico pressuposto. Esta atitude de trazer para a superfície, de aplicar a tradição ao horizonte atual é necessariamente dialógica e, portanto, ocorre no interior da linguagem. Como afirma Manfredo de Oliveira:

A metafísica, enquanto saber primeiro, fundamental, fundante e autofundado, se desmorona, e se põe, em seu lugar, uma ontologia hermenêutica com a pretensão de pôr à custa do ser, enquanto sentido que abre e possibilita a práxis histórica dos homens. A ontologia deixa de ser uma construção da totalidade do mundo dos entes e se faz experiência histórica e interpretação dessa experiência. Essa experiência, na linha aberta por Heidegger, não é uma experiência ôntica, mas uma experiência histórica o Ser como sentido-fundamento a partir de onde é articulável, compreensível e trabalhável o mundo dos entes.... O ser enquanto sentido, dá-se linguisticamente, na formulação de Gadamer: “O Ser que pode ser compreendido é linguagem”. (OLIVEIRA, 1996, p.232)

A hermenêutica é assim trazida para o interior da filosofia, na medida em que as elaborações metodológicas da interpretação, consistentes em trazer a lume as obscuridades de textos passados, são na verdade casos especiais de um modo de relacionamento originário com um mundo histórico e linguístico. A interpretação de textos históricos também pode ser concebida como uma metáfora descritiva deste relacionamento originário e da própria estrutura do círculo hermenêutico.

Quando interpretamos um texto passado, o fazemos inevitavelmente a partir de expectativas de sentido prévias. À medida que a leitura progride, as expectativas vão sendo corrigidas, no sentido de que vão sendo confirmadas ou não a partir do texto. Ao final, obtemos um horizonte mais amplo de sentido do que o inicial. Contudo, tratando-se de um horizonte móvel, uma segunda leitura do mesmo texto pode ser feita, obtendo-se novas “interpretações” a partir do texto já lido num processo incessante de reelaboração de sentidos.

Dá-se o mesmo com o nosso relacionamento originário com o mundo. Nesse sentido, o problema hermenêutico é também um problema ontológico, não no sentido clássico de ontologia, onde se buscavam essências ou ideais dos entes, mas no sentido de explicitar uma experiência fundamental, um movimento próprio do nosso ser histórico.

Fica aberta assim a possibilidade de pensar a linguagem como o ambiente de articulação deste ser histórico, que se configura como diálogo com a tradição, que é chão comum, mundo comum intersubjetivo.

A linguagem deve ser concebida também num sentido produtivo, na medida em que nela e por ela são fornecidas possibilidades de sentido. Contudo, a plena concretização desta “linguisticidade” só ocorre com a fala articulada e dialogada, quando colocamos em jogo a nossa própria historicidade, ou, em outras palavras, quando nos colocamos em jogo. Portanto, a linguagem não pode ser concebida como um instrumento, assim como a história não pode ser instrumentalizada pela razão. A história e a linguagem constituem-se como um ambiente de

configuração de nosso ser-no-mundo no qual só podemos participar, nunca saltar por fora dele ou manipulá-lo. Afirmar Oliveira:

Gadamer vai acentuar que a linguagem só tem seu ser próprio no diálogo, isto é, no processo de entendimento. A linguagem é fundamentalmente um processo vital, no qual se efetiva uma comunidade de vida. O entendimento linguístico é marcado pela peculiaridade de que ele apresenta aos que se entendem aquilo sobre que o entendimento se faz. O mundo é, assim, chão comum, reconhecido por todos, que liga todos os que falam uns aos outros. Todas as formas de comunidade humana são formas de comunidade linguística, mais ainda, elas formam linguagem, uma vez que a linguagem é essencialmente a linguagem do diálogo. Por isso, ela não pode ser reduzida a um meio de entendimento. (OLIVEIRA, 1996, p. 238)

Por fim, é necessário explicitar onde é possível encontrar o aspecto “universal” da hermenêutica e da linguagem a partir de uma concepção finita da nossa experiência do mundo. Podemos retomar aqui aqueles delineamentos preliminares acerca do uno e do múltiplo, na medida em que é a partir deste diálogo com a tradição metafísica que Gadamer tematiza os problemas concernentes à linguagem. Para Gadamer, a unidade e universalidade da linguagem estão assentadas numa unidade de sentido que está sempre disponível, mas que deve ser articulado dialogicamente e intersubjetivamente. Cada palavra, diálogo ou interpretação articulada abre um horizonte de sentidos múltiplos, mas que estão sempre referidos a uma totalidade ou unidade originária.

Dessa forma, a articulação de sentido, ou a estrutura especulativa da linguagem é o indício desta experiência finita da linguagem, no sentido de que não é possível obter um sentido completo ou definitivo a partir de nosso relacionamento com o mundo histórico, mas também este mundo histórico conserva uma infinidade de sentidos.

A questão do relacionamento entre o uno e o múltiplo se desenrola desta forma: a fala articulada, que é diálogo, fica sempre aquém do que poderia ser articulado a partir do que o mundo linguístico proporciona, seja ele o mundo do texto ou o mundo das nossas pré-compreensões, enfim, o conjunto das nossas fontes de sentido, que constituem a tradição. Nos processos de compreensão, até nos mais corriqueiros diálogos interpessoais, é bastante comum a experiência de não termos dito aquilo que gostaríamos de dizer, de não termos nos expressado de uma maneira adequada ou suficiente. Poderíamos ter dito melhor, mesmo que fosse com as mesmas palavras, mas com uma entonação melhor, pausada ou serena, clara ou enérgica, etc. As possibilidades do que poderia ser dito ou da forma como foi dito são infinitas, mas é somente o trazer à fala que permite, mesmo que de maneira parcial, a efetividade da nossa experiência histórica e linguística. Como afirma Gadamer:

Compreender o que o outro quer dizer, por outro lado, fazer alguém ser compreendido, significa assegurar o que foi dito, simultaneamente a uma

infinidade de sentido não dita e garantir que isso seja compreendido de forma unívoca. Alguém que fala desse modo pode muito bem utilizar a linguagem mais corriqueira, o uso mais comum das palavras e ainda assim ser capaz de expressar o que está implícito e o que está por ser dito. Alguém que fala está se comportando especulativamente quando suas palavras não refletem seres, mas expressam uma relação com o todo do Ser. Isto está atrelado aos casos em que alguém simplesmente repete o que já foi dito, quando está tomando nota de declarações, por exemplo. Ele não precisa distorcer o que foi dito, mas ainda assim ele mudará o sentido da declaração de alguma forma. Mesmo no uso mais comum da linguagem emerge um elemento de reflexão especulativa. (GADAMER, 1996, p. 469, tradução minha¹)

Esta descrição do caráter especulativo da linguagem, como podemos observar, tem a mesma estrutura do problema hermenêutico, tanto em sua matriz metodológica quanto em sua roupagem ontológica. Compreender/ interpretar consiste em aplicar um texto passado a uma realidade concreta atual. O texto escrito é como que uma fonte interminável de sentidos, na medida em que sua interpretação atual ocorre num horizonte histórico móvel, que vai se ampliando com o passar do tempo. Por isso que a interpretação da lei é sempre uma fonte interminável de problemas e disputas, porque o texto escrito está sempre aberto, disponível a novas reelaborações. Por isso que continuamos a ler textos de mil anos atrás, que permanecem como fontes produtoras de sentido para a época atual. Muitas vezes só seria possível obter determinado sentido a partir de um texto milenar a partir da sua leitura em um tempo futuro específico.

5 LINGUAGEM, HERMENÊUTICA E RETÓRICA

Como vimos a partir do destaque que Gadamer empresta ao diálogo platônico *Crátilo*, a Filosofia, desde seu começo, acredita, fundamentalmente, que o ser humano é capaz de compreender a si mesmo e a natureza de forma racional e que pode evoluir a ponto de não ser necessário resolver conflitos pela força, mas através da educação para o diálogo e para a vida em comum. E a hermenêutica segue este mesmo caminho, pois ela se pretende como um instrumento para superar as barreiras de entendimento entre o autor e o texto.

Gadamer, em trecho preliminar de *Verdade e Método*, destaca a experiência da estranheza (*Fremdheit*), entendida como a possibilidade do mal-entendido (GADAMER, 1996, p.179), um conceito elaborado por Schleiermacher para fundamentar o caráter universal da hermenêutica. Para

¹ Cf. Original: To say what one means, on the other hand – to make oneself understood – means to hold what is said together with an infinity of what is not said in one unified meaning and to ensure that it is understood in this way. Someone who speaks in this way may well use only the most ordinary and common words and still be able to express what is unsaid and is to be said. Someone who speaks is behaving speculatively when his words do not reflect beings, but express a relation to the whole of being. This is connected with the fact that someone who repeats what is said, just like someone who takes down statements, does not need to distort consciously, and yet he will change the meaning of what is said. Even in the most everyday speech there appears an element of speculative reflection [...]

Schleiermacher, a hermenêutica é necessária e encontra seu fundamento quando da permanente possibilidade do conflito por sentidos dentro de qualquer tradição textual. Ela se firma, portanto, como um procedimento a ser empregado para restabelecer o acordo e superar o mal-entendido, sempre que ele se configure. Afirmar Gadamer a esse respeito:

Schleiermacher, por outro lado, não *busca mais* a unidade da hermenêutica na unidade *do conteúdo da tradição* ao qual se aplica a compreensão, mas a busca, à parte de qualquer conteúdo particular, na unidade de um procedimento que não se diferencia nem mesmo pelo modo como as ideias são transmitidas – seja por escrito ou oralmente, em língua estrangeira ou própria. O esforço de compreender é necessário sempre que não há compreensão imediata – ou seja, sempre que a possibilidade de mal-entendido tem que ser considerada. (GADAMER, 1996, p. 178²)

É preciso que as pessoas entrem em algum acordo, mesmo diante da multiplicidade de sentidos possíveis de uma palavra. Mesmo diante da estranheza inicial que um texto ou uma tradição distinta podem produzir. Isso se agrava com o decorrer do tempo em que determinada palavra é utilizada, mas também diante da multiplicidade de línguas e de tradições linguísticas envolvidas na atividade hermenêutica.

Buscar um acordo no texto implica a necessidade de melhores formas de leitura, aproximação e tradução do texto estranho. Durante o processo de tradução o que está em questão é uma constante e contínua necessidade de correção, não somente no que toca às regras gramaticais de uma língua, mas também aos usos e costumes que lhes são próprios. Afirmar Gadamer:

Assim, o problema hermenêutico diz respeito não ao domínio correto da língua, mas à compreensão adequada sobre o assunto, que se dá no médium da linguagem. Cada língua pode ser aprendida tão perfeitamente que usá-la não significa mais traduzir de ou para a língua nativa, mas pensar na língua estrangeira. (GADAMER, 1996, p. 385³)

² Cf. Original: “Schleiermacher, on the other hand, *no longer* seeks the unity of hermeneutics in the *unity of the content of tradition* to which understanding is applied, but rather he seeks it, apart from any particular content, in the unity of a procedure that is not differentiated even by the way the ideas are transmitted – whether in writing or orally, in a foreign language or in one’s own. The effort to understand is needed whenever there is no immediate understanding – i.e., whenever the possibility of misunderstanding has to be reckoned with.”

³ Cf. Original: “Thus the hermeneutical problem concerns not the correct mastery of language but coming to a proper understanding about the subject matter, which takes place in the medium of language. Every language can be learned so perfectly that using it no longer means translating from or into one’s native tongue, but thinking in the foreign language.”

Estamos sempre precisando nos inserir linguisticamente em círculos linguísticos específicos, os quais possuem particularidades próprias e demandam tipos distintos de tradução e mediação de sentido, situações nas quais devemos modular nossa enunciação da fala.

Compreender o outro e falar são disposições que requerem atitudes corretivas, decisivas para configuração de melhores formas de apropriação e enunciação dos textos, que podem ser cultivadas e exercitadas.

A dinâmica da retórica tem, portanto, uma dimensão técnica, mas também prática, no sentido de que as habilidades cultivadas da oratória precisam ser exercitadas dentro de um contexto que exige do orador uma correta deliberação acerca da sua enunciação, uma deliberação tal que não se restringe a uma aplicação automática de técnica aprendida, mas de um correto situar-se no contexto da fala, o que evidencia uma dinâmica normativa na retórica e sua aproximação com o fazer hermenêutico em geral. Como afirma Gadamer:

Há, pois, um ponto em que a retórica e a hermenêutica são profundamente parecidas: a faculdade de falar e a faculdade de compreender são dons humanos naturais que podem alcançar um desenvolvimento pleno, mesmo sem a aplicação consciente de normas, quando coincidem o talento natural e o cultivo e exercício corretos do mesmo. (GADAMER, 2002, p. 326)

Da mesma forma, um orador deve falar de acordo com o auditório. Auditório e orador, ambos estão inseridos numa mesma tradição. O orador que não respeita o ambiente, o contexto de fala, as expectativas e demandas dos ouvintes, está fadado à não compreensão. Não persuadirá o auditório, e malogrará na sua tarefa de transmitir sentido. Como afirma Hiago Mendes Guimarães:

Ao falarmos do conceito de *rapere/transfiguratio* em retórica, observamos como é importante a capacidade do orador em jogar com os elementos partilhados na vida comunitária e com a própria linguagem para a produção de imagens vivas para a audiência. A capacidade imagética, ou *ingenio*/invenção para retormarmos o vocabulário da tradição retórica, encontra o anseio de Gadamer por abertura de sentido. (GUIMARÃES, 2022, p. 187)

Em suma, o que ocorre na retórica é uma imersão originária, numa língua e tradição linguística específica, mas que demanda também do orador uma ação, no sentido de que ele será confrontado, pelas expectativas dos ouvintes e pela necessidade de persuadir seu auditório.

O agir e o falar devem se alinhar desde sempre com o ambiente, com um solo significativo prévio, a começar pela própria língua. Mas, além da própria língua, é necessário, dentro do processo de compreensão, que os parceiros em diálogo encontrem um acordo no assunto em questão, num

processo de tentativa e erro, que implica abertura de sentidos, autocorreção e disposição para o diálogo, como se os envolvidos tentassem encontrar uma língua comum quando dialogam, o que se coaduna também com o que Gadamer entende ser o princípio da sua hermenêutica filosófica. Afirma Gadamer:

O princípio supremo da hermenêutica filosófica é, tal como a penso (e por isso ela é uma filosofia hermenêutica), que nós nunca podemos dizer tudo aquilo que gostaríamos de dizer. Sempre ficamos algo aquém disso, não podemos dizer tudo aquilo que propriamente queríamos. O que queremos propriamente? Queremos evidentemente ser compreendidos pelo outro – e talvez ainda algo mais. Nós queremos entrar em um acordo com o outro, encontrar concordância nele ou ao menos uma inserção no que foi dito, mesmo que se trate de nos contradizer ou de apresentar uma resistência. Em uma palavra: nós gostaríamos de encontrar uma língua comum. É isso que se denomina um diálogo (GADAMER, 2009, p. 290)

Assim, esta natureza dialogal da hermenêutica filosófica é o que a aproxima da Retórica, ressaltando-se o caráter especulativo, situado e originário da nossa pertença à Linguagem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente trabalho, tentamos explicitar a concepção de Gadamer acerca da linguagem. Foi possível perceber que a descrição gadameriana da linguagem tem uma relação teórica íntima com as suas elaborações acerca da historicidade da compreensão. De fato, com a explicitação o caráter da linguagem como condição de possibilidade, ambiente de produção de sentido, fio condutor da compreensão, Gadamer quer conferir à sua hermenêutica filosófica uma pretensão de universalidade.

Este “universal” da filosofia hermenêutica é o mesmo universal da nossa experiência linguística no mundo, ou na “mundanidade” que a linguagem fornece. Portanto, faz-se necessário reconhecer o caráter não instrumental da linguagem, na medida em que as palavras e os signos não são meras ferramentas à nossa disposição, mas modos de acesso a uma realidade histórica e linguística, que condiciona nossos usos linguísticos e modos de compreensão.

REFERÊNCIAS

BERGMANN, Gustav. **Strawson's ontology**. Journal of Philosophy 57 (19):601-622, 1960;

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. Edições Loyola, 1996;

GADAMER, Hans-Georg. **Truth and Method**. 2ª, Edição revisada. Trad de Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall. New York: Continuum, 1996;

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Revisão da tradução de Enio Paulo Giachini 12.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012;

GUIMARÃES, Hiago Mendes. **Hermenêutica Filosófica e Retórica: convergências a partir do conceito de phronesis em Hans-Georg Gadamer** [recurso eletrônico]/ Porto Alegre, RS: Editora Fi. 2022;

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 10. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2015;

PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa, Edições 70, 2015;

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophical Investigations**. Oxford: Wiley-Blackwell. 2009;

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. New York: Routledge, 1994.

LINGUAGEM E *VERBUM* NA HERMENÊUTICA DE H.G. GADAMER

[LANGUAGE AND VERBUM IN H.G. GADAMER'S HERMENEUTICS]

Francisco José da Silva

franz.silva@ufca.edu.br

<https://orcid.org/0000-0002-5954-813X>

Professor Adjunto do curso de Filosofia (Licenciatura/Bacharelado) e do Mestrado Profissional em Filosofia (UFCA), Juazeiro do Norte-CE. Coordenador do Grupo de Pesquisa Filosofias Bárbaras – Filosofia Intercultural (CNPQ). Membro da Sociedade Hegel Brasileira (SHB) e integrante do GT Hermenêutica da Anpof.

DOI: [10.25244/tf.v16i2.5821](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.5821)

Recebido em: 17 de fevereiro de 2024. Aprovado em: 25 de setembro de 2024

Caicó, ano 16, n. 2, 2023, p. 56-67
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v16i2.5821](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.5821)
Dossiê Gadamer



Linguagem e *verbum* na hermenêutica de H.G. Gadamer

SILVA, Francisco José da

Resumo: A questão da linguagem tornou-se na filosofia contemporânea algo irrecusável, como podemos constatar pelas tendências mais recentes, tais como: a filosofia analítica, a ética do discurso e a hermenêutica filosófica. A Hermenêutica do filósofo alemão Hans Georg Gadamer leva a sério o papel da linguagem na mediação de nosso acesso à realidade, ultrapassando uma visão meramente instrumental desta, a ponto de reconhecer seu fundamento ontológico, na medida em que a entende como “o ser que pode ser compreendido”. Neste sentido, destacaremos em *Verdade e Método*, o conceito cristão de *Verbum*, usado por Gadamer a partir das referências a Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, como um conceito fundamental para a compreensão daquilo que expressa o aspecto histórico, contingente e, ao mesmo tempo, universal. Neste contexto iremos relacionar o conceito de *Verbum* cristão com tais aspectos dialéticos da linguagem segundo a hermenêutica gadameriana.

Palavras-chave: Hermenêutica. Linguagem. Verbum.

Abstract: The issue of language has become something undeniable in contemporary philosophy, as we can see from the most recent trends, such as: analytical philosophy, discourse ethics and philosophical hermeneutics. The Hermeneutics of the German philosopher Hans Georg Gadamer takes seriously the role of language in mediating our access to reality, going beyond a merely instrumental view of it, to the point of recognizing its ontological foundation, insofar as it understands it as “the being that can be understood”. In this sense, we will highlight in *Truth and Method* the Christian concept of *Verbum*, used by Gadamer based on references to Saint Augustine and Saint Thomas Aquinas, as a fundamental concept for understanding that which expresses the historical, contingent and, at the same time, universal aspect. In this context, we will relate the concept of Christian *Verbum* with such dialectical aspects of language according to Gadamer's hermeneutics.

Keywords: Hermeneutics. Language. Verbum.

1 INTRODUÇÃO

A questão da linguagem é um problema fundamental na tradição filosófica contemporânea, tendo se tornado um elemento irrecusável desde Platão chegando ao auge de sua relevância nas correntes mais recentes do pensamento. A Filosofia contemporânea tem como paradigma a compreensão do lugar de mediação que a linguagem ocupa na reflexão sobre o real, ou seja, a Filosofia tem na linguagem o elemento central a partir do qual se pensa a própria realidade, assim, tudo que se pode pensar deve passar, necessariamente, pela mediação linguística (OLIVEIRA, 1996, p.11).

Uma evidência dessa centralidade da linguagem na filosofia contemporânea é todo o desenvolvimento em torno das questões que tem surgido a partir das pesquisas do filósofo alemão Gottlob Frege (1848-1925), passando ainda pelas reflexões de Bertrand Russell (1872-1970), pelo primeiro e segundo Wittgenstein (1889-1951), no *Tractatus* e nas *Investigações*, além da contribuição dos filósofos analíticos do chamado Círculo de Viena (*Vienakreis*), como Rudolf Carnap (1891-1970) e Moritz Schlick (1882-1936). A questão da linguagem também é central na perspectiva aberta pelas obras de Edmund Husserl (1859-1938) e Martin Heidegger (1889-1976), que apontam as questões do sentido e da linguagem como espaços privilegiados onde a questão do Ser é tematizada. Entre as correntes ou formas de filosofar da atualidade que têm na linguagem o seu ponto de partida essencial, podemos citar ainda a pragmática transcendental e a hermenêutica, as quais partem da consideração filosófica da linguagem, embora em quadros teóricos distintos.

Destacamos aqui a hermenêutica como uma forma de filosofar que resgata e debate a respeito das categorias e questões fundamentais da tradição filosófica para pensar o real, tais como: o diálogo, o sentido, a compreensão e a interpretação tematizadas a partir das dialéticas platônica e hegeliana mas também da fenomenologia. A hermenêutica, que no séc. XIX assumiu uma perspectiva universal com F.D. Schleiermacher (1768-1834), alcançando em W. Dilthey (1833-1911) o status de método próprio das ciências do espírito (*Gesisteswissenschaften*), se constituirá como o próprio filosofar enquanto tal, na obra de Gadamer. Hans Georg Gadamer (1900-2002) é considerado um dos mais importantes filósofos do século XX ao debater com a tradição filosófica que vai de Platão a Heidegger. Em sua obra capital *Verdade e Método* (*Wahrheit und Methode*, 1960) parte primeiramente da crítica do subjetivismo da moderna filosofia da reflexão e da ideia de método, tal como se apresenta nas ciências empíricas, opondo a estas uma forma diversa de apreensão da verdade, a partir da compreensão da experiência estética da arte, para isso, tal experiência é pensada a partir do conceito de jogo (*Spiel*). Em seguida, Gadamer passa então à análise da forma como se deve constituir a hermenêutica filosófica, enquanto concebe a historicidade como o modo de ser próprio da realidade humana (*Dasein*). Na terceira e última parte de sua obra, aplica suas conclusões à compreensão da linguagem que, para o autor de *Verdade e Método*, é o Ser que podemos compreender.

Neste breve ensaio, temos como pretensão compreender como Gadamer entende a tarefa da hermenêutica enquanto compreensão da linguagem e como ele reconhece no conceito cristão de encarnação do Verbo (na terceira parte de *Verdade e Método*, sob o título de *Linguagem e Verbum*) um modo de compreensão que, segundo ele, faz justiça ao ser próprio da linguagem. Nesse sentido, Gadamer discute conceitos envolvidos na ideia de Trindade que se tornaram fundamentais a partir da obra de Santo Agostinho (séc.V) *Sobre a Trindade* (*De Trinitate*), na qual o doutor de Hipona discorre

sobre a semelhança entre o Verbo divino e o verbo humano (AGOSTINHO, 1995), apontando para a ideia de encarnação do Verbo como exteriorização sensível deste, o que parece em alguns pontos com a realização da palavra interior (verbo humano) em sua exteriorização pela fala, argumento esse que também é discutido na obra de São Tomás de Aquino (séc.XIII) na *Suma Teológica*, onde o aquinate apresenta a mesma questão sob uma perspectiva medieval, influenciada por Aristóteles e pelos Pais da Igreja.

2 A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE HANS GEORG GADAMER

A ciência moderna se constitui com base no desenvolvimento do método, o qual seria o tema central de filósofos do século XVII como Descartes, Bacon e Spinoza. O método empírico-matemático tornou-se assim o núcleo a partir do qual as diversas ciências da natureza se consolidaram, uma vez que garantia certa objetividade, verificabilidade e certeza de seus resultados. A predominância do método científico das ciências naturais na busca de um saber rigoroso e verdadeiro que tem caracterizado a ciência moderna tornou-se uma forma de mito que nega a possibilidade de uma aproximação da verdade na medida em que exclui outras esferas do conhecimento, como por exemplo, a experiência da arte e a religião, o acesso a esta mesma verdade. Essa perspectiva é a base do pensamento científico e filosófico no final do século XIX, chegando a por em xeque o próprio estatuto da filosofia na medida em que essa não estivesse amparada por uma forma rigorosa de metodologia em suas pesquisas. Por essa razão, filósofos como Dilthey e Husserl se dedicarão a fundamentação de um método próprio para a filosofia e para as ciências humanas em oposição a essa pretensa universalidade do método empirista. É contra esta perspectiva que Gadamer se posiciona no início de sua obra *Verdade e Método* ao analisar a experiência estética e histórica (GADAMER, 2003, pp.20-30).

Do ponto de vista estético, Gadamer parte de uma crítica à compreensão kantiana que nega à arte, o caráter de conhecimento (GADAMER, 2003, p.31), relegando-a à compreensão da ideia do belo como “*juízo que sem conceito agrada universalmente*” (KANT, 1984, p.215) e apontando para a razão teórica como única instância capaz de possibilitar e validar o conhecimento através da referência à experiência sensível no campo empírico (GADAMER, 2003, p.149). A arte é analisada por Gadamer a partir da ideia do jogo (*Spiel*), ou seja, o caráter do jogo em que os jogadores se entregam numa atividade contingente não previamente determinada, ou seja, para este se determinar é necessário que o jogo aconteça, essa atividade nos ultrapassa e leva-nos a uma ‘suspensão’ da subjetividade, isto é, o sujeito do jogo não são os jogadores mas o próprio jogo (GADAMER, 2003, p.160), isto é, o “jogo joga” na medida em que os sujeitos estão ‘lançados’ nele¹.

Nesse sentido, a experiência da arte, enquanto finita, nos leva à verdade sem que para isso seja necessário que o sujeito atribua a esta nada que já não esteja presente nela. A arte nos conduz ao evento que é a verdade que se mostra por si mesma, sem que precisemos de um método para extraí-

¹ Com relação à compreensão do jogo e suas características antropológicas e filosóficas veja-se a obra de HUIZINGA, J. *Homo ludens, o jogo como elemento da cultura*, São Paulo, Editora Perspectiva, 2007.

Linguagem e *verbum* na hermenêutica de H.G. Gadamer

SILVA, Francisco José da

la do fenômeno (GADAMER, 2003, p.168). A verdade apresenta-se como ‘desvelamento’ (em grego, *alétheia*), ou como *desocultação* (em alemão, *Unverborgenheit*) no sentido compreendido por Heidegger em *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 1988, p.63). Outra característica fundamental da hermenêutica de Gadamer é que o que está em jogo é o “*fazer da coisa mesma*”, isto é, no fenômeno se revela a manifestação da coisa em sua dinamicidade, perspectiva já presente em Hegel na dialética exposta na *Fenomenologia do Espírito* e na *Ciência da Lógica*.

Assim, como a experiência estética, da mesma forma, é entendida a experiência histórica por Gadamer, pois na história estamos diante de eventos que nos suscitam o questionamento a partir de nosso próprio horizonte histórico (GADAMER, 2003, p.358). Assim, para que possamos ter acesso a essa compreensão (situada na história) temos a tradição (GADAMER, 2003, p.374) que é algo que nos é transmitido (tradição vem do latim *tradere*, carregar) e que nos condiciona a priori, ou seja, já estamos sempre inseridos num contexto tradicional a partir do qual levantamos as questões e buscamos suas respostas. Para isso temos um conjunto de “pré-concepções” (*Vorbegriffe*) que são o instrumental a partir do qual somos capazes de compreender um todo de sentido que é antecipado.

Segundo o próprio Gadamer, seguindo uma perspectiva já apontada por Heidegger, a compreensão é um modo de ser da realidade humana, ou seja, o homem é, compreendendo (HEIDEGGER, 1988, p.38). Nós compreendemos a realidade de forma histórica, isto é, contingente e finita, nossa compreensão é condicionada e situada.

Iniciemos imediatamente com uma pergunta: como se começa o trabalho hermenêutico? Que consequência tem para a compreensão a condição hermenêutica de pertencer a uma tradição? Recordamos aqui a regra hermenêutica segundo a qual é preciso compreender o todo a partir do individual e o individual a partir do todo. É uma regra que procede da antiga retórica e que a hermenêutica moderna transportou da arte da retórica para a arte da compreensão. Tanto aqui quanto lá subjaz uma relação circular. A antecipação de sentido que visa o todo chega a uma compreensão explícita através do fato de que as partes que se determinam a partir do todo determinam, por sua vez a esse todo (GADAMER, 2003, p.358).

A historicidade que caracteriza o homem é algo que já havia sido apontado de forma inequívoca por Hegel na *Fenomenologia do Espírito* (1807), quando apresenta o movimento dialético do Espírito o qual se apresenta como “espírito no mundo” (*Volksgeist*), ou seja, que se desenvolve historicamente numa série de formas, mas, para Gadamer, a perspectiva apontada por Hegel não foi levada a sério por ele mesmo, na medida em que este abandonou sua convicção fundamental transformando o ‘saber do absoluto’ em ‘Saber Absoluto’, por essa, razão Gadamer toma como tarefa primordial da Hermenêutica “refazer o caminho da Fenomenologia de Hegel até o ponto em que, em toda subjetividade, se mostre a substancialidade que a determina” (GADAMER, 2003, p.339). Essa substancialidade que nos precede e determina nossa subjetividade não é outra que a nossa tradição histórica.

Linguagem e *verbum* na hermenêutica de H.G. Gadamer

SILVA, Francisco José da

Segundo ele, “não é a nós que pertence a história, mas somos nós que pertencemos a ela” (GADAMER, 2003, pp.367-368), assim, a compreensão da tradição se dá no ‘ponto médio’ (*Mittelpunkt*) que é o lugar próprio da hermenêutica, ou seja, em relação à história já estamos sempre inseridos em sua substancialidade e nossas questões sobre ela se dão em nossa circunstancialidade como uma forma de atualização (GADAMER, 2003, p.391). O processo hermenêutico se dá propriamente a partir do ‘*medium*’ da linguagem, pois é por ela que o mundo ascende à fala, se revela como é. Dessa forma, a linguagem é “o meio universal em que se dá a própria compreensão. A forma de realização da compreensão é a interpretação”.

Devemos destacar que a própria tradição se dá através da linguagem.

O fato de a essência da tradição se caracterizar por seu caráter de linguagem traz muitas conseqüências para a hermenêutica. Frente a toda outra forma de tradição, a compreensão da tradição de linguagem possui especial primazia. No que se refere a imediatez visível, essa tradição de linguagem pode ficar muito atrás dos monumentos das artes plásticas, por exemplo. Mas a falta de imediatez não é um defeito; antes, nessa aparente deficiência, na abstrata estranheza de todos os ‘textos’ se expressa de uma maneira peculiar a filiação prévia de todo elemento de linguagem ao âmbito da compreensão. A tradição de linguagem é tradição no sentido autêntico da palavra, ou seja, aqui não nos defrontamos simplesmente com um resíduo que se deve investigar e interpretar enquanto vestígio do passado (GADAMER, 2003, p.504).

Fica claro o quanto a linguagem é importante para a efetividade da compreensão hermenêutica, ela tem um caráter especulativo em que se dá a unidade entre o eu e o mundo, pois nela tanto a universalidade quanto a contingência estão presentes. Nesse sentido, devemos ressaltar o papel central da linguagem na tradição cristã, a qual concebe a própria manifestação do divino e de sua concretude no mundo como expressão da linguagem, daí suas origens no conceito grego de *Logos* (presente em Heráclito) e sua assimilação pelo cristianismo enquanto *Verbum*.

3 LINGUAGEM E *VERBUM* EM GADAMER

Na argumentação de Gadamer, ao apresentar a cunhagem do conceito de linguagem através do tempo, destaca-se a ideia cristã de Verbo (*Verbum*), a qual aparece de forma central no primeiro capítulo do Evangelho segundo João: “No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus...” (João 1,1). O Verbo é o princípio criador de Deus, que manifesta seu poder criador através da Palavra, como em Gênesis, “No princípio Deus criou os céus e a terra...Deus disse...” (Gênesis, 1,1), o qual será entendido ainda como o próprio Cristo, o Verbo de Deus, como enfatiza ainda João: “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, e vimos a sua glória, como a glória do unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade” (João 1:14).

Linguagem e *verbum* na hermenêutica de H.G. Gadamer

SILVA, Francisco José da

Devemos observar que tal conceito de Verbo deriva originariamente do *Logos* grego, o qual já está presente em Heráclito de Éfeso (séc. VI a.C.), que o representa em sua obra *Da Natureza* (*Peri physeos*) como o princípio divino, originário e ordenador de todo o real, ao qual o homem deve homologar, isto é, ser um com o *Logos* (COSTA, 2002, p.197). No século I este conceito se faz presente e reelaborado no pensamento do filósofo judeu Fílon de Alexandria (10 a.C – 50 d.C)², que a partir de uma leitura filosófica de Platão e da *Torah* (Pentateuco) estabeleceu as bases da concepção de Logos divino que terá grande importância no desenvolvimento do pensamento neoplatônico e cristão dos primeiros séculos. O *Logos* é entendido por Heráclito como o princípio ordenador do real, e, por Fílon, como o princípio criador, tal como aparece no livro bíblico do Gênesis (FÍLON, 2016, p.63).

Percebe-se que o conceito de *Logos*, e seu correlato latino *Verbum*, abarca uma ampla gama de sentidos que vão desde a ideia de uma ordenação do Cosmos (uma razão universal), mas também da Palavra divina como manifestação criadora (FONTANIER, 2007, p.135) e, por fim, como sua expressão partilhada pelo homem como ser de razão e palavra (o *zoon logikon* de Aristóteles), entendida não apenas como instrumento de comunicação baseado em um consenso como discutido no diálogo *Crátilo* de Platão (PLATÃO, 1988)³, mas como desvelamento e manifestação do próprio real (HEIDEGGER, 1988, p.62-63).

Segundo Gadamer (2003, p.540), o conceito cristão de *Verbum* faz justiça ao modo de ser da linguagem, na medida em que este relaciona-se ao seu modo de efetivação através da palavra que, segundo o entendimento cristão, se “encarna” no mundo. Nesse ponto ele apresenta a perspectiva da encarnação do Verbo divino e a relação entre as pessoas da Trindade cristã como modelo a partir do qual se compreende o modo de ser da linguagem e seu caráter de evento. Gadamer se reporta ao evangelho segundo João (GADAMER, 2003, p.542), que em seu primeiro capítulo nos apresenta uma ideia que vai além de uma mera manifestação divina (*epifania*), tal como esta era compreendida pelos gregos (ROSAY, 1992, p.133). Em João, o próprio Deus se encarna, ou seja, a Palavra se faz carne, isso não é mera ‘corporalização’ de Deus (GADAMER, 2003, p.540) ou manifestação em forma carnal, é uma assunção da carnalidade, o Filho de Deus assume a condição humana, de tal forma que a verbalização é um modo desta encarnação do pensamento, sua exteriorização.

A tradição cristã em seu encontro com a reflexão filosófica grega desenvolveu a chamada doutrina da Trindade (*Trinitas*). Os primeiros Padres da Igreja (no período Patrístico, séculos I a VIII), entre eles: Orígenes, Tertuliano, Santo Agostinho e Cirilo de Alexandria, que estabeleceram as bases filosófico-teológicas para compreender o conceito da Trindade, o Deus Uno-Trino, entendendo sua constituição a partir das chamadas Pessoas divinas, Pai, Filho e Espírito Santo, bem como a relação interna entre essas Pessoas enquanto relação de paternidade, filiação e amor. Na Idade Média (no período Escolástico) destaca-se o pensamento de São Tomás de Aquino, que amplia as reflexões anteriores na *Suma Teológica* (KLOPPENBURG, 1999). Devemos destacar no conceito de Trindade sua íntima relação com a questão da linguagem, para isso basta lembrar que o Deus criador produz o mundo a partir de sua Palavra (Gênesis, cap.1), por seu Verbo ou *Logos*, tal como

² Fílon de Alexandria foi um filósofo judeu-alexandrino do século I. Fílon também foi responsável pela difusão do método alegórico na interpretação dos textos sagrados. Sobre Fílon ver REALE, G. *História da Filosofia Grega e Romana* (vol.VII) - *Renascimento do Platonismo e do Pitagorismo*. Tradução Marcelo Perine, SP, Loyola, 2008.

³ No diálogo *Crátilo* Platão discute as teses de Crátilo e Hermógenes sobre a origem da linguagem. Crátilo, um seguidor de Heráclito, concebe a linguagem como manifestação das coisas pela palavra, já Hermógenes defende a tese da origem consensual da linguagem.

Linguagem e *verbum* na hermenêutica de H.G. Gadamer

SILVA, Francisco José da

pensado por Filon de Alexandria e pelo evangelista João. Nos Atos dos Apóstolos, por exemplo, o Espírito Santo reúne os homens através das línguas no evento de Pentecostes (Atos, cap.2), aqueles que foram separados pela multiplicidade de línguas em Babel (Gênesis, cap.11). Assim, a Trindade também é representada na liturgia da Igreja na linguagem pelas fórmulas batismais e nos louvores trinitários usados nas celebrações.

Nessa perspectiva, Gadamer concentra-se inicialmente na compreensão de Santo Agostinho do conceito de *Verbum* como a segunda pessoa da Trindade, o Verbo, apontando para a definição dada por este em sua obra *Trindade* (GADAMER, 2003, p.543), na qual o bispo de Hipona compara a encarnação do Verbo à ‘encarnação’ da palavra humana.

Sobre a essência da linguagem e da palavra humana, o filósofo de Hipona já aponta uma distinção fundamental entre o nome e o verbo no diálogo *O Mestre*, onde questiona:

Dessas duas coisas, por um lado uma se denomina palavra (*verbum*) e, por outro lado, outra se denomina nome (*nomen*). Não é, realmente, porque *verbum* (palavra) vem de *verberare* (ferir, repercutir) e *nomen* (nome) vem de *noscere* (conhecer), visto que a primeira (palavra) repercute nos ouvidos e o segundo (nome) é percebido pelo espírito? (AGOSTINHO, 2008, p.376).

Essa compreensão da especificidade da ideia de *Verbum* é consolidada em *A Trindade*, onde o filósofo considera que a semelhança entre o Verbo divino e humano se dá justamente no fato de que a Palavra interior (GADAMER, 2003, p.545) permanece na mente como o Filho junto ao Pai na eternidade, sua realização ou encarnação acontece quando ela torna-se palavra exterior, sensível, isto é, pela fala torna-se ‘presença’, assim como o Filho se torna homem concreto na encarnação não acrescentando ou diminuindo seu ser.

A palavra que soa no exterior é, pois, um sinal da palavra que resplandece em nosso interior, à qual convém, mais adequadamente, o termo de verbo. Pois, o que se refere pela boca carnal é a voz da palavra interior, e denomina-se com propriedade verbo, devido ao que foi assumido para se exteriorizar. Assim, nossa palavra torna-se, de certo modo, voz do corpo ao assumir essa voz para se revelar aos homens de modo sensível – tal como o Verbo de Deus se fez carne, assumindo-a para se manifestar aos sentidos dos homens, de modo sensível. E tal como nosso verbo torna-se voz, sem se transformar em voz, assim o Verbo de Deus fez-se carne. Longe de nós, porém, de pensarmos que ele transformou-se em carne. Assumiu, mas não se consumiu na carne. O Verbo fez-se carne, como nosso verbo fez-se voz (AGOSTINHO, 1995, p.506).

Linguagem e *verbum* na hermenêutica de H.G. Gadamer

SILVA, Francisco José da

Como podemos notar, em Agostinho há uma primazia da palavra interior em relação à sua manifestação exterior, e é isso que Gadamer apontará ao demonstrar que o ser da linguagem está em seu manifestar-se como evento, no diálogo, este é o aspecto contingente e pragmático que deve ser ressaltado para uma melhor compreensão da linguagem.

Numa outra abordagem, que está estritamente relacionada a esta, Gadamer apresenta a consideração de São Tomás de Aquino na *Suma Teológica* (Ia Parte) sobre a Trindade e a questão da relação e processão entre as pessoas (Pai, Filho e Espírito) que é de capital importância para esta discussão, pois retoma e amplia a apreciação de Agostinho sobre a geração e a encarnação do Verbo. Para entender a relação entre as pessoas divinas o Doutor Angélico introduz um conceito que permitirá a ampliação daquilo que o hiponense já havia explicitado: a ideia de emanação (em grego *ἀπορροή*) intelectual ou processão (em grego *πρόοδος*) espiritual. Tal conceito de emanação ou processão provém do pensador neoplatônico Plotino (séc. III) e dizia respeito ao trânsito das hipóstases, desde sua origem transcendente no Uno passando pelo *Nous* e pela Alma até chegar à multiplicidade das coisas sensíveis⁴.

Nessa perspectiva, as pessoas divinas emanam de Deus Pai como de uma fonte, processo este comparável ao do pensar em que as ideias se sucedem sem serem acréscimos de si mesmas (GADAMER, 2003, p.547). Nesse sentido, ao compreender o processo mental São Tomás de Aquino acresce a essa perspectiva a compreensão já discutida por Agostinho da relação entre a Palavra divina e humana.

Segundo São Tomás na *Suma* (Parte I, Questão 27, Artigo 1):

Pois quem entende, pelo fato de entender, faz um processo em si mesmo, que é o de conceber o conhecido como algo que provém da força intelectual e de seu conhecimento. Esta é a concepção que aflora com a Palavra e que é chamada palavra do coração expressada com a voz (...). Portanto, não há que entender a processão tal como se dá nos seres corporais, seja pelo movimento local, seja por ação de alguma causa sobre o efeito, como o calor pela calefação no esquentado; senão como emanação inteligível, como a palavra que permanece no mesmo que a diz. Este é o sentido de processão que para as pessoas divinas, defende a fé católica (AQUINO, 1998, p.307).

O que caracteriza a abordagem do ser da linguagem é a ideia de evento, de realização na efetivação, o caráter pragmático que está na sua manifestação, ou seja, a palavra é enquanto se apresenta em ato no diálogo. Esta característica é o que fica evidente a partir da ideia de encarnação do Verbo. Ao contrário, do ponto de vista de Agostinho que considera a primazia da palavra interior, Gadamer aponta a ideia da linguagem como contingência, em que a palavra interior não se forma por um ato reflexivo, mas por imediatidade, ou seja, ao pensar não nos referimos ao espírito mas à coisa,

⁴ Para explicitar melhor essa ideia de emanação ou processão, Plotino se utiliza de diversas imagens como a da luz, da árvore, do rio e dos círculos concêntricos. REALE, G. *História da Filosofia grega e romana - Plotino e o neoplatonismo* (vol.VII). p.54 ss.

Linguagem e *verbum* na hermenêutica de H.G. Gadamer

SILVA, Francisco José da

a palavra é como uma 'luz' (GADAMER, 2003, pp.662-3) que ilumina a coisa mesma. Outra questão discutida por ele é a da unidade da palavra divina (Verbo divino) e a multiplicidade da palavra humana, segundo o filósofo:

O anúncio da salvação, o conteúdo da mensagem cristã, é, ele mesmo, um acontecimento próprio no sacramento e na pregação e só proclama o que aconteceu no ato redentor de Cristo. Nesse sentido, o que sempre de novo se proclama na pregação é uma única palavra. É evidente que em seu caráter de mensagem já encontramos uma alusão à multiplicidade de seu anúncio. O sentido da palavra não pode ser separado do acontecer desse anúncio. O caráter de acontecer faz parte, antes, do próprio sentido (GADAMER, 2003, p.551).

São esses aspectos destacados pelo autor de *Verdade e Método* que, ao fazer uma leitura do conceito cristão de encarnação do Verbo, demonstra como se faz justiça ao ser da linguagem através das ideias acima apontadas como, por exemplo, a do caráter eventual da mesma, de sua compreensão pragmática que nos remete à ideia do jogo, já comentada anteriormente, e que a esclarece ao demonstrar que a linguagem é o próprio acontecer da verdade e nela a coisa mesma ascende à fala, para que isso seja possível, é preciso que o sujeito não se ponha como instância fundante ou veja na linguagem mero instrumento à sua mão, e que reconheça que ela é o chão a partir do qual a própria subjetividade se encontra. Assim como na encarnação é necessário a assunção da carne por parte do Verbo, do ponto de vista da linguagem é necessário que esta se realize no diálogo.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir podemos dizer que, considerando as novas abordagens em relação ao fenômeno da linguagem e sua importância do ponto de vista filosófico, Gadamer faz uma releitura do conceito cristão de *Verbum*, a qual adequa-se perfeitamente à compreensão hermenêutica de linguagem, pois não ficando limitada a uma perspectiva teológica apreende aquilo que podemos caracterizar como o elemento dialético presente nesse conceito, o qual, por sua vez, encontra sua melhor explicitação na hermenêutica, entendendo a partir da experiência da linguagem a relação entre universal e particular, necessário e contingente.

A ideia cristã de encarnação do Verbo, tal como refletida a partir do pensamento teológico-filosófico de Agostinho e São Tomás de Aquino, representam para Gadamer a forma mais evidente do aspecto pragmático e contingente da palavra, que pode ser pensada aqui tanto no sentido teológico quanto filosófico de *Logos*. A Palavra em seu sentido teológico, como *Logos* originário de Heráclito, Filon de Alexandria e do evangelista João (no sentido cristão, como Verbo criador), bem como a palavra pensada enquanto *logos* comum em Aristóteles, ou seja, expressão e manifestação dos *pathemata tēs psychēs*, paixões da alma. Há uma relação originária, apontada por Gadamer, entre a

Linguagem e *verbum* na hermenêutica de H.G. Gadamer

SILVA, Francisco José da

unidade e a multiplicidade da palavra, o que permite o anúncio da única palavra numa multiplicidade de palavras.

Segundo Gadamer, o conceito cristão de *Verbum* faz justiça ao modo de ser da linguagem, na medida em que este relaciona-se ao seu modo de efetivação através da palavra, a qual segundo o entendimento cristão se “encarna” no mundo, neste ponto ele apresenta a perspectiva da encarnação do Verbo divino e a relação entre as pessoas da Trindade cristã como modelo a partir do qual se compreende o modo de ser da linguagem e seu caráter de evento.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. Tradução frei Agostino Belmonte, O.A.R., São Paulo, Paulus, 1995.

AGOSTINHO, Santo. **Contra Acadêmicos, A Ordem, A grandeza da Alma, O Mestre**. Tradução Agostinho Belmonte, São Paulo, Paulus, 2008.

AQUINO, São Tomás. **Suma de Teologia I**. Tradução Jose Martorell Capó, Madrid, B. A. C. maior, 1988.

AQUINO, São Tomás. **Suma Teológica I**. Vários tradutores, São Paulo, Loyola, 2001.

COSTA, Alexandre. **Heráclito: fragmentos contextualizados**. Tradução, apresentação e comentários de Alexandre Costa, Rio de Janeiro, DIFEL, 2002.

FÍLON DE ALEXANDRIA. **Da Criação do mundo e outros escritos**. Tradução Luiza Monteiro Dutra, São Paulo, É Realizações, 2016.

FONTANIER, J-M. **Vocabulário latino da filosofia**. Tradução Álvaro Cabral, São Paulo, Martins Fontes, 2007.

GADAMER, H.G. **Verdade e Método I**. tradução Flavio Paulo Meurer, Petrópolis, Vozes, 2003.

GOBRY, I. **Vocabulário grego da filosofia**. Tradução Ivone C. Beneddetti, São Paulo, Martins Fontes, 2007.

GRONDIN, J. **Hermenêutica**. Tradução Marcos Marcionilo, São Paulo, Parábola, 2012.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Karl Heinz Effen, Petrópolis, Vozes, 2002.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo** (parte I). Tradução Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis, Vozes, 1988.

Linguagem e *verbum* na hermenêutica de H.G. Gadamer
SILVA, Francisco José da

HUIZINGA, J. **Homo Ludens**: o jogo como elemento da cultura. Tradução João Paulo Monteiro, São Paulo, Editora Perspectiva, 2007.

KANT, I. “Crítica do Juízo”, In: **Textos selecionados** (Os Pensadores). Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, Abril Cultural, 1984.

KLOPPENBURG, B. **Trindade. O Amor em Deus**. Petrópolis, Vozes, 1999.

LORENZEN, L.F. **Introdução à Trindade**. Tradução Euclides Luiz Calloni, São Paulo, Paulus, 2002.

OLIVEIRA, Manfredo A. **Reviravolta Lingüístico-pragmática na filosofia ocidental**. São Paulo, Loyola, 1996.

PLATÃO. **Teeteto e Crátilo**. Tradução Carlos Alberto Nunes, Belém, UFPA, 1988.

REALE, G. **História da Filosofia Grega e Romana (vol.VII) - Renascimento do Platonismo e do Pitagorismo**. Tradução Marcelo Perine, São Paulo, Loyola, 2008.

REALE, G. **História da Filosofia Grega e Romana (vol.VIII) – Plotino e o Neoplatonismo**. Tradução Marcelo Perine, São Paulo, Loyola, 2008.

ROSAY, J-M. **Dicionário do Cristianismo**. São Paulo, Ediouro, 1992.

SCHLEIERMACHER, F.D. **Hermenêutica. Arte e técnica da interpretação**. Petrópolis, Vozes, 1999.

“COMPREENDER DE UM MODO DIFERENTE”: UMA EXIGÊNCIA ONTOLÓGICA DA LINGUÍSTICIDADE NA HERMENÊUTICA DE HANS-GEORG GADAMER

[“TO UNDERSTAND DIFFERENTLY”: AN ONTOLOGIC DEMAND OF LINGUISTICALITY IN HANS-GEORG GADAMER’S HERMENEUTICS]

Rafael Lima Barros de Oliveira

rbarros.oliveira@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5081-5070>

Doutorando em Filosofia na Université Paris-Nanterre. Graduado em Direito e em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Filosofia pela USP e pela Université Paris-Nanterre (Master 2). Realizou estágios de pesquisa na École Normale Supérieure de Paris, na Goethe-Universität Frankfurt, na Université Paris-Nanterre e no Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

DOI: [10.25244/tf.v16i2.6289](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.6289)

Recebido em: 20 de junho de 2024. Aprovado em: 26 de setembro de 2024

Caicó, ano 16, n. 2, 2023, p. 69-93
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v16i2.6289](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.6289)
Dossiê Gadamer



“Compreender de um modo diferente”: uma exigência ontológica da linguisticidade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer

OLIVEIRA, R. L. B. de

Resumo: Neste artigo, busca-se situar e interpretar a afirmação gadameriana segundo a qual “quando se logra compreender, compreende-se de um modo diferente”. Trata-se de localizar esse postulado, a partir de uma leitura retrospectiva de sua principal obra, *Verdade e método*, no horizonte da universalidade de sua filosofia hermenêutica, centrada, por sua vez, no caráter universal da linguisticidade na constituição do modo-de-ser humano. Dessa mediação linguística universal depreende-se o caráter ontológico da compreensão, a relação dialógica e a unidade interna entre compreender e interpretar, o que possibilita um entendimento do “compreender de modo diferente” que não implique a adesão a uma posição relativista no que diz respeito à compreensão, ou seja, a um “vale-tudo” interpretativo. Alternativamente, encontraremos na obra de Gadamer diretrizes e critérios que afastam essa leitura, apontando, antes, para uma caracterização do que seria a “boa” compreensão ou uma interpretação “correta”.

Palavras-chave: Hans-Georg Gadamer; hermenêutica; compreensão; interpretação; relativismo; linguisticidade

Abstract: In this paper, we seek to situate and interpret the Gadamerian assertion according to which “when one succeeds to understand, one understands differently”. Setting forth a retrospective reading of his main work, *Truth and Method*, we locate this postulate in the horizon of the universality of his hermeneutic philosophy, centered, in its turn, on the universal character of linguisticity in the constitution of the human mode-of-being. From this universal linguistic mediation, the ontological character of understanding is deduced, as well as the dialogic relation and the internal unity between understanding and interpretation, which enables a reading of this “understanding differently” that does not imply the adhesion to a relativistic standpoint with regards to understanding, an interpretive “anything goes” stance. Alternatively, we will find in Gadamer’s work directives and criteria that push away this reading, rather pointing towards a characterization of what “good” understanding or “correct” interpretation would be.

Keywords: Hans-Georg Gadamer; hermeneutics; understanding; interpretation; relativism; linguisticity

“Compreender de um modo diferente”: uma exigência ontológica da linguisticidade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer
OLIVEIRA, R. L. B. de

INTRODUÇÃO

Contribuir para um diálogo em que tanto se desconhece a primeira palavra que não se haverá de ouvir a última, é sem dúvida um risco. Trata-se, todavia, de um risco que devemos constantemente assumir.
(Gadamer, 2002, p. 159)

Em sua *magnum opus*, *Verdade e método*, Hans-Georg Gadamer escreve: “quando se logra compreender, compreende-se de um modo diferente” (Gadamer, 1999, p. 444). Com essa formulação, Gadamer pretende defender que ao se compreender um texto – ou qualquer outro fenômeno de sentido –, o que se produziria como resultado seria uma *outra* interpretação de seu sentido, da qual não se poderia dizer, face às demais, que seja a melhor de todas ou a única correta.

Essa afirmação não passou despercebida na recepção da hermenêutica gadameriana, alguns interlocutores identificando aí uma postura relativista. Numerosas objeções foram opostas à tese de Gadamer, exigindo sua correção por meio de critérios e regras que possibilitem alcançar a “boa” compreensão, a interpretação “correta”¹. Todavia, encontramos na obra de Gadamer elementos que parecem ao menos indicar caminhos e critérios que o afastam do relativismo imputado.

Neste artigo, busco elucidar o significado do *dictum* gadameriano segundo o qual “compreende-se de um modo diferente” a partir do papel central e universalmente mediador da linguagem na formulação de uma ontologia hermenêutica, tomando como ponto de partida especificamente o terceiro capítulo da terceira parte de *Verdade e método*. Por meio de uma leitura imanente, que desdobra essa parte da obra retornando à crítica ao historicismo e transbordando no entorno textual que o próprio Gadamer reuniu no volume complementar a seu livro maior, procurarei explicitar as articulações internas que pavimentam o caminho que vai do princípio-guia da hermenêutica gadameriana a essa concepção da compreensão.

Uma vez que Gadamer concebe a compreensão como determinação fundamental do modo de ser-no-mundo humano, e que isso decorre do caráter universal da mediação linguística de nossa experiência de mundo – o qual ele denomina *linguisticidade* –, sugiro que um exame detido da exposição dessa ontologia hermenêutica é capaz de situar o “compreender de um modo diferente” nesse horizonte e, conseqüentemente, esclarecer a controvérsia a respeito de um suposto

¹ A mais contundente objeção, pouco tempo depois da publicação do livro, certamente foi aquela formulada por Emilio Betti (1962), reformulada e reposicionada por E. D. Hirsch (1967). Betti, ao esboçar uma teoria geral da interpretação, retomou o lugar clássico – de inspiração diltheyana – da hermenêutica enquanto metodologia das ciências humanas. Para Betti, cumpria precisamente compartimentalizar os diversos tipos e procedimentos interpretativos e estabelecer – fixar – um conjunto de procedimentos normativos cuja adesão levaria – automática e operacionalmente – à “boa” interpretação. Jean Grondin (1990a), eminente especialista em hermenêutica e na obra de Gadamer em particular, publicou um excelente estudo sobre a concepção de hermenêutica em Betti, intitulado “L’herméneutique comme science rigoureuse selon Emilio Betti”. Adicionalmente, e de maneira menos radical, Karl-Otto Apel (2000) apontou na hermenêutica de Gadamer uma insuficiência no que diz respeito ao estabelecimento de uma base transcendental *a priori* e não-convencional para o conhecimento e a moral. Foi esse diagnóstico que levou Apel a afastar-se da hermenêutica e a mobilizar, sobretudo, o pragmatismo de Charles Sanders Peirce na busca por uma filosofia transcendental da linguagem e do sentido. Também Grondin (1993, pp. 193-211) apresenta uma síntese da oposição entre hermenêutica e relativismo.

“Compreender de um modo diferente”: uma exigência ontológica da linguisticidade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer

OLIVEIRA, R. L. B. de

relativismo gadameriano, segundo o qual não haveria critérios para julgar e decidir entre as diversas interpretações e segundo o qual – em sua imputação mais radical ou extrema – Gadamer estaria enredado em um verdadeiro “vale-tudo” interpretativo.

Para tanto, percorrerei o seguinte itinerário: (i) num primeiro momento, proporei uma leitura retrospectiva – de trás para frente – de *Verdade e método*, enfatizando o princípio-guia da obra, a saber que a linguagem é o centro irradiador no qual sujeito e mundo aparecem em sua unidade originária e expondo, a partir daí, o caráter universal da mediação linguística da experiência humana; (ii) em seguida, abordarei o caráter ontológico da compreensão, desdobramento da universalidade da linguisticidade; (iii) num terceiro momento, exporei a dialética interna entre “compreender” e “interpretar”, estruturada em torno da relação entre o acontecer da compreensão e o esforço da interpretação; (iv) por fim, examinarei a fórmula “compreender de um modo diferente” à luz das considerações anteriores, situando-a como consequência a um só tempo da indisponibilidade de um ponto de vista absoluto, a partir do qual se possa determinar a única interpretação correta e julgar todas as outras, e da possibilidade de transcender a situação interpretativa em que nos encontramos, como via de escape a uma leitura relativista da hermenêutica gadameriana.

Tudo somado, pretendo mostrar que a imputação de relativismo não faz justiça – e, conseqüentemente, não adere – à hermenêutica de Gadamer. No entanto, ressaltarei que sua própria resposta a – ou defesa contra – essa objeção não é satisfatória, assim como tampouco parecem ser satisfatórios e suficientes os critérios elencados por Gadamer para conduzir a uma boa ou correta interpretação. Dessa avaliação emergirá a tarefa de reexaminar o legado da hermenêutica gadameriana para – a partir desta – repensar e reelaborar uma agenda de reflexão sobre o entrecruzamento entre compreensão, interpretação e sentido.

1 A LINGUISTICIDADE COMO DETERMINAÇÃO UNIVERSAL DO MODO-DE-SER HUMANO

No esforço de caracterizar a concepção gadameriana de compreensão, *Verdade e método* se impõe como *locus* privilegiado e referência incontornável. Com efeito, trata-se da mais extensa e mais influente obra do filósofo, um trabalho de maturidade – publicado em 1960, quando Gadamer já ocupava um lugar de destaque no cenário filosófico alemão –, e cujo impacto foi imediato naquele contexto, como veremos.

Essa empreitada monumental – tripartite e cuja unidade foi por vezes mal compreendida e até subestimada² – tem por horizonte, como indicado pelo subtítulo do livro, elaborar os “Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica”, e toma como ponto de partida a experiência de verdade em fenômenos estéticos, com o objetivo de mapear um campo de verdade que não esteja

² Uma evidência anedótica dessa incompreensão é encontrada na tradução de *Verdade e método* para o francês. Na primeira edição da tradução, toda a primeira parte – sobre a consciência estética – e parte da segunda parte – sobre a consciência histórica – foram retiradas do livro, por um (mau) entendimento de que se trataria de longos antecedentes históricos cujo interesse não se justificaria para uma audiência não-germânica e que não contribuíam diretamente para a construção do argumento central do livro, contido na terceira parte. Paul Ricoeur, que desempenhava um papel administrativo na organização da coleção no interior da qual a tradução foi publicada, sentiu gravemente o erro cometido – conforme atesta a biografia escrita por François Dosse (2008) – e passou anos lutando para que fosse publicada uma nova tradução integral de *Verdade e método*. Seu alívio quando da correção dessa injustiça está registrado em sua correspondência com Gadamer (Grondin, 2013).

“Compreender de um modo diferente”: uma exigência ontológica da linguisticidade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer

OLIVEIRA, R. L. B. de

submetido a procedimentos metódicos inspirados – ou mesmo copiados, emprestados – nas ciências da natureza³.

Para o que nos interessa aqui, basta ressaltar que as dimensões da experiência analisadas na primeira e na segunda parte de *Verdade e método* – experiência estética e experiência histórica – constituem casos particulares de um tipo geral, a saber a experiência hermenêutica. Onde se infere o duplo papel, a um só tempo de clímax e de fundamento da argumentação, desempenhado pela terceira parte da obra⁴. Com efeito, Gadamer só consegue traçar os contornos da dimensão hermenêutica da experiência a partir da crítica à parcialidade das consciências estética e histórica, e esta crítica só se compreende a partir dos traços fundamentais daquela. Sendo assim, impõe-se a tarefa de ao menos sinteticamente recapitular os elementos constitutivos dessa teoria da experiência hermenêutica para, a partir deles, situar a maneira como Gadamer concebe o acontecimento da compreensão.

Nesse sentido, poderíamos sugerir uma leitura retrospectiva – de trás para frente – de *Verdade e método*, cujo ponto de partida se daria precisamente no reconhecimento do aspecto universal da hermenêutica. De acordo com essa leitura, o princípio-guia de toda reflexão filosófica sobre a experiência humana estaria contido na “ideia de que a linguagem é um centro em que se reúnem o eu e o mundo, ou melhor, em que ambos aparecem em sua unidade originária” (Gadamer, 1999, p. 686): na linguagem, *medium* do modo de ser humano e de sua experiência de mundo, o sentido pode aparecer, a partir da relação entre sujeitos e fenômenos, fragmentos de mundo que se mostram e, no processo de se mostrarem, constituem experiências⁵.

Assim, não seria possível postular uma concepção de conhecimento, de experiência e de verdade que se estruturasse apenas na relação sujeito-mundo (ou sujeito-objeto), pois esta dependeria de uma suspensão, de uma hipóstase impossível que excluiria o meio no qual essa relação se produz, sua condição de possibilidade – no caso, a linguagem. Só haveria relação de objeto, vinculação entre sujeito e mundo, *por intermédio* da linguagem, entendida como “estrutura especulativa (...) que consiste não em ser cópia de algo que está dado de modo fixo, mas em um vir-à-fala, onde se anuncia um todo de sentido” (Gadamer, 1999, p. 686-687).

Ora, se a linguagem é a um só tempo o centro irradiador e o *medium* incontornável da existência humana no mundo, se esta se dá *na* e *por meio da* linguagem, então podemos afirmar que o *modo de ser* do ser humano é caracterizado por essa relação com a linguagem, a qual Gadamer nomeia *linguisticidade*. É dizer: existir enquanto ser humano implica estar sempre situado na estrutura e no horizonte da linguagem. Trata-se da retomada e da reformulação, por parte de Gadamer, da clássica definição aristotélica do ser humano enquanto animal racional, literalmente dotado de *logos*, ou seja, linguagem⁶.

³ Também a análise gadameriana da consciência estética foi alvo de questionamento quanto à suposta insuficiência em fornecer critérios suficientes para a “boa” interpretação de fenômenos estéticos, sobretudo por parte de Hans Robert Jauss. Para uma reconstrução da primeira parte de *Verdade e método* e do debate com Jauss, ver Barros de Oliveira (2021).

⁴ Jean Grondin (2021) corrobora com essa leitura, reconhecendo na conclusão de *Verdade e método* um ponto alto da obra, com postulações fortes e carregado de teor metafísico. O mesmo Grondin (2021) localiza na parte final da obra a fonte de sua unidade e a chave de sua estrutura.

⁵ Esse princípio se desdobra, ainda, na célebre afirmação de Gadamer, segundo a qual “ser, que pode ser compreendido, é linguagem”. Não cabe, nos limites deste artigo, analisar as repercussões dessa postulação. A esse respeito, ver Pereira (2015) para um ótimo comentário sobre essa tese.

⁶ No texto “Homem e linguagem”, de 1966, Gadamer comenta e aprofunda o adágio de Aristóteles: “(...) o homem é o único ser que possui o *logos*. Ele pode pensar e falar. Poder falar significa: poder tornar visível, pela sua fala, algo ausente, de tal modo que também um outro possa vê-lo. O homem pode comunicar tudo que pensa. E mais: É somente pela capacidade de se comunicar que unicamente os homens podem pensar o comum, isto é, conceitos comuns e

“Compreender de um modo diferente”: uma exigência ontológica da linguisticidade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer

OLIVEIRA, R. L. B. de

“Possuir linguagem” seria de fato o traço distintivo, central da caracterização do que significa ser humano. Nas palavras de Gadamer:

A linguagem não é somente um dos dotes, de que se encontra apetrechado o homem, tal como está no mundo, mas nela se baseia e representa o fato de que os homens simplesmente têm *mundo*. Para o homem, o mundo está aí como mundo, numa forma sob a qual não tem existência para nenhum outro ser vivo nele posto. Essa existência do mundo, porém, está constituída linguisticamente. (...) a linguagem não afirma (...) uma existência autônoma, face ao mundo que fala através dela. Não somente o mundo é mundo, apenas na medida em que vem à linguagem – a linguagem só tem sua verdadeira existência no fato de que ela se representa o mundo. A humanidade originária da linguagem significa, pois, ao mesmo tempo, a linguisticidade originária do estar-no-mundo do homem. (Gadamer, 1999, p. 643)

Cabe insistir nessa reflexão central para o argumento de Gadamer, retomado e explicitado posteriormente em “Homem e linguagem”, de 1966: importa, acima de tudo, reforçar que “[a] linguagem não é um dos meios pelos quais a consciência se comunica com o mundo. (...) não é nenhum instrumento, nenhuma ferramenta” (Gadamer, 2002, p. 176); ou seja, a linguagem não é *uma* característica, *um* atributo, *uma* via, *um* dispositivo, *uma* faculdade dentre uma miríade de outras possibilidades das quais nos servimos – qual um instrumento ou uma ferramenta – em nosso existir, na soma de nossas experiências cotidianas. Isso porque simplesmente não temos nem, por um lado, o *domínio* sobre a linguagem que permita um uso instrumental-ferramental da mesma, nem tampouco a opção de *nos situarmos fora* da linguagem, de modo a não sermos por ela atravessados, uma vez que “jamais nos encontramos como consciência diante do mundo para num estado desprovido de linguagem lançarmos mão do instrumental do entendimento”, mas antes “em todo conhecimento de nós mesmos e do mundo, sempre já fomos tomados pela própria linguagem” (Gadamer, 2002, p. 176). Em síntese:

É aprendendo a falar que crescemos, conhecemos o mundo, conhecemos as pessoas e por fim conhecemos a nós próprios. Aprender a falar não significa ser introduzido na arte de designar o mundo que nos é familiar e conhecido pelo uso de um instrumental já dado, mas conquistar a familiaridade e o conhecimento do próprio mundo, assim como ele se nos apresenta. (Gadamer, 2002, p. 176)

Embora não tenhamos *domínio* sobre a linguagem, é preciso reconhecer, segundo Gadamer, que construímos com essa dimensão universalmente mediadora uma relação também ativa. Assim, agir, experimentar e se deslocar a partir dessa relação linguisticamente mediada implica, por sua vez, “que nos mantenhamos tão livres, face ao que nos vem ao encontro a partir do mundo, que

sobretudo aqueles (...) pelos quais se torna possível a convivência humana sem assassinatos e homicídios, na forma de uma vida social, de uma constituição política, de uma convivência social (...). Isso tudo está contido no simples enunciado: o homem é um ser vivo dotado de linguagem” (Gadamer, 2002, p. 173-174).

“Compreender de um modo diferente”: uma exigência ontológica da linguisticidade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer

OLIVEIRA, R. L. B. de

conseguimos pô-lo ante nós tal como é. Essa capacidade é tanto ter mundo como ter linguagem” (Gadamer, 1999, p. 643). Para tanto, não se trata de tentar superar ou suspender nossa inserção na mediação linguística, mas, antes, de reconhecer que é precisamente nossa condição de seres linguisticamente situados que nos permite ir além das circunstâncias dadas e vislumbrar possibilidades outras, proporcionando ao ser humano certa liberdade relativamente às circunstâncias, uma liberdade que se espelha inclusive linguisticamente, na forma de “liberdade face aos nomes que damos às coisas” (Gadamer, 1999, p. 644-645).

Trata-se de algo que se desdobra na livre variação linguística, e isso não somente na forma da multiplicidade de línguas e linguagens disponíveis, mas também no fato de que a própria linguagem como um todo “[é] variável em si mesma, na medida em que oferece diversas possibilidades de expressar uma mesma coisa” (Gadamer, 1999, p. 645-646). Com efeito, a própria variação das línguas reforça – ao invés de enfraquecer – a tese da universalidade da linguagem. Conceber a partir dessa variedade um perspectivismo anti-universalista e relativista seria, para Gadamer, compreender mal a essência da linguagem, tal como o filósofo postula no texto “Até que ponto a linguagem prescreve o pensamento”, de 1970:

A linguagem é, na verdade, a única palavra cuja virtualidade nos abre a possibilidade de seguir falando e conversando infinitamente, que nos oferece a liberdade do dizer a si mesmo e deixar-se dizer. A linguagem não é um convencionalismo reelaborado, não é o peso de esquemas prévios que nos recobrem e sim a força geradora e criativa de sempre de novo conferir fluidez a esse todo. (Gadamer, 2002, p. 242)

Gadamer insiste reiteradamente sobre o mesmo ponto central, a saber: a mediação inescapável que a linguagem opera na experiência humana de mundo. Tudo o mais, em seu projeto filosófico, parece derivar e decorrer desse princípio-guia: não é possível conceber o que venha a ser “conhecimento”, “verdade”, “experiência”, etc. sem se levar em conta, antes de mais nada e acima de tudo, que a relação com a linguagem – instauradora e mediadora – é o que determina fundamentalmente nosso modo-de-ser, nossa existência enquanto seres humanos⁷.

2 O CARÁTER ONTOLÓGICO DA COMPREENSÃO

Que a linguisticidade se apresente assim, em seu alcance transcendental, isso acaba por evidenciar a tensão entre a variação virtualmente infinita da linguagem e as situações particulares e peculiares em que se inserem os seres humanos a cada momento de ação e de discurso, tensão que é constitutiva, para Gadamer, do alcance ontológico fundamental da compreensão. Isso porque o que vem à linguagem, na forma de proposições, são conjunturas particulares, “[u]ma coisa que se

⁷ Grondin (1990b) expõe de maneira exemplar o papel da linguagem na universalização da hermenêutica gadameriana. As considerações tecidas nesta seção convergem, em grande medida, com sua leitura – embora eu tenha me servido, aqui, de um itinerário um pouco distinto do dele, tendo em vistas o objetivo proposto neste artigo.

“Compreender de um modo diferente”: uma exigência ontológica da linguisticidade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer

OLIVEIRA, R. L. B. de

comporta desse modo ou de outro”, que carregam consigo – em seu próprio devir linguístico – a possibilidade de serem de outro modo, numa estrutura em que “está dado o fato de que sempre haja nela um componente negativo” (Gadamer, 1999, p. 646).

É precisamente essa negatividade que permite a formulação de proposições: que algo se apresente de uma determinada maneira e que possa se apresentar de outra, eis o que possibilita o recorte, o destaque de uma porção do mundo aparente que se converte em conteúdo passível de expressão:

O que [se] pensa em cada caso como ente destaca-se como *logos*, como conjuntura enunciável, a partir de um todo circundante, que constitui o horizonte de mundo da linguagem. O que desse modo se pensa como ente não é, na realidade, objeto de enunciados, mas “vem à fala” em enunciados. Com isso, ganha sua verdade, seu caráter de ser e estar aberto no pensamento humano. (Gadamer, 1999, p. 647)

O conteúdo que vem à fala deve ser entendido pelos partícipes de um dado contexto discursivo, entendimento que se produz em estrutura dialógica, ao modo de uma conversação. Gadamer caracteriza esse diálogo segundo a lógica da questão e da resposta, formulada em *Verdade e método* e retomada, posteriormente, no texto “A universalidade do problema hermenêutico”, de 1966, com vistas a reafirmar, com ainda maior ênfase, a visada universal que se pretende – como afirmado acima – ser a apoteose do percurso de sua *magnum opus*. No referido texto, Gadamer afirma taxativamente: “O que constitui verdadeiramente o fenômeno hermenêutico originário é que não existe nenhum enunciado que não possa ser compreendido como resposta a uma pergunta, e é só assim que ele pode realmente ser compreendido” (Gadamer, 2002, p. 263), apontando, inclusive, que não faria nem mesmo dizer “eu” e “tu” se essa estrutura dialógica já não estivesse pressuposta e em operação a cada vez que se mobiliza a linguagem (Gadamer, 2002, p. 259) e que, adicionalmente, “[a] consciência hermenêutica (...) tem sua verdadeira força de atuação no fato de deixar e fazer ver onde está a questão” (Gadamer, 2002, p. 265).

Com isso em mente, podemos nos voltar aos contornos que assume a noção de “entendimento” no contexto de uma concepção dialógica da compreensão:

O entendimento linguístico coloca aquilo sobre o que ele ocorre diante dos olhos dos que participam nele, como se faz com um objeto de controvérsia que se coloca no meio das partes. 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 da comunidade de vida humana são formas de comunidade linguística, e mais ainda, formam linguagem. Pois a linguagem é por sua essência a linguagem da conversação. Somente adquire sua realidade na realização do mútuo entendimento. É por isso que ela não é um simples meio de entendimento. (Gadamer, 1999, p. 647-648)

“Compreender de um modo diferente”: uma exigência ontológica da linguisticidade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer

OLIVEIRA, R. L. B. de

Ora, o exercício desse entendimento opõe seres finitos e situados – nós, humanos intérpretes – à infinitude negativa das múltiplas possibilidades de expressão, mobilizadas a cada vez que um recorte específico vem à fala na forma de uma proposição singular. A sombra dessa negatividade converte a própria linguagem, dialeticamente, em signo da finitude, e isso não “porque exista a diversidade de estruturação da linguagem humana, mas porque toda língua está em constante formação e desenvolvimento, quanto mais trazer à fala sua experiência do mundo. Não é finito por não ser ao mesmo tempo todas as demais línguas, mas porque é linguagem” (Gadamer, 1999, p. 663). Segundo Gadamer, é característico do “acontecer linguístico”, do que vem à tona nas proposições, expressar “não somente o que se mantém, mas também e justamente a mudança das coisas”, uma vez que a linguagem não é “uma criação do pensamento reflexivo, mas contribui para realizar o comportamento com respeito ao mundo em que vivemos” (Gadamer, 1999, p. 652). À realização positiva de uma atitude com relação ao mundo, opõe-se a negatividade virtual da impermanência e da mudança, o que denota o caráter finito de nossa existência, de nossos comportamentos, de nossas objetivações de sentido.

Falar, ou seja, deixar e fazer vir à tona na linguagem, implica entregar-se à potência multiplicadora contida em cada palavra singular, e *deixar-se falar* pelos desdobramentos inauditos de um sentido que nos transcende:

Cada palavra irrompe de um centro e tem relação com um todo, e só é palavra em virtude disso. Cada palavra faz ressoar o conjunto da língua a que pertence, e deixa aparecer o conjunto da acepção de mundo que lhe subjaz. Por isso, cada palavra, como acontecer de seu momento, faz que aí esteja também o não dito, ao qual se refere, respondendo e indicando. A ocasionalidade do falar humano não é uma imperfeição eventual de sua capacidade expressiva, mas, antes, expressão lógica da virtualidade viva do falar que, sem poder dizê-lo inteiramente, põe em jogo todo um conjunto de sentido. Todo falar humano é finito no sentido de que, nele, jaz uma infinitude de sentido a ser desenvolvida e interpretada. (Gadamer, 1999, p. 664)

Sendo assim, Gadamer situa o “entendimento” nesse espaço relacional entre a finitude do intérprete, asserções e discursos igualmente situados e o horizonte infinito de sentido que eles contêm, mobilizam e deixam vislumbrar. “Entender” significa, portanto, colocar-se em acordo com o horizonte transcendente de sentido, deixar-se atravessar por essa infinitude que se lhe ultrapassa e que não se deixa dominar, contornar, apreender em sua totalidade. Vale ressaltar que, na contramão de Schleiermacher, Gadamer considera o entendimento o fenômeno originário do uso dialógico da linguagem, sendo o mal-entendido algo derivado e ocasional. No texto “Linguagem e compreensão”, de 1970, por exemplo, o autor retoma o ponto de partida segundo o qual “a linguagem (...) constrói e conserva [a] orientação comum no mundo” para daí concluir que “[c]onversar (...) não é mutuamente desentender-se ou passar ao largo do outro. Constrói-se, ao contrário, um aspecto comum do que é falado” (Gadamer, 2002, p. 220-221).

O reconhecimento da mediação universalmente compartilhada da linguisticidade nos faria conceber a comunicação “nem [como] a contraposição de um contra a opinião do outro (...) nem [como] o aditamento ou soma de uma opinião à outra”, mas, antes, como “[u]ma solidariedade ética e social [que] só pode acontecer na comunhão de opiniões, que é tão comum que já não é nem minha nem tua opinião, mas uma interpretação comum do mundo” (Gadamer, 2002, p. 221).

“Compreender de um modo diferente”: uma exigência ontológica da linguisticidade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer

OLIVEIRA, R. L. B. de

Em suma, trata-se de reconhecer que “[o] diálogo transforma a ambos” os interlocutores e que “[o] êxito de um diálogo dá-se quando já não se pode recair no dissenso que lhe deu origem” (Idem, *ibidem*).

Não cabe aqui, portanto, cogitar uma relação de determinação absoluta do sentido, o que escapa inapelavelmente a qualquer esforço de interpretação, uma vez que estes partem sempre do finito e visam uma infinitude. Nas palavras de Gadamer:

O dizer que temos em mente, o entender-se, mantém (...) o que foi dito numa unidade de sentido com uma infinitude do não-dito, e é desse modo que se deixa compreender. Quem fala (...) pode até servir-se somente das palavras mais usuais e correntes e pode, no entanto, com elas, dar expressão ao não dito e o qual deve-se dizer. O que fala se comporta especulativamente, na medida em que suas palavras não copiam o ente, mas expressam e deixam vir à fala uma relação com o todo do ser. (...) Inclusive na realização mais cotidiana do falar, torna-se presente um traço essencial da reflexão especulativa: o caráter inconcebível do que é a reprodução mais pura do sentido. (Gadamer, 1999, p. 680)

Temos aqui a tensão que orienta o esforço da interpretação e se manifesta no acontecer da compreensão:

O que vem à fala é (...) algo diferente da própria palavra falada. Mas a palavra só é palavra em virtude do que nela vem à fala. Somente está aí em seu próprio ser sensível para subsumir-se no que é dito. Inversamente, também o que vem à fala não é algo dado com anteriormente e desprovido de fala, mas recebe na palavra sua própria determinação. (Gadamer, 1999, p. 688)

É preciso tomar um momento para elucidar o argumento de Gadamer. Num primeiro passo, apresenta-se a distinção entre aquilo que vem à fala – o *sentido* – e a materialidade da palavra falada – o *discurso*. Se houvesse coincidência entre os dois termos, interpretar e compreender também se confundiriam, e sua tarefa comum consistiria apenas em elucidar o sentido dos termos que compõem o conjunto de proposições que, por sua vez, conformam um determinado discurso. No entanto, não é o que ocorre: o *discurso*, em sua materialidade linguística, é apenas a via pela qual o *sentido* se manifesta, aparece, acontece. Em contrapartida, mais uma advertência se faz necessária contra a pressuposição de que haveria *sentido* antes do vir-à-fala no *discurso*, como se houvesse um reino abstrato e pré-discursivo onde o sentido habitasse, esperando para ser instanciado, manifesto, realizado na palavra; tampouco parece ser o caso, uma vez que a maneira contingente e particular pela qual o *sentido* emerge num *discurso* é parte constitutiva e determinante daquele. Com essa formulação, Gadamer articula a relação sentido-discurso em torno de uma interdependência recíproca: não há discurso que não vincule um sentido e não há sentido manifesto que não seja ou tenha sido formulado discursivamente. Do ponto de vista do intérprete, trata-se de desvelar o

“Compreender de um modo diferente”: uma exigência ontológica da linguisticidade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer

OLIVEIRA, R. L. B. de

sentido *tal qual manifestado na formulação discursiva dada* e, ao mesmo tempo, abordar o discurso *com vistas ao sentido que o movimenta e constitui*.⁸

Ou seja, compreender não é (i) nem entregar-se cegamente à materialidade das palavras que constituem uma enunciação, um fenômeno de sentido, no afã de delimitar na forma de um objeto o sentido em tela, como se fosse possível circunscrever completamente o sentido de um fenômeno linguístico particular e dele extirpar todo o resto; (ii) nem, tampouco, ignorar as determinações singulares dessa mesma enunciação discursiva – na forma das palavras, frases, períodos que a constituem – e passar ao largo delas para tentar vislumbrar em cada instanciamento linguístico a totalidade das totalidades, como se a cada momento *tudo* estivesse em jogo, significado e referenciado. Nesse sentido:

Nem a consciência do intérprete é senhora do que chega a ele como palavra da tradição, nem se pode descrever adequadamente o que tem lugar aqui [no acontecer da compreensão], como o conhecimento progressivo do que, de maneira que um intelecto infinito conteria tudo o que, de um modo ou de outro, pudesse chegar a falar a partir do conjunto da tradição. (Gadamer, 1999, p. 669)

O acontecer linguístico da compreensão ultrapassa, portanto, qualquer ação ou intenção subjetiva – tanto expressiva quanto interpretativa, ou seja, tanto do autor/emissor, quanto do intérprete/destinatário –, não se tratando de uma prática, mas propriamente de um acontecimento: “não é nossa ação na coisa, mas a ação da própria coisa” (Gadamer, 1999, p. 672) que chega a nós através da linguagem. Trata-se de “um fazer da própria coisa, um fazer que, à diferença da metodologia da ciência moderna, é um padecer, um compreender, que é um acontecer” (Gadamer, 1999, p. 674). Isso leva Gadamer a distinguir um sentido lato de um sentido qualificado e específico de compreensão: (i) em sentido amplo, trata-se do “virtuosismo técnico de um ‘compreender’ tudo o que é escrito”, metodicamente orientado e com a pretensão de dominar o sentido e traduzi-lo em conteúdo totalmente cognoscível; (ii) em sentido hermenêutico qualificado, trata-se de “uma experiência autêntica, isto é, encontro com algo que vale como verdade”, uma experiência na qual “não se produz a subordinação sob algo já conhecido” (Gadamer, 1999, p. 706).

Esta última concepção de “compreensão” é o que caracteriza a experiência hermenêutica:

O fato de que se evidencie algo naquilo que foi dito, sem que por isso fique assegurado, julgado e decidido em todas as possíveis direções, é algo que de fato ocorre cada vez que algo nos fala a partir da tradição. O transmitido se faz valer a si mesmo, em seu próprio direito, na medida em que é compreendido, e desloca o horizonte que até então nos rodeava. Trata-se de uma verdadeira experiência (...). Tanto o evento do belo como o acontecer hermenêutico pressupõem fundamentalmente a finitude da existência humana. (...) Do mesmo modo, a universalidade da experiência hermenêutica não deveria ser, por princípio, acessível a um espírito infinito, que desenvolvesse, a partir de si mesmo, tudo

⁸ A dinâmica dialógica da compreensão encontra ressonância na noção gadameriana de “jogo”. Face à impossibilidade de retomá-la neste artigo, remeto ao estudo recente de Roberto Kahlmeyer-Mertens (2023) sobre o tema.

“Compreender de um modo diferente”: uma exigência ontológica da linguisticidade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer

OLIVEIRA, R. L. B. de

quanto é sentido, todo *noeton*, e que se pensasse todo o pensável na plena autocontemplação de si mesmo. (Gadamer, 1999, p. 702)

Com isso, Gadamer parece postular que a tensão finitude-infinitude, embora não se “resolva” ou “dissolva” na experiência hermenêutica da compreensão, é constitutiva desta. Isso porque “compreender” significa, sobretudo, deixar-se afetar pelo sentido, deslocando-se de sua posição prévia para um novo horizonte, que esteja de acordo – ou em relação de concordância, ou de “entendimento” – com a pretensão de verdade contida e expressa em todo e qualquer fenômeno de sentido; ora, do ponto de vista da infinitude e da totalidade, não haveria sequer deslocamento possível: de posse de todas as possibilidades e direções de sentido, não haveria transformação, não haveria desenvolvimento, não haveria – em sentido estrito – compreensão, apenas, nas palavras de Gadamer, “plena autocontemplação de si mesmo”. Portanto, a incomensurabilidade entre o intérprete finito e o sentido infinito não se erige enquanto obstáculo à compreensão, mas se revela sua própria condição de possibilidade.

Em “A natureza da coisa [*Sache*] e a linguagem das coisas [*Dinge*]”, de 1960, Gadamer afirma sobre o papel da linguagem nessa mediação e sua consequência para a tarefa da interpretação:

Na linguagem, no caráter próprio que ela imprime em nossa experiência de mundo, encontra-se a mediação entre finito e infinito, adequada a nós, como seres finitos. O que nela se interpreta é sempre uma experiência finita, que, apesar disso, jamais se depara com aquela barreira, onde a única coisa que se poderia fazer ainda seria adivinhar algo infinito que se tem em mente, sem poder dizê-lo. Seu progresso não está limitado, e no entanto não é uma aproximação progressiva a um sentido que se tem em mente. O que perfaz seu sentido é lograr estabelecer a obra, e não o que é que se tem em mente com ela. O que concede sentido à sentença é a palavra acertada, e não o que está escondido na subjetividade do que se tem em mente. (Gadamer, 2002, p. 93-94)

Assim concebida, portanto, também a compreensão desvela seu caráter e sua vinculação eminentemente ontológicos. “Compreender” não se deixa reduzir a uma operação metódica, a uma ferramenta epistemológica de construção de conhecimento; “compreender” consiste, antes, em entrar de acordo com o sentido que se manifesta, que vem à fala pela via do discurso. Vislumbramos, então, a unidade que liga linguagem, compreensão e experiência hermenêutica e, consequentemente, o lugar da compreensão na caracterização de nosso modo de existência humano⁹.

⁹ Também Kahlmeyer-Mertens (2016) ressalta a dimensão ontológica da compreensão como elemento estruturante e articulador da filosofia hermenêutica de Gadamer.

“Compreender de um modo diferente”: uma exigência ontológica da linguisticidade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer
OLIVEIRA, R. L. B. de

3 A DIALÉTICA ENTRE COMPREENSÃO E INTERPRETAÇÃO

A esta altura, cabe apontar que essa mesma tensão entre finito e infinito parece se desdobrar na dialética entre interpretação e compreensão, na medida em que aquela parece indicar uma instanciação, uma realização pontual que participa no processo do acontecer daquela, que lhe ultrapassa e não se deixa determinar totalmente por nenhuma interpretação singular. Nas palavras de Gadamer:

A unidade interna de compreensão e interpretação se confirma precisamente no fato de que a interpretação, que desenvolve as implicações de sentido de um texto e as torna expressas linguisticamente, face ao texto dado, parece uma criação nova, mas não afirma uma existência própria ao lado da compreensão. (...) os conceitos da interpretação acabam por se suspender, quando a compreensão se realizou, porque estavam destinados a desaparecer. Isso quer dizer que não são meios arbitrários, de que se lança mão não são meios arbitrários, de que se lança mão e em seguida deixa-se de lado, mas formam parte da articulação interna da coisa (que é sentido). (Gadamer, 1999, p. 686)

Interpretar é tornar linguisticamente expresso o sentido de um texto – ou, acrescento, de qualquer fenômeno de sentido. Isso implica, como vimos, fazer – ou deixar – *vir à linguagem* o sentido, por meio de uma enunciação propositiva; trata-se, portanto, de dar uma expressão particular, mobilizando um conjunto finito de palavras articuladas num conjunto finito de frases, a um sentido cujos desdobramentos e ramificações potenciais não podem, por definição, se esgotar nessa mesma expressão. Em outras palavras, retomando o que já foi exposto anteriormente neste artigo, trata-se de encontrar uma expressão adequada para deixar vir à fala o não dito para o qual o horizonte de sentido de um texto ou fenômeno aponta.

Ao contrário do *acontecer* da compreensão, o exercício da interpretação pressupõe um *esforço*: cabe ao intérprete, “manter à distância alguma coisa, ou seja, tudo o que se faz valer como expectativa de sentido a partir dos próprios preconceitos, desde o momento em que o próprio sentido do texto o rechaça”, algo que Gadamer caracteriza como “ser negativo contra si mesmo” (Gadamer, 1999, p. 674). Se a compreensão implica deslocamento e transformação do horizonte situacional de um intérprete, para empreendê-la é preciso produzir essa abertura, essa distância que permite a efetiva mudança e que impede que apenas se repita e se projete num texto – muitas vezes contra sua própria resistência – um conhecimento prévio, sedimentado na forma de pré-conceitos e que constitui o ponto de partida de qualquer horizonte de interpretação. Em “Sobre o círculo da compreensão”, de 1959, Gadamer concebe essa abertura necessária ao intérprete da seguinte maneira:

Quem quiser compreender não pode de antemão abandonar-se cegamente à casualidade das próprias opiniões, para em consequência e de maneira cada vez mais obstinada não dar ouvidos à opinião do texto, até que esta opinião não mais

“Compreender de um modo diferente”: uma exigência ontológica da linguisticidade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer

OLIVEIRA, R. L. B. de

se deixe ouvir, impedindo a compreensão presumida. Quem quiser compreender um texto está, ao contrário, disposto a deixar que ele diga uma coisa. Por isso, uma consciência formada hermenêuticamente deve ser de antemão receptiva à alteridade do texto. Essa receptividade não pressupõe, no entanto, uma “neutralidade” quanto à coisa, nem um anulamento de si mesmo, incluindo a apropriação seletiva das próprias opiniões e preconceitos. Há que se ter consciência dos próprios pressupostos a fim de que o texto se apresente a si mesmo em sua alteridade, de modo a possibilitar o exercício de sua verdade objetiva contra a opinião própria. (Gadamer, 2002, p. 76)

Essa exigência se relaciona ao que acabamos de mencionar, a saber, ao fato de que a interpretação constitui incontornavelmente um esforço de trazer à expressão algo que não pode ser a esta limitado; ou seja, uma boa interpretação é aquela que permite ao todo de sentido de um texto continuar a se manifestar no não-dito, no espaço negativo aberto como reverso das palavras escolhidas e definidas em uma expressão interpretativa. Para tanto, impõe-se, como visto logo acima, uma exigência de contenção da parte do intérprete, uma vez que, como escreve Gadamer em “Sobre o círculo da compreensão”, “[t]oda interpretação correta deve guardar-se da arbitrariedade dos ‘chutes’ e do caráter limitado de hábitos mentais inadvertidos, de maneira a voltar-se ‘para as coisas elas mesmas’” (Gadamer, 2002, p. 74-75).

Nesse sentido, a tarefa do intérprete consiste, também, em “ouvir a linguagem das coisas”, o que significa suspender a relação habitual de domínio – característica da racionalidade técnico-instrumental – à qual as submetemos na repetição irrefletida do cotidiano, de modo a nos lembrarmos que “as coisas não são um material que se usa e consome, não são um instrumento que se utiliza e coloca de lado, mas algo que tem consistência em si” (Gadamer, 2002, p. 84) – assim como a própria linguagem – e, portanto, resistem ao arbítrio cego e aos caprichos do intérprete. Com efeito, trata-se, para quem pretende interpretar, de suspender “a pressuposição de que a subjetividade humana é uma vontade que tem validade inquestionável mesmo lá onde o ser-em-si se opõe à determinação da vontade do ser humano, mostrando-se como seu limite” (Gadamer, 2002, p. 87). Em outras palavras, é preciso renunciar à verve narcísica de imposição – e transposição – da consciência subjetiva ao mundo e às coisas, como se interpretar fosse *determinar* o sentido por meio de um ato de poder e dominação soberana.

Uma vez mais, o fundamento dessa concepção de interpretação remete à própria concepção gadameriana da linguagem enquanto mediação universal, enquanto constituição ontológica de nosso modo de existência. Nesse contexto, “o ser da linguagem mostra sua posição central”, revelando que “[p]artir da subjetividade, como se tornou natural ao pensamento de hoje, é um total equívoco”, uma vez que “[a] linguagem não deve ser pensada como um projeto prévio de mundo, lançado pela subjetividade, nem como o projeto de uma consciência individual ou do espírito de um povo” (Gadamer, 2002, p. 92-93). Segundo Gadamer, deveríamos conceber o ser da linguagem de uma maneira diametralmente oposta, a partir da *ausência de um eu*, uma vez que “o falar não pertence à esfera do eu, mas à esfera do nós”: “Quem fala uma língua que ninguém mais compreende simplesmente não fala. Falar significa falar a alguém. Mas isso não significa apenas que a coisa em questão, referida pela palavra, se apresente diante de mim, mas que se apresenta também àquele a quem eu falo” (Gadamer, 2002, p. 179).

Interpretar, portanto, remete a um descentramento do intérprete face ao interpretado, a uma posição de subordinação, de abertura para o sentido que se apresenta e pelo qual somos interpelados. Na síntese de Gadamer: “A primeira de todas as condições hermenêuticas permanece

“Compreender de um modo diferente”: uma exigência ontológica da linguisticidade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer

OLIVEIRA, R. L. B. de

sendo, assim, a compreensão da coisa, o ter de haver-se com a mesma coisa” (Gadamer, 2002, p. 78-79).

Ora, a interpretação bem-sucedida, ao permitir a referida manifestação latente do que lhe escapa, engendrará inevitável e inadvertidamente a necessidade de novas interpretações, que possam atualizar e trazer à consciência expressiva parte do não-dito latente e, por sua vez, permitir que a parcela do todo ainda não expressa siga se manifestando. Nas palavras de Gadamer:

O desenvolvimento do todo do sentido a que está orientada a compreensão, nos força à necessidade de interpretar e de novo retirar-nos. Somente a auto-suspensão dessa interpretação leva a termo o fato de que a própria coisa, o sentido do texto, ganhe sua própria validade. O movimento da interpretação não é dialético porque a parcialidade de cada enunciado pode ser complementada de outro ponto de vista (...), mas sobretudo porque a palavra que alcança o sentido do texto na interpretação não faz senão trazer à linguagem o conjunto desse sentido, isto é, pôr numa representação finita uma infinidade de sentido em si. (Gadamer, 1999, p. 674)

Dessa descrição do esforço interpretativo emerge a questão: como fazê-lo? Como produzir esse movimento de trazer à tona uma infinidade de sentido? Ao invés de indicar procedimentos metódicos, um conjunto de regras e princípios que sirvam de ferramentas ao intérprete para orientar e conduzir voluntária e conscientemente sua ação, Gadamer aponta para a dimensão *passiva* contida no esforço da interpretação: a *escuta*. Segundo o filósofo, é preciso renunciar à pretensão metódica típica da ciência moderna de tomar um fenômeno de sentido como objeto, delimitável e passível de submissão a expedientes epistemológicos, destacável do solo existencial da experiência e conversível em conhecimento mensurável, calculável e manipulável para, antes, deixar-se tomar e ser tomado pelo diálogo em que estamos sempre inseridos com a tradição.

Interpretar, portanto, é estar à escuta dos sentidos que nos chegam por intermédio da tradição. Isso não se encerra na mera passividade, uma vez que não se pode *não* ouvir e *não* ser interpelado por esse sentido, mas envolve, como veremos, certa atitude face ao diálogo que se prolonga no tempo. De todo modo, cabe ressaltar a maneira como Gadamer situa na escuta o verdadeiro caráter de pertencimento à tradição:

Se quisermos determinar corretamente o conceito de pertença, (...) será conveniente que observemos a dialética peculiar, contida no *ouvir*. Não se trata somente de que aquele que ouve é de algum modo interpelado. Antes, nisso está o fato de que quem é interpelado tem de ouvir, queira ou não. Não pode apartar seus ouvidos, tal como se aparte a vista de outra coisa, olhando numa determinada direção. (...) Não há nada que não seja acessível ao ouvido através da linguagem. Enquanto nenhum dos demais sentidos participa diretamente na universalidade da experiência linguística do mundo, já que cada um deles abarca tão-somente o seu campo específico, o ouvir é um caminho rumo ao todo, porque está capacitado para escutar o *logos*. (...) A linguagem, na qual o ouvir participa, não é somente universal no sentido de que nela tudo pode vir à fala. O sentido da experiência hermenêutica reside, antes, no fato de que, face a todas as

“Compreender de um modo diferente”: uma exigência ontológica da linguisticidade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer

OLIVEIRA, R. L. B. de

formas de experiência no mundo, a linguagem põe a descoberto uma dimensão completamente nova, uma dimensão de profundidade, a partir da qual a tradição alcança os que vivem no presente. (Gadamer, 1999, p. 670-671)

Gadamer enfatiza a dimensão da escuta em decorrência de sua concepção dialógica da linguagem¹⁰. Como vimos, a linguagem é a mediação que possibilita nossas experiências e constitui nosso modo de existência; essa mediação instaura, por sua vez, um mundo, um solo compartilhado de experiências e a partir do qual estas se produzem; o caráter compartilhado do mundo e da mediação linguística impõe, a seu turno, uma dimensão intersubjetiva incontornável, de modo a descentrar o sujeito e a subjetividade como feixe irradiador de sentido, criador de experiências e mestre da linguagem. Ao contrário, Gadamer nos ensina a reconhecer que a linguagem nos ultrapassa, na medida mesma em que condiciona ontologicamente nossas possibilidades. Interpretar e compreender, portanto, diz respeito a se ver às voltas precisamente com aquilo que nos transcende, “uma vez que aquilo que provoca a compreensão já deve ter se imposto em sua alteridade” (Gadamer, 2002, p. 80), ou seja: que a necessidade de compreender e o esforço de interpretar não partem de um exercício da liberalidade volitiva do sujeito, mas do encontro com algo que nos é estranho e do qual não podemos nos servir ao modo de uma ferramenta, docilmente sujeito ao nosso domínio, nem sequer recortar e descartar intencional e voluntariamente de nosso horizonte de experiência.

Nesse sentido, “[o] primeiro elemento com que se inicia a compreensão é o fato de que algo nos interpela. É a primeira das condições hermenêuticas” (Idem, *ibidem*). Compreender e interpretar aparecem, portanto, como condições de possibilidade de nossa existência, uma vez que esta se dá *na e pela* linguagem e que não podemos determinar prévia e voluntariamente o todo daquilo que nos chega por meio da linguagem. Há algo de imprevisto, de involuntário e de inaudito naquilo que nos *vem à fala*, com que somos obrigados – independentemente de nossa própria vontade – a lidar.

4 COMPREENDER DE UM MODO DIFERENTE

Com base no exposto, estamos em condições de situar a afirmação gadameriana segundo a qual “*quando se logra compreender, compreende-se de um modo diferente*” (Gadamer, 1999, p. 444) e situá-la no contexto argumentativo desenvolvido até aqui. Como vimos, da vinculação entre linguagem e experiência humana de mundo, Gadamer deriva a indisponibilidade de um ponto de vista incondicionado, externo à linguisticidade e a partir do qual poderia emergir uma imagem do “mundo em si”, padrão de medida da correção das interpretações e do “progresso” do conhecimento humano:

¹⁰ A esse respeito, ver o estudo de Maria Luísa Portocarrero (2022), que situa na escuta o motor para “a longa marcha da hermenêutica” a partir de Gadamer.

“Compreender de um modo diferente”: uma exigência ontológica da linguisticidade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer

OLIVEIRA, R. L. B. de

O padrão de medida para a ampliação progressiva da própria imagem do mundo não está dado por um “Mundo em si”, externo a toda linguisticidade. Ao contrário, a perfectibilidade infinita da experiência humana de mundo significa que, seja qual for a linguagem em que nos movamos, nunca chegaremos a outra coisa que a um aspecto cada vez mais amplo, a uma “acepção” do mundo. Essas acepções do mundo não são relativas, no sentido de que, a elas, pudéssemos opor o “mundo em si”, como se a acepção correta pudesse alcançar seu ser em si, a partir de alguma possível posição exterior ao mundo humano-linguístico. (...) A multiplicidade de tais acepções do mundo não significa relativização do “mundo”. Ao contrário, o que o mundo é, não é nada distinto das acepções em que se oferece. (Gadamer, 1999, p. 649)

O que se diz do mundo vale também para o acontecer da compreensão e para o esforço da interpretação: não havendo um ponto de vista externo à relação mediada pela linguagem, jamais seremos capazes nem de nos declararmos de posse da compreensão total do sentido, nem de estabelecer um critério rígido de julgamento contra o qual qualquer interpretação singular possa ser taxativamente julgada, e a partir do qual se possa estabelecer uma hierarquia verificável e falseável que ordene a multiplicidade de interpretações segundo seu maior ou menor grau de adequação ou correção. Apenas a partir do fato transcendental de nossa vinculação com a linguagem em geral e do condicionamento empírico de nossa vinculação com uma língua em particular é que podemos nos deslocar no sentido, construir tentativas de interpretação e buscar participar do acontecimento da compreensão.

Isso não se constitui, entretanto, em obstáculo à compreensão, nem tampouco em fator limitante, como se o caráter incontornável da mediação linguística se convertesse em circunscrição em uma única língua ou tradição. A advertência gadameriana contra a pretensão de acesso ao ponto de vista incondicionado da totalidade não tem como contrapartida a adesão a um relativismo que tome como limite – descritivo, normativo e até epistêmico – a tradição a que se pertence. Em vez disso, Gadamer aponta para a possibilidade de transcendê-la:

O mundo linguístico próprio, em que se vive, não é uma barreira que impede todo conhecimento do ser em si, mas abarca fundamentalmente tudo aquilo que pode expandir-se e elevar-se a nossa percepção. É claro que os que se criaram numa determinada tradição linguística e cultural veem o mundo de uma maneira diferente de como o veem os que pertencem a outras tradições. É verdade que os “mundos” históricos, que se dissolvem uns nos outros no curso da história, são diferentes entre si e também diferentes do mundo atual. E, no entanto, o que se representa é sempre um mundo humano, isto é, estruturado linguisticamente, seja lá qual for a sua tradição. Enquanto linguisticamente estruturado, cada mundo está aberto, a partir de si a toda acepção possível e, portanto, a todo gênero de ampliações; pela mesma razão, acessível a outros. (Gadamer, 1999, p. 648-649)

A possibilidade de transcender, de ir para além dos limites estreitos, contingentes e concretos do horizonte singular em que estamos situados está dada, portanto, pela própria

“Compreender de um modo diferente”: uma exigência ontológica da linguisticidade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer

OLIVEIRA, R. L. B. de

condicionalidade linguística universalmente compartilhada por todo e qualquer horizonte; é dizer: o fato de que toda perspectiva interpretativa esteja inescapavelmente situada e condicionada pela mediação da linguagem é precisamente o que possibilita a projeção do intérprete num horizonte outro que o seu, distinto daquele constituído pelos preconceitos de sua época, de sua comunidade e pelas limitações expressivas de seu idioma num dado momento de seu desenvolvimento¹¹.

Mais: a possibilidade sempre e a cada vez inscrita no horizonte linguístico de, a partir da tradição a que se pertence, transcendê-la, se afigura para Gadamer como o fundamento mesmo da crítica:

O fato de nos movermos no mundo de linguagem, de estarmos inseridos em nosso mundo através da experiência pré-formada pela linguagem não restringe nossa possibilidade de crítica. Ao contrário. Abre-se para nós a possibilidade de ultrapassar nossas convenções e todas as nossas experiências pré-esquematizadas, dialogando com outras pessoas, pessoas que pensam diferente, aceitando um novo exame crítico e novas perspectivas. No fundo, em nosso mundo a mesma questão está sempre presente: a conformação da linguagem em convenções, em normas sociais, atrás das quais escondem-se sempre também interesses econômicos e de poder. Mas esse é justamente o mundo de nossa experiência humana, onde dependemos de nosso julgamento, isto é, da possibilidade de nos colocarmos criticamente frente a todas as convenções. Na verdade, devemos essa capacidade de julgamento ao fato de nossa razão ser virtualmente linguagem. Não é a linguagem que impede o exercício da nossa razão. (Gadamer, 2002, p. 239-240)

A universalidade da linguisticidade é o que garante – ao menos ontologicamente – a possibilidade mesma da tradução, da superação parcial da distância histórica, geográfica, etc. Conjugando esses dois elementos – a indisponibilidade de um ponto de vista “desde lugar nenhum”¹², incondicionado e absoluto, por um lado, e a possibilidade de transcender o horizonte particular de interpretação, por outro lado –, Gadamer não apenas evita os extremos do perspectivismo relativista e do idealismo totalizante, como também aponta o caminho ao longo do qual se dá continuamente o acontecer da compreensão:

(...) a vinculação linguística da nossa experiência do mundo não significa nenhum perspectivismo excludente; quando conseguimos superar os preconceitos e barreiras da nossa experiência anterior do mundo, introduzindo-nos em mundos linguísticos estranhos, isso não quer dizer, de modo algum, que abandonemos ou neguemos nosso próprio mundo. Como viajantes, sempre voltamos para casa com novas experiências. Como perambulantes, que jamais irão voltar para casa, também não poderemos esquecer totalmente. Mesmo que consigamos, na

¹¹ A noção de “preconceito” desempenha um papel de grande importância na elaboração da filosofia gadameriana, cuja reconstrução justa ultrapassa os limites deste artigo. Maria Luísa Portocarrero (1995) realizou uma obra exemplar e seminal a respeito dessa categoria.

¹² A expressão foi tornada célebre por Thomas Nagel, no seminal artigo “What is it like to be a bat” (1974) e ampliada e desenvolvida em livro posterior (Nagel, 1986).

“Compreender de um modo diferente”: uma exigência ontológica da linguisticidade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer

OLIVEIRA, R. L. B. de

qualidade de instruídos na história, obter verdadeira clareza sobre o condicionamento histórico de todo pensamento humano sobre o mundo, e, por conseguinte, também sobre o nosso próprio caráter condicionado, tampouco assim conseguiremos assumir uma posição incondicionada. (Gadamer, 1999, p. 650-651)

Gadamer retoma, no trecho citado, uma importante crítica ao projeto historicista no âmbito da compreensão. Como extensamente desenvolvido na segunda parte de *Verdade e método*, a esperança – ou a utopia – do historicismo consistia em construir vias e mecanismos de transporte do intérprete para um contexto histórico outro, de modo a eliminar completamente a distância historicamente produzida, impondo como exigência para o conhecimento *objetivo* ou *científico* de fenômenos históricos que fosse possível restabelecer a condição originária de seu aparecer, de sua manifestação, ou seja: que se produzisse, por meio da reflexão metodicamente guiada e rigorosa, a transposição do historiador direta e integralmente para o momento de acontecer do fenômeno histórico em questão¹³.

A perspectiva historicista não faz justiça, entretanto, ao papel da linguagem na constituição de nosso modo de experimentar, de fazer experiência. Isso porque ignora-se a função da “linguagem como o modo de mediação no qual se realiza a continuidade da história de todas as distâncias e descontinuidades” (Gadamer, 2002, p. 171), como relembra Gadamer em “A continuidade da história e o instante da existência”, de 1965:

Não é somente que a distância histórica seja intermediada pelo caráter de linguagem (*Sprachlichkeit*), mas que essa mediação é prévia a qualquer consciência especificamente histórica. O lugar central do fenômeno da linguagem está não somente em presidir o método da interpretação histórica, mas em ser a forma como se transmitiu sempre o passado e as coisas passadas. (Gadamer, 2002, p. 170)

É dizer: fenômenos só se historicizam por meio de sua inscrição e transmissão linguística ao longo do tempo. Sendo assim, não só devemos buscar compreendê-los linguisticamente, mas também somos transcendentalmente condicionados a fazê-lo a partir da *nossa* linguagem, é dizer, da nossa *situação*, uma vez que – como exposto acima – não é possível escapar ao condicionamento ontológico da linguagem de modo a colocar-se num ponto de vista desde lugar algum, numa perspectiva que transcenda todas as perspectivas. O esforço de compreensão histórica implica, portanto, preservar o ponto de vista do intérprete, e nenhum artifício metódico é capaz de promover sua completa suspensão.

Nesse sentido, mergulhamos na tradição desde um ponto situado, de uma circunstância que conforma e condiciona aquilo que *pode* nos chegar através do tempo, pela via da mediação linguística do conjunto de discursos que constitui a tradição. Nas palavras de Gadamer:

¹³ Viviane Pereira (2013) mapeia a crítica de Gadamer ao historicismo, segundo um enfoque epistemológico distinto do acento ontológico que guia a presente análise.

“Compreender de um modo diferente”: uma exigência ontológica da linguisticidade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer

OLIVEIRA, R. L. B. de

(...) quando encontramos na tradição algo que compreendemos, trata-se sempre de um acontecer. Quando alguém recolhe uma palavra da tradição, quando faz falar essa palavra, também a esse alguém lhe sucede algo. Não se trata então de uma compreensão da história como um transcurso, mas de uma compreensão daquilo que nos vem ao encontro na história interpelando-nos e concernindo-nos. (Gadamer, 2002, p. 169)

Consequentemente, o esforço de interpretação histórica irá variar de acordo com a situação interpretativa, com o tempo e o lugar que o intérprete ocupa e a partir do qual lança seu olhar para o passado:

Cada época tem de entender um texto transmitido de uma maneira peculiar, pois o texto forma parte do todo da tradição, na qual cada época tem um interesse pautado na coisa e onde também ela procura compreender-se a si mesma. O verdadeiro sentido de um texto, tal como este se apresenta ao seu intérprete, não depende do aspecto puramente ocasional que representam o autor e seu público originário. Ou pelo menos não se esgota nisso. Pois esse sentido está sempre determinado também pela situação histórica do intérprete, e, por consequência, por todo processo objetivo histórico. (Gadamer, 1999, p. 443-444)

Para Gadamer, o principal equívoco do historicismo consiste em se ancorar num “conceito de linguagem que a dissocie da situação imediata daqueles que se entendem falando e respondendo” e, com isso, ignorar que “[a] imediatez do ato de linguagem implica uma resposta à pergunta sobre como se move e possibilita a continuidade da história apesar de todas as dissidências e decisões que se produzem para cada um de nós a cada instante” (Gadamer, 2002, p. 171). Pois a tradição, enquanto diálogo, significa não apenas o conteúdo que nos chega, mas o *modo* pelo qual se dá essa transmissão, o que depende, por sua vez, da relação entre a situação passada e a situação presente em questão.

Embora, como vimos, o interesse interpretativo não possa se sobrepor às coisas a que se dirige de maneira unilateral e soberana, é preciso admitir que “em tempos diversos ou a partir de ponto de vistas diferentes a coisa se representa historicamente sob aspectos também diversos” (Gadamer, 1999, p. 426). Desse modo, o horizonte de interpretação, entendido como “o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que é visível a partir de um determinado ponto” no tempo e no espaço passa a ser reconhecido como dimensão constituinte e do modo particular como o sentido de um fenômeno se manifesta a um dado intérprete, o que impõe a tarefa da “elaboração da situação hermenêutica”, ou seja, da “obtenção do horizonte de questionamento correto para as questões que se colocam frente à tradição” (Gadamer, 1999, p. 452). Gadamer extrai a consequência dessa tarefa, ao afirmar que “[t]odo o encontro com a tradição realizado com consciência histórica experimenta por si mesmo a relação de tensão entre texto e presente. A tarefa hermenêutica consiste em não ocultar esta tensão em uma assimilação ingênua, mas em desenvolvê-la conscientemente” (Gadamer, 1999, p. 458).

“Compreender de um modo diferente”: uma exigência ontológica da linguisticidade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer

OLIVEIRA, R. L. B. de

Com essa reconsideração da distância temporal, revela-se sua dimensão propriamente produtiva, eclipsada pelo enfoque parcial e negativo que lhe fora conferido pela perspectiva historicista. Com efeito, a distância temporal passa a ser vista não apenas como obstáculo à compreensão, mas também como motor de produção de sentido:

O tempo já não é mais, primariamente, um abismo a ser transposto porque divide e distancia, mas é, na verdade, o fundamento que sustenta o acontecer, onde a atualidade finca suas raízes. A distância de tempo não é, por conseguinte, algo que tenha de ser superado. Esta era, antes, a pressuposição ingênua do historicismo, ou seja, que era preciso deslocar-se ao espírito da época, pensar segundo seus conceitos e representações em vez de pensar segundo os próprios, e somente assim se poderia alcançar a objetividade histórica. Na verdade, trata-se de reconhecer a distância de tempo como uma possibilidade positiva e produtiva do compreender. Não é um abismo devorador, mas está preenchido pela continuidade da herança histórica e da tradição, a cuja luz nos é mostrado todo o transmitido. Não será exagerado, se falarmos aqui de uma genuína produtividade do acontecer. (Gadamer, 1999, p. 445)

O caráter produtivo do distanciamento histórico-temporal consiste em que cada horizonte, cada situação, cada perspectiva, *permite* que certos aspectos de um fenômeno *venham à linguagem* de um modo que não fora anteriormente possível. As condições de um horizonte permitem “que vão se eliminando sempre novas fontes de erro, de tal modo que se vão filtrando todas as distorções do verdadeiro sentido”, mas também permitem constatar que “surgem novas fontes de compreensão que tornam patentes relações de sentido insuspeitas”, de modo a, simultaneamente colaborar “para que os preconceitos de natureza particular feneçam” e para que “aqueles que levam a uma compreensão correta, venham à tona como tais” (Gadamer, 1999, p. 446-447). Em suma, a distância de tempo deixa de ser vista como entrave à compreensão ideal, objetiva e imutável, para se converter em condição de possibilidade da realização de um dos principais desafios da filosofia hermenêutica, a saber, a crítica e a distinção entre “os *verdadeiros* preconceitos, sob os quais compreendemos, dos *falsos* preconceitos que produzem os *mal-entendidos*” (Gadamer, 1999, p. 447).

A partir da reconfiguração do valor da temporalidade e da distância histórica para a compreensão e a interpretação, somos capazes de entender melhor por que Gadamer afirma que “*quando se logra compreender, compreende-se de um modo diferente*” (Gadamer, 1999, p. 444): trata-se da consequência de percebermos o vínculo entre compreensão e situação, entre interpretação e horizonte. Compreender e interpretar não se dizem desvinculados dessa ancoragem existencial no tempo e no espaço, de modo que não se pode dizer nunca que se compreendeu *de uma vez por todas*. E isso não apenas porque haverá outras épocas, outros horizontes dos quais – em virtude do caráter finito da existência humana – um dado intérprete não poderá participar, mas sobretudo porque a situação e o horizonte de um mesmo intérprete não se fixam, não se fecham e não podem ser concebidos de maneira estanque. Segundo Gadamer, ao contrário:

A mobilidade histórica da existência humana apoia-se precisamente em que não há uma vinculação absoluta a uma determinada posição, e nesse sentido tampouco existe um horizonte fechado. O horizonte é, antes, algo no qual

“Compreender de um modo diferente”: uma exigência ontológica da linguisticidade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer

OLIVEIRA, R. L. B. de

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 está aí sob a forma da tradição, põe em movimento o horizonte abrangente. (Gadamer, 1999, p. 455)

A cada deslocamento de horizonte, a cada reconfiguração situacional, surgem, a um só tempo, (i) novas demandas, interesses e necessidades interpretativas, e (ii) novas possibilidades de manifestação e aparecer dos fenômenos para um mesmo intérprete. Lograr compreender, portanto, não pode ser senão estar à altura e se adequar a essas transformações constantes – da situação, de si, do aparecer das coisas –, de modo a se manter afinado e à escuta da polifonia de vozes e atravessamentos que constituem todo e cada horizonte; em outras palavras, lograr compreender não pode ser senão compreender *de outro modo*, do modo exigido e possibilitado pelo horizonte da e naquela situação interpretativa.

A essa afinação, a essa busca por harmonia, Gadamer dá o nome de *fusão de horizontes*:

(...) o horizonte do presente está num processo de constante formação, na mediada em que estamos obrigados a pôr à prova constantemente todos os nossos preconceitos. Parte dessa prova é o encontro com o passado e a compreensão da tradição da qual nós mesmos procedemos. O horizonte do presente não se forma pois à margem do passado. Nem mesmo existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem ganhos. Antes, *compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes* (...). (Gadamer, 1999, p. 457)

Compreender de um modo diferente, portanto, não se trata de um deslize que nos faz recair no relativismo, segundo o qual *toda e qualquer interpretação* vale e se equivale. Não significa abandonar-se aos preconceitos injustificados e perambular a esmo no reino da pura *doxa*. *Compreender de um modo diferente* implica, antes, assumir o caráter mediador e condicionante que a linguagem exerce sobre nossa existência, reconhecer, respeitar e fazer valer a dignidade das coisas tais como se manifestam a cada vez suas aparições fenomênicas, apropriar-se dos contornos de nosso horizonte existencial e, enfim, viver à altura do diálogo que nós somos.

CONCLUSÃO

Neste artigo, busquei analisar o sentido que Gadamer atribui à formulação segundo a qual compreender significa *compreender de um modo diferente*. Tratou-se de afastar a suspeita de relativismo que circunda essa afirmação por meio de um reencaminhamento de sua emergência a partir do princípio-guia da filosofia hermenêutica gadameriana, a saber: o caráter universal, ontológico e transcendental da linguagem na constituição do modo de ser humano.

“Compreender de um modo diferente”: uma exigência ontológica da linguisticidade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer

OLIVEIRA, R. L. B. de

Como vimos, a mediação linguística da experiência impõe um descentramento do sujeito, cuja visada interpretativa não pode possuir primazia sobre a manifestação fenomênica das coisas, nem sobre as formulações linguístico-verbais que a comunicam. Disso se segue que compreender significa estar à escuta das manifestações determinadas de sentido das coisas na e por meio da linguagem, apreendendo sua verdade na unidade originária que se estabelece no *vir à fala*.

Tendo em vistas que a expressão linguística de um fenômeno traz consigo não apenas o sentido estreito manifesto na materialidade das palavras que a exprimem, mas também uma variação infinita de possibilidades e potencialidades virtuais da coisa que transcendem a expressão, somos obrigados, enquanto intérpretes, a reconhecer de saída a incomensurabilidade incontornável entre essa infinitude, de um lado, e a finitude de nossa existência e capacidades, de outro. Assim, Gadamer indica que o esforço de interpretar comporta tanto uma dimensão positiva – de explicitar e desdobrar o sentido – como uma dimensão negativa – de agir contra si mesmo, refreando a tendência de projeção de preconceitos e antecipações totalizadoras e reducionistas de sentido, de modo a *deixar falar* o sentido do fenômeno e mantermo-nos a alguma distância para que possamos melhor escutá-lo.

Adicionalmente, é preciso reconhecer que essa distância é sempre relativa à situação em que nos encontramos e que nos constitui, bem como admitir que – embora seja possível transcendê-la – não nos é possível colocarmo-nos *para além* ou *fora* da mediação linguística da experiência. Somos seres finitos e seres de linguagem, o que faz com que nos seja indisponível um ponto de vista absoluto, incondicionado, desde lugar nenhum, a partir do qual pudéssemos apreender totalmente o sentido. No entanto, situação e distância não constituem apenas obstáculos à compreensão total, mas também condições de possibilidade da compreensão possível – com o perdão da redundância. Este é um ponto crucial na argumentação de Gadamer: o fato mesmo de sermos seres finitos, espaço-temporalmente situados é o que permite que estabeleçamos uma relação de compreensão com os fenômenos por meio da mediação da linguagem. Isso implica, por sua vez, que toda compreensão e todo esforço de interpretação terão nessa situação, nesse horizonte de ancoragem existencial, seu ponto de partida – igualmente inescapável, mas igualmente possível e passível de transcender, ainda que parcialmente.

Com efeito, compreender implica fazê-lo a partir de e no interior de um dado horizonte. Este, por sua vez, tampouco se deixa constituir enquanto unidade fechada, mantendo-se, ao contrário, sempre aberto e em transformação à medida em que mudanças e transformações nos acometem pela via do decurso da temporalidade. Portanto, seria preciso a cada instante tomar consciência e reelaborar reflexivamente seu próprio horizonte de interpretação, o que só é possível por meio do diálogo com a tradição. Se o modo como a tradição nos interpela e as perguntas que podemos formular a partir desse chamado dependem de e se transformam segundo as configurações do horizonte ocasional, então também a compreensão deverá acompanhar essas mudanças. Donde se extrai a exigência de – sempre e a cada vez – *compreender de outro modo*.

O que se mostrou, no percurso deste artigo, foi a emergência do *compreender de outro modo* como fruto do caráter ontológico da linguagem – a linguisticidade. A partir dessa reconstrução, somos capazes de afastar a imputação de relativismo levantada contra Gadamer, sobretudo com o auxílio de critérios indicativos fornecidos pelo autor e mencionados ao longo deste artigo – por exemplo, a primazia tanto da linguagem quanto da *Sache* sobre a consciência subjetiva do intérprete, o papel corretivo e normativo da tradição com relação aos preconceitos e a exigência da adequação entre intérprete, situação interpretativa e manifestação do fenômeno via linguagem e tradição a que Gadamer chama de *fusão de horizontes*.

“Compreender de um modo diferente”: uma exigência ontológica da linguisticidade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer

OLIVEIRA, R. L. B. de

Da perspectiva ontológica, de fato a exigência de “compreender de um modo diferente” parece se elucidar a partir da linguisticidade. Entretanto, disso não se infere que os critérios de correção propostos por Gadamer sejam de fato efetivos para servirem de parâmetro de avaliação de uma dada interpretação ou do sucesso da compreensão¹⁴. Essa questão permanece aberta e carece de exame¹⁵.

Com este artigo, que pode ser lido como prolegômeno ao questionamento que acabo de indicar, espero ter contribuído para que a discussão possa se desenrolar sobre outras bases, sem a sombra do mal-entendido que circundou o *dictum* gadameriano aqui analisado.

REFERÊNCIAS

APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia**. Vol. 1: Filosofia analítica, semiótica, hermenêutica. São Paulo: Loyola, 2000.

BARROS DE OLIVEIRA, Rafael. “O acontecer da compreensão e o esforço da recepção: experiência estética em Hans-Georg Gadamer e Hans Robert Jauss”. **Rapsódia**, n. 15 (2021), pp. 52-83.

BARROS DE OLIVEIRA, Rafael. “Review of Robert J. Dostal’s ‘Gadamer’s Hermeneutics: Between Phenomenology and Dialectics’”. **Philosophy in Review**, vol. 42, n. 2 (2022), pp. 10-15.

BERNER, Christian. **Au détour du sens**. Paris : Cerf, 2007.

BETTI, Emilio. **Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1962.

DOSSE, François. **Paul Ricœur: les sens d’une vie**. Paris : La Découverte, 2008.

DOSTAL, Robert. **Gadamer’s Hermeneutics: Between Phenomenology and Dialectics**. Evanston: Northwestern University Press, 2022.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método II**. Complementos e índice. Petrópolis: Vozes, 2002.

GRONDIN, Jean. “Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur: Correspondance/Briefwechsel”. **Studia Phaenomenologica**, v. 13 (2013), pp. 51-93.

¹⁴ Com efeito, esse diagnóstico da insuficiência do encaminhamento dado por Gadamer à questão dos critérios de interpretação serve de *leitmotiv* parcial tanto para Christian Berner (2007) quanto para Johann Michel (2017) desenvolverem seus projetos autorais de filosofia hermenêutica, em divergência a partir com a tradição gadameriana.

¹⁵ Na literatura secundária recente, Robert Dostal (2022) retoma a questão, em defesa de Gadamer, explorando outros critérios normativos para a interpretação presentes na obra do filósofo. A despeito dos méritos do livro de Dostal, precisamente este ponto parece constituir sua maior fraqueza (Barros de Oliveira, 2022).

“Compreender de um modo diferente”: uma exigência ontológica da linguisticidade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer

OLIVEIRA, R. L. B. de

GRONDIN, Jean. “L’herméneutique comme science rigoureuse selon Emilio Betti”. **Archives de Philosophie**, n. 53 (1990a), pp. 177-199.

GRONDIN, Jean. **L’horizon herméneutique de la pensée contemporaine**. Paris : Vrin, 1993.

GRONDIN, Jean. “L’universalisation de l’herméneutique chez Hans-Georg Gadamer”. **Archives de Philosophie**, v. 53, n. 4 (1990b), pp. 531-545.

GRONDIN, Jean. “The Basic Structure and Argument of *Truth and Method*”. In: NIELSEN, C.; LYNCH, G. (Org.) **Gadamer’s Truth and Method: A Polyphonic Commentary**. New York: Rowman & Littlefield, 2022. Pp. xv-xxxiii.

GRONDIN, Jean. “The Universality of Hermeneutic Understanding: The strong, somewhat metaphysical conclusion of *Truth and Method*”. In: GEORGE, T.; VAN DER HEIDEN, G.-J. (Org.) **The Gadamerian Mind**. New York: Routledge, 2021. Pp. 24-36.

HIRSCH, Eric Donald. **Validity in Interpretation**. New Haven: Yale University Press, 1967.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto. “Campo de jogo e dinâmica existencial: nos domínios da compreensão com Gadamer”. **Aoristo**, v. 6, n. 2 (2023), pp. 84-92.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto. “O elemento existencial da hermenêutica de Gadamer”. **Sapere Aude**, v. 6, n. 12 (2016), pp. 444-455.

MICHEL, Johann. **Homo interpretans**. Paris: Hermann, 2017.

NAGEL, Thomas. **The view from nowhere**. Oxford: Oxford University Press, 1986.

NAGEL, Thomas. “What is it like to be a bat?”, **The Philosophical Review**, vol. 83, n. 4 (1974), pp. 435-450.

PEREIRA, Viviane. “Fenomenologia hermenêutica: a “superação” da postura epistemológica do historicismo”. **Problemata**, vol. 4, n. 2 (2013), pp. 135-169.

PEREIRA, Viviane. “Sobre a tese “ser que pode ser compreendido é linguagem”: hermenêutica como teoria filosófica”. **Cadernos de Filosofia Alemã**, vol. 20, n. 2 (2015), pp. 157-178.

PORTOCARRERO, Maria Luísa. “Itinerários filosóficos da escuta: do caminho do progresso à longa marcha da hermenêutica”. **Revista Filosófica de Coimbra**, vol. 31, n. 61 (2022), pp. 41-58.

PORTOCARRERO, Maria Luísa. **O preconceito em Gadamer: sentido de uma reabilitação**. Lisboa: FCG, 1995.

A NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA VIVENCIAL SIGNIFICATIVA EM GADAMER

[THE NOTION OF SIGNIFICANT LIVED EXPERIENCE IN GADAMER]

Luiz Rohdenrohden@unisin.br<https://orcid.org/0000-0001-6143-090X>

Graduado em Filosofia pela FAJE em convênio com Universidade Federal de Minas Gerais (1990), mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1994), doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2000) e pós-doutorado realizado na Penn State University, EUA (2015).

Vanessa Steigleder Neubauervneubauer@unicruz.edu.br<https://orcid.org/0000-0001-6182-3455>

Graduada em Dança pela Universidade de Cruz Alta (2001), especialista em Psicopedagogia, abordagem institucional e clínica pela Universidade de Cruz Alta (2006), especialista em Psicologia Jurídica e Inteligência Forense RT pelo Instituto de Especialização do Amazonas - ESP (2002). Mestre em Educação nas Ciências pela Universidade Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (2010) e Doutorado em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2015).

DOI: [10.25244/tf.v16i2.6198](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.6198)

Recebido em: 20 de maio de 2024. Aprovado em: 25 de setembro de 2024

Caicó, ano 16, n. 2, 2023, p. 95-108
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v16i2.6198](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.6198)
Dossiê Gadamer



Resumo: Este texto dedica-se aos conceitos de vivência intencional e de experiência significativa na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer, para aclarar a ideia de experiência vivencial significativa, comprometida com o modo como conduzimos a vida. Para o filósofo, a experiência atravessa a amplitude do mundo da vida histórica e pode ser compreendida no contexto das vivências intencionais factuais implicadas na circularidade de horizontes distintos que se fundem, a fim de encontrar o sentido apropriado. Segundo Gadamer, é ao colocar em xeque nossos preconceitos que se estrutura a interpretação e se direciona o modo de agir do próprio ser. O texto discorre sobre os conceitos de vivência e de experiência.

Palavras-chave: Hermenêutica. Filósofo. Gadamer. Vida.

Abstract: This text is dedicated to the concepts of intentional experience and meaningful experience in Hans-Georg Gadamer's hermeneutics, in order to clarify the idea of meaningful experiential experience, committed to the way we conduct our lives. For the philosopher, experience spans the breadth of the world of historical life and can be understood in the context of factual intentional experiences involved in the circularity of different horizons that merge in order to find the appropriate meaning. According to Gadamer, it is by putting our preconceptions into question that interpretation is structured and the way in which being itself acts is directed. The text discusses the concepts of living and experience.

Keywords: Hermeneutics. Philosopher. Gadamer. Life.

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa retoma a filosofia de Hans-Georg Gadamer, para aclarar que da vivência intencional para a experiência significativa emana a noção de experiência vivencial significativa. Para tal, descreveremos inicialmente o conceito de vivência [*Erlebnis*] e, na sequência, o que o autor entende por experiência [*Erfahrung*].

O texto enuncia-se nos seguintes termos: é na relação que se estabelece entre a vivência intencional e experiência significativa que se desvela o horizonte da tarefa hermenêutica, compreendida aqui como “experiência vivencial significativa”, a qual é uma instauração de sentido diante da existência individual e coletiva. Para o autor, falar de experiência significativa implica estar comprometido com a experiência de sentido para com a própria existência, a qual é significativa, antes de tudo, quando compreende e expressa o sentido de vida humana considerada como vida boa.

O acesso a tal compreensão não decorre somente da vivência, mas também da relação desta com o que estrutura uma experiência de historicidade e prudência, ou seja, é junto à vivência das coisas que nos fazemos presentes; não saímos do tempo e da história nem nos separamos de nós mesmos; estamos sempre orientados pelo factual. Em outras palavras, não somos nós que interrogamos a história: é ela que se coloca como tal. Sem essa dimensão de abertura e acontecimento que a vivência propõe, teríamos apenas a reprodução das coisas simplesmente dadas, e o desfecho da vida humana seria comprometido com certas proporções de alienação.

Na filosofia de Gadamer, consideramos que o desvelar das coisas não decorre de uma ação da subjetividade nem de uma suspensão de mundo, mas, sim, de uma intenção, de uma mediação a partir dos vínculos do ser-no-mundo individual e coletivo, entre o presente, o passado e o futuro, no factual. Nesses termos, a vivência intencional pode ser considerada como acontecimento necessário e porta de entrada para a autocompreensão que se estende ao modo de ser de um *ethos*. É no exercício da experiência hermenêutica como sabedoria prática que emerge a unidade e a continuidade do autoconhecimento e é a partir dela que se estabelece o reconhecimento da existência individual e coletiva. Somente através desse reconhecimento que podemos validar a noção de experiência significativa como instauração de sentido da própria existência no mundo da vida, o qual visa à felicidade.

CONSIDERAÇÕES SOBRE A NOÇÃO DE VIVÊNCIA E EXPERIÊNCIA

A proposição *experiência vivencial significativa*, defendida neste texto, pode ser compreendida como a própria tarefa hermenêutica descrita por Gadamer, de modo a elucidar as implicações éticas atuantes em sua filosofia. O reconhecimento da autocompreensão do outro é central para esse sentido, pois perceber a compreensão mútua entre os seres humanos, como coparticipantes que compartilham as características essenciais da humanidade, é um modelo irreduzível de uma abertura que nos conduz a um diálogo sério e respeitoso, capaz de reconfigurar aquilo que a tradição nos legou.

O entendimento da hermenêutica de Gadamer que defendemos aqui, a partir da noção de *experiência vivencial significativa*, expressa um modo de compreensão e interpretação desde o qual os seres humanos compreendem-se mutuamente. É por isso que precisamos reconhecer que nesta experiência se encontra associado o hábito da virtude da prudência.

Segundo Kögler, a experiência hermenêutica de Gadamer refere: O reconhecimento da igualdade do outro [...] se realiza no endosso de um diálogo sobre questões compartilhadas no qual o valor mútuo das vistas envolvidas como potencial verdade é considerado básico. O reconhecimento hermenêutico do outro é entendido como um projeto em andamento que encontra sua realização ética na abertura real para que o outro tem a dizer. Este ethos implica o compromisso de reconhecer a entrada da experiência do outro e ao mesmo tempo a compreensão reflexivamente as práticas e os poderes que constroem e possivelmente prejudicar esse reconhecimento reais (KÖGLER; MALPAS; GANDER, 2015).

A experiência da interpretação é algo vivenciamos; sendo assim, nós somos partícipes da construção do seu sentido; porém, acima de tudo, ela coloca nossos preconceitos a prova, ou seja, nossas verdades, previamente instauradas pela tradição, tornam-se passíveis de serem colocadas em dúvida, o que acaba por torná-las abertas a mudanças. Portanto, além de vivenciar, sentir na pele e participar da construção de seu sentido, temos a implicação do devir, que constituirá tradições futuras. Para Gadamer, a experiência é sempre da finitude, sendo temporal e espacial; além disso, ela nunca pode ser repetida.

Doravante, a tarefa hermenêutica exige uma sabedoria prática, de um saber para si, que leva em consideração a vida em sua dimensão social e coletiva. Compartilhar um sentido para com a existência individual e coletiva é o que encontramos como característica essencial, a qual pertence a uma ética hermenêutica. Somente por um envolvimento participado e partilhado é que podemos nos colocar no lugar do outro enquanto igual, e é nesse compreender que respeitamos nossas diferenças e estabelecemos um modo de ser de responsabilidade para com a vida. O significativo do efeito da hermenêutica é decorrente da experiência vivencial implicada ao *ethos*, é assegurado pela *phronesis*, ou seja, pela racionalidade responsável; não é um mero adestramento ou adaptação, não é conformismo, mas constitui, justamente, a dignidade do ser genuíno e da autocompreensão dos humanos (GADAMER, 2001).

No entanto, diante da noção de *experiência vivencial significativa* como o que descreve a tarefa hermenêutica de Gadamer, surge uma questão: *tal noção não se reporta a uma certa redundância sobre os conceitos apresentados?* (vivência e experiência). Essa pergunta se justificaria no fato de que, aparentemente, os conceitos pressupõem que o acontecer de um já está associado ao acontecer do outro, como se ambos fossem unos, no entendimento de que não existe experiência sem vivência, nem o seu inverso, bem como de que todo movimento da experiência é significativo.

Em resposta à questão, afirmamos que a hermenêutica de Gadamer é descrita como movimento de uma *experiência vivencial significativa*. Tais conceitos não podem ser compreendidos como se um subentendesse o outro, pois possuem características distintas em seu efeito. Eles não acontecem como algo dado por si só, como se o acontecimento de um já fosse o acontecimento do outro. Ambos possuem estrutura diferente em seu propósito de efeito, tendo profundidades distintas, pois nem sempre caminham juntos. Em outras palavras, nem toda vivência se compromete com os princípios de uma experiência, ou seja, o de meditar, pensar, analisar, ponderar, criar, etc. O perguntar pode ser considerado em termos o próprio pensar. A coragem do pensar germina da exigência do ser e, então, surge a linguagem do destino (HEIDEGGER, 1968).

É claro que o nexo da experiência emerge de uma linguagem já constituída para um outro horizonte constituinte de linguagem. Portanto, o pensar tem implicação direta na compreensão da

vivência. Ter a coisa diante dos olhos não basta, pois é necessário um esforço de reconhecimento e afastamento para o pensar ser bem-sucedido.

Mesmo que as vivências nos toquem e, assim, instaurem sentidos e preconceitos, elas não têm a preocupação de autocompreender-se. A vivência é mais uma descrição autobiográfica de si. De fato, para o Gadamer, as vivências são primordiais, pois são elas que indicam a essência do mundo da vida (o fato de se estar vivo); em outras palavras, é nas vivências que sentimos na pele o atravessamento do mundo a nossa volta, em nossa constituição de ser humano histórico e temporal. São as vivências o nosso primeiro encontro com o mundo da vida, as quais podem ser conscientes ou inconscientes; são elas que, em sua circularidade, tornam-se modos de dação da própria tradição. Contudo, vivenciar é um projetar-se que não tem o compromisso de significar, justificar, ou validar o que vivenciamos. Vivenciar é um estar presente, que só faz sentido pelos atos de percepção. Com efeito, é uma imediatez única de sentir a vida em toda sua extensão.

Portanto, vivenciar é um aventurar-se com a própria vida e com o que ela nos apresenta. Por exemplo, estar em um ônibus e ver alguém, ao sair do mesmo, derrubar a carteira, e o passageiro, sentado ao lado, juntá-la e, a seguir, sair rapidamente para entregá-la, é, sim, vivenciar um sentido de respeito e responsabilidade para com o outro. O sentido instaurado nesse evento pode nos atravessar, afetando nosso estado de ânimo, demonstrando o sentido da existência humana. No entanto, essa vivência de sentido de responsabilidade não é uma garantia de que, em nossas experiências, sejamos responsáveis e comprometidos com a essência do ser humano. Conhecer o sentido de responsabilidade não é garantia que saibamos pensar e agir com responsabilidade. Para isso, é necessária uma autocompreensão sobre o nosso modo de ser e o dos outros, que não pode ser dirigido pelos sentidos extremos das coisas, mas, sim, pelo meio termo, pela prudência. Podemos ter a intenção de desejar ser responsáveis, mas, para tal, é preciso ir além de conhecer o significado de responsabilidade; essa tarefa exige um esforço diário do pensar com medidas na racionalidade em conexão com o diálogo sério e comprometido com a vida em seu todo vital.

Diante disso, está implicado o propósito de associar as vivências ao esforço do que concerne à experiência. A experiência significa ir para além das vivências, colocar as vivências a prova, assumir o sentido da existência, ou seja, é pensar sobre as coisas com prudência, cuidado, compreendendo que o todo da vida é um quebra-cabeça de peças distintas que se relacionam e se complementam, reconhecendo, assim, a existência em seu sentido mais profundo: o de uma vida justa e, por consequência, feliz.

A experiência é mais que um aventurar-se; é um compartilhar e participar da construção de um sentido. Por isso, uma experiência não pode ser entendida como uma vivência, pois ela perpassa o atravessamento de um estado de espírito e acolhe a capacidade de discernimento sobre si e as coisas. Mesmo que a experiência exija uma vivência, uma vivência não necessariamente se estende aos propósitos de uma experiência. No entanto, nem toda experiência é vivenciada, pois, se pensarmos na experiência experimental da ciência empírica, ela nada tem de conexão com o conceito de vivência descrito por Gadamer, pois o seu sentir não se faz na pele. Ademais, uma experiência hermenêutica deve acolher a vivência, mas, ao mesmo tempo, distanciar-se dos preconceitos instaurados por esta para não obscurecer o seu efeito e manter os hábitos cotidianos como verdades únicas. Conforme afirma Bernstein, para Gadamer, era necessário colocar em risco as nossas próprias convicções e preconceitos através de um encontro com o outro, ou estranho, condição necessária para compreendê-lo em seu sentido mais forte possível. Somente com isso tem-se a abertura de si mesmo a todo o poder do que o outro/coisa diz. Tal abertura não indica concordância, mas, sim, um confronto dialógico (BERNSTEIN, 1992).

Gadamer pensa na experiência como tarefa hermenêutica teórico-prática que consiste em instaurar sentido para a vida humana, tornando-a mais plena e autêntica como seu objetivo primordial. Sendo assim, a objetividade relativa do esforço de uma experiência concentra-se nas escolhas que fazemos perante ela, o que aponta para um meditar e criar, que, com efeito, é a raiz da própria prática filosófica. Portanto, não é só o fato de, em uma experiência, escolher-se um ou outro caminho quando buscamos compreender algo, mas, sim, um tencionar a si mesmo, de modo que nossas verdades *a priori* possam ser colocadas em xeque a fim de reconhecermos nossos limites e possibilidades, permitindo a reformulação e ampliação de horizontes. Portanto, percebemos que, mais que o significado final de uma experiência, a sua fecundidade encontra-se no seu próprio movimento de entrega e participação. Grondin comenta que Gadamer, ao ser indagado sobre a experiência como festa, algo que deve ser comemorado, respondeu que a considera como festiva, porque traz à tona a temporalidade da festa e faz com que todos os participantes tomem coragem para se transformar com ela (GRODIN, 2003).

Gadamer afirma que “a festa une e reconcilia a comunidade de maneira mais íntima e importante” (GADAMER, 1986) pelo fato de que todos se reúnem para alguma coisa em um tempo e espaço definido e limitado. Por isso, a experiência para carrega o símbolo de festa, pois é ela que faz vir ao mundo o que geralmente escapa ao mundo, seu alicerce e fundamento, o ser. A experiência irrompe a vivência, fazendo-nos ver o mundo através do que ele abre como acontecer da verdade, porque traz como possibilidade manter em aberto o aberto do mundo (LAGO, 2011).

Compreendemos a essência da experiência como aquilo que é revelado e exposto na oscilação constante entre o encontro da coisa com o intérprete, pois é nessa relação que ela se faz primordial, da qual emana o conceito frutífero de uma experiência, e o que se reapresenta para nós é o que está em questão. Portanto, ela não deve ser compreendida apenas em si mesma, ou seja, em sua real aparência, nem na subjetividade do intérprete. A noção de ser-desvelado já pressupõe a necessidade de ir além da subjetividade e da forma aparente do mesmo. Portanto, a verdade não é simplesmente o *ser-aí*, de tal modo que ele se encontre contraposto ao representar correto. O seu significado nunca é final, ele está sempre em construção, podendo reapresentar-se enquanto tal em cada experiência. Com isso, Gadamer concorda com a exposição de Heidegger, o qual afirma que a experiência é:

[...] efetivamente uma tensão entre despontar e encobrimento, [...] é o aguçamento dessa tensão que constitui o nível de figura de uma obra de arte e que gera o brilho, por meio do qual ela ofusca tudo. Sua verdade não é o estado patente e plano do sentido, mas antes a insondabilidade e a profundidade de seu sentido (GADAMER, 2012, p.34).

Com isso, levanta-se a importância da “coisa/obra” em que repousa também o fato de que ela interpela e expõe o homem diante de si mesmo em sua existência determinada historicamente. O fato de experimentarmos a verdade em uma experiência adverte a consciência científica a reconhecer seus limites. Além disso, ela nos leva para além da aparência das coisas aí e desacomoda nossa forma de pensar decorrente de hábitos corriqueiros, que faz sua experiência ser um evento festivo, mesmo que primeiramente seja doloroso enfrentar o estranho e distinto.

Em toda experiência está posta a exigência de reconhecimento dos preconceitos – que se configuraram por vivências anteriores – e, com isso, afastá-los, para que as coisas possam nos falar, ou melhor, mostrar-se como tal, e o que em cada acontecimento é único e insubstituível. Somente

A noção de experiência vivencial significativa em Gadamer

ROHDEN, L.; NEUBAUER, V. S.

reconhecendo nossos preconceitos é que podemos instaurar um diálogo sério e respeitoso com o que nos é estranho e distinto, reconhecendo nossos limites, para encontrar um sentido apropriado das coisas e dos acontecimentos. Gadamer deixou claro que a experiência é “sofrimento”, pois temos que considerar que nossas verdades *a priori* não são as únicas, visto que o outro também pode ter razão; o que não é tarefa fácil: enfrentar o novo, desacomodar o que já era costumeiro e conhecido, reconhecer nossos limites e novos horizontes é um desafiar-se para reconstruir-se; é preciso coragem, força e prudência.

Com ênfase, para Gadamer, a ideia de experiência vivencial significativa é a hermenêutica filosófica de uma sabedoria prática, que nos reporta ao um sofrimento positivo. Sigamos as palavras de Nietzsche:

[...] nunca é alto o preço a pagar pelo privilégio de pertencer a si mesmo [...] ninguém pode construir em teu lugar as pontes que precisarás para atravessar o rio da vida, ninguém exceto tu, só tu [...] é preciso ter um caos dentro de si para dar à luz uma estrela cintilante [...] o inimigo mais perigoso que você poderá encontrar será sempre você mesmo [...] as convicções são cárceres [...] não te enchas de ar: a menor picadela te esvaziaria [...] gosto, como os animais, das florestas e dos mares, de me perder durante um tempo, permanecer a sonhar num recanto encantador, e forçar-me a regressar de longe ao meu lar, atrair-me a mim próprio [...] de volta para mim [...] tudo que não me mata me fortalece [...] (NIETZSCHE, 1974, p. 73).

Acreditamos que, assim como Gadamer, Nietzsche também compartilhava a ideia de uma hermenêutica que percorre o constructo do ser humano no mundo, que converge com a responsabilidade do indivíduo para consigo e para com os outros, o que, de fato, é uma experiência de sofrimento e, portanto, de crescimento.

A partir de tais considerações constatamos que seria possível desenvolver um estudo sobre a teoria hermenêutica como sabedoria prática, em Gadamer, em consonância com a filosofia de Nietzsche, principalmente com relação à temática da *experiência vivencial significativa* enquanto um modo de ser para consigo e para com o outro, ou seja, para com a vida em sua totalidade.

Os fundamentos teóricos de Gadamer acerca da hermenêutica demonstram a necessidade de se prestar atenção na força do que emana da experiência como mola propulsora de criação para amenizar os problemas da vida compartilhada. Dessa forma, eles não dizem respeito à atividade cognitiva de um sujeito solitário, o que nos permite ver a experiência hermenêutica como um movimento ontofenomenológico, implicada a uma natureza dialógica da linguagem, preocupada com um devir ético, que nos ensina a conhecer a nós mesmos e aos outros, assim como ao mundo.

Compreender o outro não é um ato cognitivo que captura um objeto autossustentado na sua determinação pré-existente. Para entender o outro é necessário a renovação da nossa coexistência social, o que acontece quando se experimenta o poder dos preconceitos. Com isso, o *ser-aí* se realiza ao ser atravessado pela diferença, expressando-se linguisticamente na busca de ser compreendido e de compreender.

O propósito da filosofia hermenêutica de Gadamer não diz respeito aos nexos instituídos pelas vivências intencionais e, tampouco, aos da experiência de sentido; seu propósito está justamente na ligação, no relacional desses dois movimentos: vivência e experiência. Porém, seu

propósito primordial é a associação dessa relação circular com o copertencimento e a corresponsabilidade para com o desfecho do mundo da vida. Podemos afirmar que o seu sentido não é individual, subjetivo, abstrato, solipsista, muito menos absoluto; ele está sempre em constante construção: é um sentido de compromisso com a existência para consigo e para com o outro. A hermenêutica de Gadamer é a tarefa da interpretação e compreensão que se dá no contraponto entre os vividos intencionais e as experiências factuais, indissociáveis dos propósitos do *ethos* da vida. Em última análise, ela só pode ser pensada como significativa, ou seja, no sentido apropriado da sabedoria prática, com ênfase no hábito da prudência. Acreditamos que, para Gadamer, compreender e interpretar sem estar implicado aos propósitos que visam a uma vida boa, prudente, seria um grande erro; e mais, seria uma atitude egocêntrica, individualista, que aniquilaria com uma das principais qualidades do ser humano, que é pensar com vistas ao bem.

Chamamos atenção que nem toda experiência é significativa no sentido que aqui tomamos para ela. Devemos lembrar que, em nossa apropriação do que expressou Gadamer, o significativo carrega a noção de instauração de sentido apropriado, correlacionado a um compromisso de *ethos* para com a existência. Portanto, não é decorrente de um conhecimento qualquer adquirido em uma experiência de interpretação, mas, sim, algo que se revela como sabedoria prática pautada no modo como conduzimos seu efeito, tendo, para isso, horizonte intencional na implicação à *phrónesis*. O sentido de significativo se refere ao modo de ser para a vida boa e justa; em suma, está em jogo aqui a tarefa hermenêutica implicada a uma ética política, que visa ao sentido de felicidade descrito por Aristóteles.

Segundo Rohden, Gadamer utiliza-se das noções de ética descritas por Aristóteles para justificar sua experiência hermenêutica filosófica como um modo de ser ético (ROHDEN, 2001). Assim como o filósofo grego, Gadamer não está preocupado com uma ética descritiva ou normativa dos fenômenos. Ele não tem a pretensão de fundamentar uma doutrina da ética. A sua noção sobre o conceito de experiência nos fundamentos de sua filosofia prática é um modo de ser ético. Ele se dedica a ela em seu horizonte de passagem do descritivo para o normativo. Desse modo, o foco de Gadamer é o espaço relacional da experiência, que se refere diretamente “do ser ao dever ser”, espaço que, aqui, intitulamos como o próprio modo de ser humano no mundo, que decorre de suas experiências diante desse.

Nas palavras de Gadamer, a tarefa do querer saber “[...] implica em encontrar a razão, da nossa existência finita, para aquilo que queremos, analisamos ou podemos tentar suscitar mediante nosso próprio agir [...]” (GADAMER, 2001, p. 103), pois é a factualidade de convicções, valorações e hábitos íntima e profundamente compreensíveis, íntima e profundamente comuns, a suma de tudo o que constitui o nosso sistema de vida. Nesses termos, o sentido significativo está associado a um modo de ser da hermenêutica pautada no *ethos*.

Chamamos atenção para o fato de que, diante do exposto, não estamos negando a importância da tarefa de compreender e interpretar da experiência hermenêutica, pois ela tem, em si, seu ser frutífero. No entanto, salientamos que nem sempre sua preocupação está implicada ao rigor do que se faz com o conhecimento que surge dela. A essência de uma experiência filosófica, no contexto exposto por Gadamer, decorre de um movimento hermenêutico na tarefa de compreender e interpretar, implicada ao efeito de tal movimentação sobre o pensar e agir humano, indissociáveis ao compromisso de um *ethos* vital. Diante disso, consideramos importante pensar na relação do que o *ser-aí* acolhe, ou não, de suas experiências diante da vida e o que ele faz com esse conhecimento, pois é verdade que a experiência estrutura e orienta a forma de pensar e agir do homem e dinamiza o horizonte de seu futuro. Sabemos que a vida é um todo composto por partes que se relacionam e que cada uma delas têm uma finalidade específica, sendo que, no caso do ser humano, é pensar. Porém, percebemos que, quando este não se dedica a exercer a sua finalidade

A noção de experiência vivencial significativa em Gadamer

ROHDEN, L.; NEUBAUER, V. S.

no mundo, acaba por desorganizar o todo. Com isso, problemas sociais e culturais emanam a partir desse contexto, destruindo a própria vida.

Contudo, para nós, o que permanece de uma experiência hermenêutica é a profundidade com que ela é levada a sério, ou seja, um modo de filosofar cuidadoso, que visa compreender e interpretar a si e as coisas no hábito de uma sabedoria prática, o que não é fácil, converte-se em uma postura, em um modo de ser responsável para com a existência individual e coletiva, na qual, por inúmeras vezes, é necessário abandonar nossas pretensões individuais em nome do bem comum.

A natureza ética da experiência hermenêutica de Gadamer é o reconhecimento da prudência de nossa existência social, que denominamos de tradição. Trata-se de um contexto intersubjetivo em que vivemos práticas culturais e sociais que definem a compreensão compartilhada dos homens sobre si mesmos, os outros e o mundo. Os seres humanos experimentam-se em um mundo, o que significa que eles não se comportam apenas através de disposições em um ambiente: eles se relacionam com os propósitos de sua própria tradição e com a tradição dos outros. Segundo Kögler, a tradição culmina e objetiva-se de forma simbólica, as quais são as próprias incorporadas numa teia infinita de interpretações teóricas e práticas (KÖGLER, 2015).

Afirmamos que, diante do entorno e da relação da vivência intencional (elencada e conduzida pela tradição) com a seriedade dos propósitos de uma experiência (da finitude, que é espacial e temporal) decorrente da facticidade dos hábitos e valorações, temos abertura para o sentido essencial da vida e, com isso, esse percurso relacional propõe a passagem do ser ao dever-ser que, ao atingir seu êxito pelo pensar e agir prudente, pautado no meio termo, conduz os seres humanos a uma vida feliz e justa. Assim, a hermenêutica de Gadamer, como *experiência vivencial significativa*, é de natureza ética, porque implica a nossa existência social.

Nesse sentido, tal noção defendida por nós é uma relação indissociável entre a vivência intencional e a experiência significativa, que carrega consigo um compromisso ético. Isso se justifica pelo fato de que, ao reconhecimento do outro como outro *ser-aí* de possibilidade social, temos a exigência de respeito para com o outro, tomando a sério suas reivindicações.

A experiência vivencial está intimamente relacionada com o *ethos* da vida, exercício da sabedoria prática que se volta a um compromisso de uma produção de si, sem deixar de levar em consideração o outro. Em outras palavras, uma sabedoria que tem o poder de criar e reinventar a vida em um modo de ser *ethos e poíesis*. Fazer o sentido de si mesmo é um movimento hermenêutico de participação e autocompreensão condicionado ao reconhecimento de uma existência coletiva. Bourdieu expressou que a ética hermenêutica é um *ethos*, uma relação prática que se baseia na apropriação reflexiva de seu parentesco com o outro, que sugere o respeito e reconhecimento do outro, que se dá num diálogo compartilhado entre crenças, suposições e práticas (BOURDIEU, 1990).

Assim, em uma experiência vivencial nos projetamos, o que constitui um estado de liberdade para nos reinventarmos. É na autocompreensão dela que se desenrola o conhecimento de mundo, onde se estabelece o sentido da vida humana. O âmbito universal da hermenêutica, nesse sentido, diz respeito ao conhecimento da existência humana, o que, para Gadamer, é medido pela linguagem, pelo diálogo sério. É universal, porque, de modo permanente, é a interpretação de tudo, na medida em que pode ser compreendido como uma experiência de base hermenêutica não dá origem a nenhuma redução ou limitação metodológica. Assim, a experiência hermenêutica sublinha a finitude do *ser-aí* e do evento, não nos conduz a um conhecimento final, a uma absoluta abstração de todo, é mais um sentido que está em constante construção. A verdade que emana da

experiência filosófica não tem mais o seu fundamento na universalidade ou apodítica dos enunciados e conhecimentos humanos, ela se refere “ao horizonte transcendental da experiência ôntica concomitante, a uma experiência ontológica de implicação hermenêutica que reconhece a simultaneidade da evidência com todo o presente histórico, finito e factual” (PEGORARO, 2010, p.65).

Segundo Gander, o conceito de experiência hermenêutica, em Gadamer, fala da “dignidade”, de sorte a mostrar-se como um encontro, ou seja, o fenômeno hermenêutico projeta a sua própria universalidade de volta para a constituição ontológica do que se entende e define a sua relação com os seres como interpretação, uma relação, vale dizer, que é sempre linguística e circular. Por fim, se a hermenêutica de Gadamer fala de dignidade, certamente ela sempre visa à instauração do sentido de si e das coisas para alcançar uma vida justa e feliz (GANDER, 2015).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do esclarecimento dos conceitos de vivência intencional e experiência significativa estudados por nós no decorrer do nosso trabalho, tornou-se possível defendermos a tese de que a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer está ligada diretamente à ideia de experiência vivencial significativa.

Para tanto, examinamos, inicialmente, o significado da palavra *Erlebnis*, o qual denotava as ideias de imediatez e significabilidade. A partir da análise, tornou-se possível compreendermos que o mundo da vida e o horizonte do mundo da vida histórico são interligados, porque é justamente neles que as vivências ocorrem. Num segundo momento, apontamos a vivência e sua vinculação à totalidade, à infinitude, na medida em que elas decorrem de uma relação da história efetual. Trata-se das unidades vivenciais, que são, em si mesmas, unidades de sentido. Os fenômenos são dados essenciais que aparecem no sentido das coisas mesmas, ou seja, a compreensão estabelece-se no fenômeno dela mesma. Dessa forma, na terceira parte, onde ainda se tratava de aclarar o conceito de vivência, discutimos a temática da intencionalidade, pois é na sua experiência que podemos evitar tanto a atitude psicologizante quanto a ideia de um *télos* último da razão. Por intermédio de sua descoberta, deparamo-nos com a orientação de que a compreensão deixa-se guiar pela intenção que se dá na temporalidade, isto é: o fluxo de vividos jamais pode consistir-se de puras atualidades, porque está diretamente implicado aos atos de percepções vivenciais intencionais.

No segundo capítulo, que se centrou no conceito de experiência, *Erfahrung*, tivemos a oportunidade de discorrer sobre o modelo estrutural da experiência do jogo, onde horizontes distintos são sempre partilhados. Na ocasião, entendemos que é no espaço do jogo que uma experiência realiza seus objetivos e que o particular concreto não representa apenas o ponto de partida, mas também um momento sempre determinante para o conteúdo do universal.

Nesses termos, a experiência, para Gadamer, está pautada na experiência da nossa própria historicidade, pois a experiência hermenêutica é a experiência de nossa finitude, na qual estamos sempre a nos encontrar e reinventar. O sentido do todo só pode ser compreendido relativamente, pois a totalidade de sentido, compreendida na história e na tradição, decorre do modo pelo qual a

realidade da finitude do compreender estende-se à resistência, ao absurdo e ao incompreensível, alcançando validade. Quem leva a sério a finitude também deve levar a sério a realidade da história.

O acontecimento factual é a abertura para uma realização dialética de uma experiência da qual podemos sair modificados. A possibilidade de o ser humano encontrar-se e reinventar-se possui cor referência com o que constitui a noção de jogo como experiência hermenêutica filosófica da facticidade. O cerne da experiência é o próprio ser do jogar, portanto, participar e colocar-se em xeque. Nessa dimensão, reconhecemos na experiência no horizonte da facticidade nossos próprios limites.

Todavia, reconhecer nossos limites não garante que iremos saber conduzir tal conhecimento de modo apropriado diante de nossa responsabilidade para com a existência. A *phronesis*, descrita pelo filósofo como sabedoria prática, é apresentada como primordial à experiência vivencial significativa, ou seja, a tarefa da interpretação implicada à dimensão teórica e prática da vida. Por isso, a experiência não é mera questão de intenção, objetivação, validade: ela se refere ao nosso saber ou não saber, que deve ser assumido sempre com responsabilidade, pois o saber da experiência hermenêutica de Gadamer faz parte do *ethos* da vida.

As vivências e experiências, significativas para existência humana, não podem ser compreendidas como se uma se subordinasse à função da outra. Ambas possuem estruturas diferentes em seus propósitos, tendo profundidades distintas, pois nem sempre caminham juntas. Gadamer, em suas reflexões em torno da experiência hermenêutica, alerta que seu propósito diante de tal questão está na necessidade de visar, conduzir e garantir que tais conceitos caminhem juntos na tarefa de compreender e interpretar a si e as coisas, o que, em análise, requer um esforço do pensar, ou seja, da autocompreensão, nas medidas da responsabilidade. A tarefa da hermenêutica filosófica é sempre um novo encontro do ser-no-mundo com ele mesmo, a qual tem implicação com a sabedoria teórica e prática, que não é fruto somente de um saber técnico.

O movimento do vivenciar e do experienciar são decisivos para a conquista de um sentido apropriado para com o nexa da existência. Esses movimentos instauram um confronto com a nossa tradição histórica, que retoma um desafio crítico do que nos constitui até o presente momento, com ênfase decorrente de um reconhecimento e pertencimento a esta. O sentido não emerge como algo dado por si só, como se o acontecimento de uma vivência garantisse o propósito de uma experiência e essa, como tal, já nos conduzisse à significabilidade do ser humano no mundo da vida social. Em outras palavras, nem toda vivência compromete-se com os princípios de uma experiência, ou seja, o de meditar, pensar, analisar, ponderar, criar e deliberar.

Em contrapartida, nem toda experiência é vivenciada. A experiência experimental da ciência empírica, por exemplo, em que a técnica precisava triunfar sobre a tradição, não tem conexão com o conceito de vivência descrito por Gadamer, que está relacionado a um 'sentir na pele'. Uma experiência hermenêutica deve acolher a vivência, mas, ao mesmo tempo, distanciar-se dos preconceitos instaurados por esta, a fim de não obscurecer o seu efeito e manter os hábitos cotidianos como verdades únicas. Desse modo, todo encontro do *ser-aí* com uma coisa ou acontecimento não implica um abandono, mas uma suspensão dos preconceitos, o que permite que o outro mostre-se enquanto tal e também possa ter razão.

Nem toda experiência busca o sentido que aqui tomamos para ela, visto que, para nós, o significativo da noção de experiência vivencial carrega a necessidade de instauração de um sentido apropriado para com a existência individual e coletiva. É preciso ir além do contexto ôntico das coisas e mergulhar na profundidade ontológica dos fenômenos, implicados no exercício da virtude da prudência. O 'ser verdadeiro' da hermenêutica filosófica de Gadamer condiz com o horizonte da experiência vivencial significativa, que é sempre um movimento da finitude, do histórico, do factual e da virtude.

Em Gadamer, são as experiências, e não as vivências, que precisam ser confirmadas. A práxis da experiência volta-se às vivências intencionais anteriores pelo movimento da recordação e da negação, em um exercício de contraponto dos horizontes distintos envolvidos, onde se instala um diálogo cuidadoso e respeitoso com o que nos é distinto e próprio. Na experiência da interpretação, há uma atividade relacional entre técnica, práxis e nexos das vivências anteriores.

Dessa relação essencial surge o ponto axial da hermenêutica filosófica gadameriana, a saber: “sabedoria de um ser ao dever-ser”. Com efeito, uma experiência significativa não é um saber abstrato e restrito das coisas, na mesmidade corriqueira dos hábitos cotidianos da tradição. Essa dimensão de saber implica o exercício de autoconhecimento, afinal, é a própria determinação do ser humano que possui discernimento e perspicácia para compreender-se e, com isso, transformar-se.

Em cada acontecer de uma experiência estamos em constante reformulação. Por tal razão, ela carrega, em seu efeito, a probabilidade do aperfeiçoamento do *ser-aí* em sua busca pelo saber. Assim, a partir de muitas percepções, forma-se a unidade de uma experiência baseada na multiplicidade, o que acaba formando algo como a consciência do universal, que se conserva no fluxo de aspectos cambiantes da vida da experiência. Para nós, isso diz respeito à experiência vivencial significativa, o que significa que a vida jamais pode tornar-se, ela mesma, objeto.

O homem, como ser pensante, sempre se pergunta como deve viver na realização de uma busca pela vida feliz, questão que não se esgota na aquisição e no êxito ativo, mas que também exige entrega, participação com o que há para ver. A mera acumulação de fatos como conhecimento técnico não é uma garantia de uma experiência vivencial significativa, portanto, de sabedoria; para tal, é necessário o hábito da prudência. São sábios os homens que conduzem-se à vida boa.

O existir pertence a um modo de ser que compreende e interpreta as partes do todo da vida, reconhecendo-se como uma delas. O todo da vida é constituído de diversidade, desafios a serem desvelados e deliberados, o que é tarefa da hermenêutica filosófica, que exige um lançar-se à vida individual e coletiva com a virtude da prudência. Caso contrário, seu saber está fadado à morte da própria vitalidade do ser humano. Desse modo, é na autocompreensão das variações dispostas no ‘eu’ em confronto com outros ‘eus’ que abandonamos a visão solipsista e egocêntrica do esforço da interpretação elencada da tradição filosófica, o que nos possibilita alcançar um sentido apropriado para a nossa existência. Tal sentido decorre de um diálogo sério, que busca um entendimento apropriado e compartilhado, portanto, prudente e responsável, do qual emerge a sabedoria que nos conduz a uma vida boa, feliz. De fato, não só devemos entender o que o outro tem a dizer como também queremos ser entendidos. Nesse sentido, Gadamer considerou que, para isso, é necessário ter senso histórico, o que significa pensar expressamente o horizonte extensivo à vida que vivemos e seguimos vivendo.

Concluimos que somente a vivência e a experiência não nos servem de garantia para significar o verdadeiro sentido da existência, ou seja, significá-la requer compromisso com o horizonte da *phronesis*. E, assim como a prudência, a exigência de uma disposição de entrega, de participação, é fundamental para o diálogo em que se constitui uma experiência de autocompreensão e elaboração da própria tradição que lhe é própria e distante.

Contudo, para nós, o que permanece de uma experiência hermenêutica em Gadamer é a profundidade com que ela é levada a sério, ou seja, um modo de filosofar cuidadoso, um modo de ser de um *ethos*. Trata-se de uma postura, da tarefa da interpretação implicada à racionalidade, à meditação e à responsabilidade que conduz o ser humano ao agir moral prudente. Gadamer não estava preocupado em desenvolver um método para a ética ou uma doutrina ética. O horizonte gadameriano para essa implicação do *ethos* é o espaço relacional que ele mantém com a práxis da experiência humana.

Compreendemos que o primeiro potencial da hermenêutica filosófica de Gadamer, aqui referida como experiência vivencial significativa, propõe que reconheçamos que o homem não pode eximir-se de seu potencial de homem pensante no mundo, pois é somente diante do pensar, da interpretação, que nos tornamos o que somos e alcançamos o que queremos ser. Nesse sentido, afastar-nos daquilo que nos constitui enquanto seres históricos, finitos e factuais é abandonar o que condiz com a própria essência de homem no mundo, é um retrocesso às conquistas já conhecidas com a analítica existencial de Heidegger, que Gadamer denomina como “ser humano no mundo”.

Todavia, tudo indica que o saber que emana da experiência referida por Gadamer significa algo diverso daquilo que os instrumentos, ou os usos de uma tradição, tenham legado a ela a partir do passado. Gadamer, quando recorre à experiência hermenêutica implicada ao *ethos*, revela que seu saber significativo é mais do que visar os hábitos corriqueiros já instaurados, pois ele procede de um questionamento e de uma responsabilização da experiência sobre si mesma, para que também seja possível compreender o outro e fazer-se compreender por ele. Com ênfase, para Gadamer, a ideia de experiência vivencial significativa é a hermenêutica filosófica de uma sabedoria prática.

REFERÊNCIAS

BERNSTEIN, Richard. **The new constellation: the ethical-political horizons of modernity postmodernity**. Cambridge/Massachusetts: The MIT Press, 1992. p. 4.

BOURDIEU, Pierre. **The logic of practice**. Translated by Richard Nice. Stanford: Stanford University Press, 1990. p. 67

GADAMER, Hans-Georg. **Elogio da teoria**. Tradução de João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 59.

GADAMER, Hans-Georg. **Hegel, Husserl, Heidegger**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 336-347.

GADAMER, Hans-Georg. **The idea of the good in Platonic-Aristotelian Philosophy**. Translated by P. Christopher Smith. New Haven and London: Yale University Press, 1986. p. 40.

GANDER, Hans-Helmuth. “Gadamer: the universality of hermeneutics”. In: MALPAS, Jeff; GANDER, Hans-Helmuth (Eds.). **The routledge companion to hermeneutics**. Routledge: London, 2015. p. 137-148. p.139.

GRONDIN, Jean. **Introducción a Gadamer**. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido. Barcelona: Herder Editorial, 2003a. p.79.

HEIDEGGER, Martin. **Da experiência do pensar**. Petrópolis: Globo, 1968. p. 33.

KOGLER, Hans-Herbert. "Ethics and community". In: MALPAS, Jeff; GANDER, Hans-Helmuth (Eds.). **The routledge companion to hermeneutics**. Routledge: London, 2015. p. 310-323. p. 317.

LAGO, Clenio. **Experiência estética e formação**: articulação a partir de Hans-Georg Gadamer. 2011. 121 f. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, 2011. p. 68

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução de Carlos Grifo Babo. Lisboa: Editorial Presença, 1974. p. 351.

PEGORARO, Evandro. **Que é compreender? Estudo a partir de Hans-Georg Gadamer**. Dissertação apresentada no Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre 2010, p. 30.

ROHDEN, Luiz. "Hermenêutica filosófica como filosofia prática". In: **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, v. 2, n. 3, p. 193-211, set./dez. 2001.

**A HERMENÊUTICA DE GADAMER COMO ANTI-HERMENÊUTICA:
UM CONVITE À ASSOCIAÇÃO LIVRE COM A PSICANÁLISE**

[GADAMER'S HERMENEUTICS AS ANTI-HERMENEUTICS: AN INVITATION TO
FREE ASSOCIATION WITH PSYCHOANALYSIS]

Mauricio Martins Reis

mauriciomreis@terra.com.br

<https://orcid.org/0000-0002-5954-813X>

Psicanalista, associado da Sigmund Freud Associação Psicanalítica em Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Doutor em Filosofia pela PUCRS, com Pós-Doutorado em Psicanálise e Hermenêutica pela UNISINOS, formado em Filosofia (Licenciatura) pela UNISINOS, formado em Direito pela UNISINOS, com Mestrado e Doutorado em Direito (UNISINOS). Atuou como professor universitário em Filosofia e Direito entre os anos de 2005 e 2021 em cursos de graduação e pós-graduação no Rio Grande do Sul (dentre os quais se destacam UNISINOS, Fundação Escola Superior do Ministério Público e FADERGS).

DOI: [10.25244/tf.v16i2.5916](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.5916)

Recebido em: 28 de fevereiro de 2024. Aprovado em: 6 de maio de 2024

Caicó, ano 16, n. 2, 2023, p. 109-133
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v16i2.5916](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.5916)
Dossiê Gadamer



**A hermenêutica de Gadamer como anti-hermenêutica:
um convite à associação livre com a psicanálise**
REIS, Mauricio Martins

Resumo: O propósito do artigo consiste em problematizar as recorrentes críticas que apontam uma antinomia essencial entre psicanálise e hermenêutica. Tomando como base a ressalva procedida por Jean Laplanche, o qual considera a psicanálise como uma espécie de anti-hermenêutica, objetiva-se contextualizar o pensamento de Hans-Georg Gadamer como uma modalidade bastante específica de hermenêutica, cuja universalidade a repousar em raízes históricas, existenciais e não metafísicas reivindica um tratamento diferenciado em face dos postulados deixados por Sigmund Freud. Assim sendo, a hipótese do argumento conjectura a possibilidade de se pensar uma convergência entre psicanálise e hermenêutica filosófica.

Palavras-chave: Hermenêutica. Psicanálise. Diálogo. Metafísica.

Abstract: The purpose of the article is to problematize the recurring criticisms that point out an essential antinomy between psychoanalysis and hermeneutics. Taking as a basis the reservation made by Jean Laplanche, who considers psychoanalysis as a type of anti-hermeneutics, the objective is to contextualize Hans-Georg Gadamer's thought as a very specific modality of hermeneutics, whose universality rests on historical roots, existential and non-metaphysical claims for different treatment in the face of the postulates left by Sigmund Freud. Therefore, the hypothesis of the argument conjectures the possibility of thinking about a convergence between psychoanalysis and philosophical hermeneutics.

Keywords: Hermeneutics. Psychoanalysis. Dialogue. Metaphysics.

**A hermenêutica de Gadamer como anti-hermenêutica:
um convite à associação livre com a psicanálise**
REIS, Mauricio Martins

INTRODUÇÃO

Um dos maiores expoentes da psicanálise contemporânea, Jean Laplanche, teve no ano de 2023 uma de suas obras – um conjunto de ensaios e artigos produzidos ao longo de sua trajetória intelectual – traduzida para o português (LAPLANCHE, 2023)¹. Nela se destaca ao nosso ver, pelo enfoque de uma publicação cujo expoente é Hans-Georg Gadamer, um artigo intitulado “A psicanálise como anti-hermenêutica”, no qual o psicanalista francês demarca a oposição essencial entre o arcabouço psicanalítico e a hermenêutica. Nosso objetivo nesse artigo consiste em situar a problemática indicada por meio daquela antinomia tão radical (pelo menos a partir da intensidade sugerida pelo título), tendo como ponto de arranque a devida contextualização – um refinamento já hermenêutico por ele mesmo – daquilo que efetivamente resulta contraposto entre aquelas duas expressões do universo humano.

Em certa medida, a hipótese de trabalho a ser aquilatada ao longo do texto consiste em mostrar o quanto a hermenêutica, seja como substantivo ou adjetivo, se mostra irreduzível a uma única maneira de pensar e, portanto, se apresenta imperiosa a tarefa de explicitar em quais específicos referenciais ela é apropriada para o bem ou para o mal. Se é verdade que a psicanálise, uma ciência centenária tão multifacetada quanto a hermenêutica, resultou especificada por Laplanche no ensaio – para ele a psicanálise é a de seu fundador, Sigmund Freud –, faltou-lhe a precisão de dizer com todas as letras que o timbre “anti-hermenêutico” possui uma estatura particular, não-abrangente. Ou seja, a crítica do autor investe contra uma determinada maneira (metafísica ou exegetica) de pensar a hermenêutica, contra a qual a psicanálise (justificadamente, a bem dizer) se insurge. Aliás, essa é a consequência capital do argumento, a hermenêutica de Gadamer com igual força combateria aquele inimigo teórico da psicanálise, não sendo nada absurda a possibilidade de aludirmos a um (segundo) título para o presente artigo, tão provocativo quanto: “A hermenêutica (de Gadamer) como anti-hermenêutica”. Uma ressonância nada desprezível advém daí, a saber, a compatibilidade da psicanálise com a hermenêutica filosófica gadameriana.

A experiência na prática psicanalítica e o que sustenta a partir dela uma teoria da psicanálise revisitada na sua metapsicologia especulativa estruturante² concerne ao acontecimento hermenêutico vislumbrado pela filosofia de Hans-Georg Gadamer³ com todas as suas reverberações? O presente artigo visa a aprofundar as interfaces mais importantes entre hermenêutica e psicanálise, ao mesmo tempo em que almeja delimitar o alcance dessa

¹ É bem de se dizer que vários artigos dessa coletânea tematizam o problema da hermenêutica e da interpretação no âmbito da psicanálise e dos paradigmas filosóficos predominantes no decorrer da história do pensamento ocidental.

² Perceba-se desde já que a psicanálise é aqui assumida hermenêuticamente como a experiência viva entre a teoria e a prática. Como refere Renato Mezan, “a psicanálise não é somente um aparelho conceitual”, mas igualmente “uma prática, na qual ocorrem os fenômenos dos quais tenta dar conta a teoria”, sendo que tais fenômenos “se situam no plano singular da terapia – a evolução de um paciente, a interpretação de seus sonhos, de seus sintomas ou das modalidades da sua transferência” (MEZAN, 2002, p. 441-442).

³ A hermenêutica filosófica de Gadamer consiste no ponto de apoio fundamental e prioritário deste trabalho acadêmico, o que não nos impede – desde que a partir dela e de seus pressupostos – de buscar subsídios pertinentes em diferentes manifestações do pensamento filosófico. Deixa-se claro, desde já, que não queremos nem psicanalisar a filosofia hermenêutica, muito menos converter a psicanálise em hermenêutica. Interessante notar que apesar de a psicanálise não se encontrar em continuidade epistemológica com saber algum, ela é incapaz de ignorar a recorrente pergunta pela verdade, claro, formulando-a de outro modo, a verdade do sujeito no lugar do sujeito da verdade (GARCIA-ROZA, 2009, p. 22-23). É nessa diferença “em comum” que podemos prefigurar a possibilidade de pensar a psicanálise com a hermenêutica e, ainda mais a fundo, de concluir que a primeira pode ser pensada e praticada hermenêuticamente nos moldes do pensamento gadameriano.

**A hermenêutica de Gadamer como anti-hermenêutica:
um convite à associação livre com a psicanálise**
REIS, Mauricio Martins

reciprocidade, com o objetivo de incluir determinados problemas, contextos e argumentos no horizonte de sua investigação em simultâneo ao ato de descartar outros tantos para o benefício científico de nossa abordagem. Para princípio de arrazoado, convém especificar a conjectura principal da análise a ser procedida, qual seja, a de que os fundamentos teórico-clínicos da psicanálise, uma vez germinados, senão pelo menos assimilados e reapropriados na e pela interpretação analítica, não deixam de concretizar experiências de sentido alcançáveis pela universalidade do acontecimento hermenêutico.

Conforme dito antes, há inúmeras abordagens possíveis, mais ou menos abrangentes, afinadas ao relacionamento entre o discurso psicanalítico e a hermenêutica, algumas delas consagradas na história recente das ciências humanas⁴. Daí se justifica a delimitação objetiva do núcleo temático a ser conjecturado como o fio condutor desse escrito. Com Gadamer vamos recordar da interpretação como um acontecimento humano prévio – por isso existencial – cuja antecedência ontológica revela a condição de possibilidade para toda a gama de manifestações interpretativas comunicadas pela linguagem, embora irredutíveis ao esclarecimento absoluto capaz de esgotar a hermenêutica como doadora de significados.

Ou seja, a hermenêutica filosófica de Gadamer nos ensina sobre o suporte permanente de um acordo implícito ou latente no compreender, como se fosse um consenso profundo, mesmo onde há mal-entendidos na tarefa interpretativa dos seres humanos. “Mesmo onde tentamos entender-nos a respeito de questões que dividem nossas opiniões, sempre está em jogo esse suporte, mesmo que raramente o saibamos” (2002 (1966), p. 259). Por isso mesmo, a interpretação, assumida sobre os alicerces do círculo hermenêutico, é um existencial antes de poder ser elucidada como um problema essencialmente linguístico⁵, pois resulta caracterizada como elemento constitutivo da historicidade da existência humana a sempre antecipar a nossa abertura para o mundo como condição de possibilidade para experimentarmos qualquer coisa (GADAMER, 2002 (1966), p. 261). Dessa feita, a hermenêutica filosófica revela antes de mais nada a recusa em nos desviarmos ou prescindirmos da interpretação a pretexto de qualquer evidência tida como solar,

⁴ É o caso de Paul Ricoeur, o qual defende a psicanálise como uma ciência interpretativa em seu livro “Da interpretação: ensaio sobre Freud”, de 1965, subordinando-a ao campo do sentido. Muitas de suas elaborações são profícuas para o presente estudo e, vez por outra, utilizaremos o rico acervo argumentativo efetuado pelo pensador acerca das relações entre hermenêutica e psicanálise.

⁵ A suposta radicalidade de Gadamer ao enunciar que todo fenômeno hermenêutico é linguístico merece ser contextualizada (ou suavizada face ao tom crítico de muitos) à luz da hermenêutica filosófica por ele proposta em seus inúmeros escritos, isto porque o termo “linguagem” não equivale apenas ao texto (enunciado expresso por qualquer meio, exemplarmente o escrito), senão como o próprio processo em que o sujeito se constitui em sua existência (ROHDEN, 2003, p. 228-229), incluindo-se o compreender mudo e silencioso, o ato de ficarmos sem fala e, no âmbito terapêutico, todos os comportamentos que, manifestados e implícitos, se interpõem no livre dizer do paciente para atuar na constituição significativa da experiência vivenciada. No mesmo sentido, temos a posição de Jesús Conill Sancho a combater com acerto o juízo de uma panlinguisticidade (apofântica) na hermenêutica filosófica de Gadamer (no entanto, não nos parece que a sua crítica seja uma deficiência, como ele faz supor, da filosofia de Gadamer, mas da posição de seus críticos no tocante ao ponto): “A meu juízo, seria mais adequado reconhecer que aquilo que expressa a universalidade, em vez de ser a “linguisticidade”, resulta na “experiencialidade”. O mais radical da razão hermenêutica, mais do que os efeitos da linguagem, se situa no seu caráter de experiência, de que é exemplo como um de seus componentes a “experiencialidade” linguística, porém sempre reconhecendo que a vida mesma da linguagem está na experiência viva da existência, a qual não precisa ser necessariamente linguística” (SANCHO, Tecnos, 2006, p. 191, tradução livre).

**A hermenêutica de Gadamer como anti-hermenêutica:
um convite à associação livre com a psicanálise**
REIS, Mauricio Martins

mesmo porque é apenas através do acordo latente que aquela se pronuncia como incontroversa (mas nem por isso imune a futuras problematizações de sentido)⁶.

Pensar a psicanálise através da hermenêutica filosófica repercutirá, então, um modo peculiar de refletirmos sobre a matéria-prima de que é investida a atuação clínica do analista e de quem lida com os conceitos fundamentais necessariamente operantes na prática terapêutica: a interpretação. Não se pode negligenciar que há traços comuns importantes entre uma e outra, como o fato de ambas lidarem com pessoas, a circunstância de comungarem de uma epistemologia dialógica, a existência da mesma finalidade ética de amparo ou de cuidado com o propósito de propiciarem o adequado conhecimento e tratamento do que nos faz sofrer⁷. Todavia, tais aproximações tangenciam o problema capital ora em causa, a saber, se a psicanálise passa necessariamente pela denominada experiência hermenêutica fundamental que faz sempre e a cada vez emergir certas manifestações de sentido, cuja exigência de compreensão – aberta, concretizável e projetiva – mostra-se como pressuposto indisfarçável para o bom desenvolvimento da análise e dos processos terapêuticos envolvidos, entendido o êxito aqui menos como cura e mais como cuidado e bem-estar individual.

UMA HERMENÊUTICA, VÁRIAS HERMENÊUTICAS, A ESPECIFICIDADE ANTI-METAFÍSICA DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

A hermenêutica filosófica, longe de manifestar uma ferramenta metafísica⁸ localizada em busca do significado exclusivo para específicas situações nas quais há mal-entendidos ou onde irrompem vários sentidos simultâneos, reivindica de antemão uma fórmula psicanalítica na articulação universal de sua filosofia: as experiências do ser humano, por serem hermenêuticas, nos apoderam de múltiplas formas, inclusive sendo capazes de destronar a orientação familiar elaborada nos arranjos cotidianos a que somos mobilizados por organização simbólica durante a nossa trajetória de vida. Ocorre que Gadamer providencia a primazia da interpretação em nome de duas causas que podem perfeitamente lidar com as categorias usualmente tidas por anti-hermenêuticas no âmbito da psicanálise (o inconsciente, as pulsões, os afetos): o assentamento hermenêutico no

⁶ Por isso discordamos da posição de quem rejeita a tarefa hermenêutica a partir de certos critérios, desconsiderando a interpretação, por exemplo, no instante em que “compreendemos imediatamente o sentido de uma palavra”, como se ali não houvesse um sentido ou significado a ser interpretado pela alegada instantaneidade com que o entendimento (o compreender) veio à tona (LUSTOZA; FREIRE, 2006, p. 14). Ou seja, o acordo latente (interpretativo) de que fala Gadamer é tão atuante, por menos que o reconheçamos, tanto na ocorrência de um mal-entendido quanto na hipótese de um “tudo-entendido”. Que a hermenêutica como ato interpretativo possa ser mais atuante em certos contextos (no caso das autoras, para ilustrar o conceito de símbolo em Paul Ricoeur como conjunto particular de signos com vocação para a multiplicidade dos sentidos) é algo bem diverso – e aceitável – do que assinalar que em algumas situações ela simplesmente deixa de acontecer.

⁷ Registre-se nesse sentido o valioso trabalho de Luiz Rohden acerca dessa comunhão epistemológica entre as duas manifestações (ROHDEN, 2020, p. 1-14).

⁸ A hermenêutica, como filosofia hermenêutica (hermenêutica filosófica) passa a ser considerada um pensamento pós-metafísico, ou, então, uma filosofia metafísica renovada (paradigmaticamente nova) com os traços do segundo caminho de Aristóteles (*Epistémè Zetouménē*), ou seja, da ciência procurada (STEIN, 2017, p. 224-225).

**A hermenêutica de Gadamer como anti-hermenêutica:
um convite à associação livre com a psicanálise**
REIS, Mauricio Martins

que é familiar e a mobilização enriquecedora de uma nova ordem ao que resulta instabilizado no universo humano⁹.

O que significa essa fórmula psicanalítica na hermenêutica? Que a filosofia da hermenêutica em Gadamer jamais ambicionou a supremacia absoluta da razão, como se a consciência (entenda-se aqui a compreensão ou o entendimento) fosse provida de controle pleno, senão dominante, sobre os destinos da realidade humana em todos os níveis, desde a subjetividade (o aparato psíquico) à interação social (vínculos mediados pela linguagem). Ao revés, a universalidade do problema hermenêutico, assim nos parece, reconhece que há origens as mais diversas para aquilo que se passa com cada ser humano, porém, em acontecendo efetivamente na vida de cada um, por mais enigmática e desconhecida a sua fonte, sua abordagem somente pode se dar pela concepção de sentido, de investimento hermenêutico. Estamos a falar do círculo interpretativo a girar entre a familiaridade e o sinistro, às voltas com a angústia existencial, o que nos indica que a hermenêutica filosófica não se relaciona apenas sob o modelo epistemológico da interpretação de textos suscetíveis de uma significação lexical, mas com indícios significativos de alguma coisa que nos impele a continuamente interpretar para prosseguirmos vivendo.

O SENTIDO ENTRE A (ENTRA NA) PSICANÁLISE E A (NA) HERMENÊUTICA

A atividade de fazer sentido é o que fermenta essa relação mais frutífera entre psicanálise e hermenêutica. Muitas abordagens supõem, todavia, uma invencível contradição entre ambas, porque a dimensão intrapsíquica da primeira de fato nos apresentaria forças afetivas primitivas condizentes com cenários nos quais o horizonte a ser descortinado é o do não-sentido ou do sem sentido, daquele real não passível de ser simbolizado. Entretanto, essa notável diferença antitética seria mais bem compreendida se fosse interpretada como uma espécie de descontinuidade viva a pulsar sob o registro da interpretação (ou do sentido). De acordo com Luís Cláudio Figueiredo, o processo criativo de ir (e continuar) fazendo sentido inclui o que há de mais passional na experiência humana em direção à sua articulação e estruturação simbólica, a incluir por certo a incidência incontável da falta de sentido em nossas vidas, sendo que o não-sentido não deixa de se situar, dinamicamente falando durante a existência das pessoas, “no âmago, nas franjas e dobras do fazer sentido” (2012, p. 116).

Gadamer e a sua hermenêutica filosófica endossam a revolução heideggeriana da analítica existencial¹⁰, caracterizada pelo modo singular e alternativo de explicar, para além de uma

⁹ Para o autor, a experiência hermenêutica acontece sempre no rastro do familiar, em “um mundo já interpretado, um mundo já ordenado em suas relações, no qual a experiência entra como um elemento novo, que destrona o que guiava nossas expectativas, colocando uma nova ordem ao que é destronado”; é nessa base de acordo ou naquilo que é familiar que se permite, em Gadamer, “o trânsito para o estranho, a assunção do que vem deste, e com isso a ampliação e enriquecimento de nossa própria experiência de mundo” (GADAMER, 2002 (1966), p. 268).

¹⁰ Não à toa, segundo Alice Holzhey-Kunz, o filósofo Ernst Tugendhat afirma existir certo parentesco entre Freud e a hermenêutica de Heidegger, a ponto de considerar a obra “Ser e Tempo” como uma espécie de psicanálise (2018, p. 15). O desenvolvimento da filosofia heideggeriana, a partir da analítica existencial, redundou na elaboração da “Daseinsanálise”, germinada nos encontros entre o filósofo da Floresta Negra e o psiquiatra Medard Boss nas décadas

**A hermenêutica de Gadamer como anti-hermenêutica:
um convite à associação livre com a psicanálise**
REIS, Mauricio Martins

causalidade objetiva e natural atestada pelo conhecimento científico, aquilo que se passa nos problemas do psiquismo e nos variados tipos de sofrimento e de vivência experimentados pelo homem. O ser humano passa a ser concebido como “uma história que se articula no acontecer da temporalidade”, algo como “um acontecer que constitui o mundo, no qual o ser-aí está situado e a partir do qual ele compreende a sua situação” (STEIN, 2005, p. 81), sintonizando por dentro desse novo paradigma a psicanálise, os seus conceitos e a sua clínica¹¹. A especificidade da hermenêutica filosófica para a analítica existencial concerne a um passo adicional à ontologia da compreensão – o de uma reflexão hermenêutica para pontuar a interpretação em face de problemas práticos – não efetuado por Heidegger¹², cujo silêncio nem de longe pode ser interpretado como uma recusa a inviabilizar em definitivo dito prolongamento¹³.

As repercussões – dignas de uma reviravolta paradigmática – da analítica existencial para a filosofia, em específico para a fenomenologia (OLIVEIRA, 2019, p. 135), acarretaram consequências igualmente bastante profundas para as ciências da psicologia humana (psicanálise, psiquiatria e psicoterapias em geral). Heidegger, ao elaborar o projeto de sua hermenêutica da facticidade cujo apogeu redundava em “Ser e Tempo”, formula para o ser-aí humano a necessidade de sentido dirigida para o mundo como desdobramento diretamente proporcional de sua negatividade estrutural, característica da indeterminação ontológica originária que lhe é peculiar. Então, o Dasein se posicionará nesse dilema inexorável do primeiro ao último de seus dias: entre essa absorção imediata no mundo, onde vai se familiarizando em certos horizontes hermenêuticos mais ou menos sedimentados para neles poder se converter diferentemente em específicos modos de ser, e os riscos incessantes de crises singulares advindas da quebra de sintonia no horizonte de sua conformação existencial. Isso tudo em meio à abertura simultânea da possibilidade de reinterpretar nos projetos cotidianos constitutivos de sua vida (CASANOVA, 2013, pp. 34-35).

de 1950 e 1960 (HEIDEGGER, 2017). Vale a pena rememorar o contato de Ernildo Stein com Heidegger em 1965, testemunho contemporâneo ao alcance daquela valorizada jornada de filosofia entre os especialistas da saúde: “pude observar que esse trabalho, que o filósofo realizava duas a três vezes por semana em *Zollikon*, lhe era muito importante e representava a janela que se abria das concepções de *Ser e tempo* para os campos da Psiquiatria, da Psicanálise e da Psicologia”, sendo “o próprio filósofo quem tinha um interesse em observar as possíveis aplicações de seu pensamento no campo das diversas teorias e práticas terapêuticas” (2012, p. 13).

¹¹ A clínica vem entendida aqui como a articulação prática entre o psicodiagnóstico e a psicoterapia na realidade viva do consultório a partir da singularidade de cada situação experimentada na análise pelo analista e pelo analisante, com todos os seus desafios, riscos, potencialidades e frustrações (aliás aderentes a isto o que denominamos vida de cada um). Sobre o imperialismo do jargão psicanalítico e dos efeitos nefastos de certa tendência para lidar exclusivamente com a ideia de doença e de anormalidade a ser tratada por quem sofre no lado do divã, convertendo o atendimento clínico em um inevitável tratamento psicopatológico: AUGRAS, 2013. Vale referir um dos seus principais argumentos, qual seja, pensar o psicodiagnóstico sem a psicoterapia, pois aquele “não implica necessariamente qualquer espécie de intervenção, nem encaminhamento para algum tipo de tratamento” (2013, p. 10). Cabe indicar analogamente para o acesso hermenêutico da psicanálise formulado por Alice Holzhey-Kunz (depois consolidado no programa da Daseinsanálise), em defesa da suposição de “um sentido velado no sofrimento psíquico, ao invés de equipará-lo a uma doença a ser curada ou a um déficit a ser tratado, contra o qual seria preciso inserir técnicas as mais eficientes possíveis” (2018, p. 15).

¹² Pelo menos em sua filosofia elaborada conceitualmente, porque nos Seminários de *Zollikon*, por exemplo, o filósofo nos acena algumas vezes com interpretações dirigidas a casos práticos na clínica.

¹³ Paul Ricoeur (1988, p. 8-13) celebra explicitamente referido trânsito com proveitos importantes, ao nosso ver, para a hermenêutica filosófica de Gadamer. Para ele, a analítica do ser-aí (Dasein) cuja ontologia da facticidade indaga pelo ser marcado pela compreensão não nos impõe a uma escolha exclusiva em detrimento ou em substituição a uma epistemologia da interpretação. Ao contrário, esta última resulta reivindicada pela primeira. A hermenêutica fundamental de Heidegger, prossegue Ricoeur, não se destina a intencionalmente resolver os problemas derivados do conflito de interpretações rivais, mas a tão-somente dissolvê-los; nada obstante, a tarefa de mostrar em que sentido a compreensão histórica é oriunda dessa compreensão originária fundamental é assumida como possibilidade e como exigência pela via longa da linguagem e da reflexão. Eis o enxerto da hermenêutica na fenomenologia.

**A hermenêutica de Gadamer como anti-hermenêutica:
um convite à associação livre com a psicanálise**
REIS, Mauricio Martins

Ao indicar a origem da crise no cenário da relação de sentido entre o ser-aí humano e o mundo, com o intuito de descrever o processo de transparência hermenêutica responsável por sintonizar a escala de ressignificação do Dasein rumo ao poder-ser que ele é, ao mesmo tempo em que se problematizam as sedimentações interpretativas estagnadoras eventualmente vigentes no mundo, a analítica existencial heideggeriana traz à tona encaminhamentos “para a construção de tipologias psicológicas relativas a transtornos existenciais”, ou seja, possibilita um repertório filosófico a fomentar “uma psicologia com bases ontológico-existenciais”(CASANOVA, 2013, p. 35). Eis então o surgimento ao longo do século vinte de um conjunto heterogêneo de possibilidades de intervenção terapêutica com fundamento na analítica existencial de Heidegger e de suas influências derivadas ou mesmo críticas, mobilizadoras de diferentes concepções filosóficas, sejam elas novas (o existencialismo), ou antecedentes (a fenomenologia)¹⁴.

**A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA CONTEXTUALIZADA
HERMENEUTICAMENTE**

A hermenêutica aqui em debate nos vínculos com a psicanálise é a filosófica, de estirpe gadameriana, com proveito eventual de argumentos provenientes de outros autores, contanto que pertinentes e compatíveis com a trajetória do trabalho insculpido a partir de “Verdade e Método”. É verdade, por outro lado, que a hermenêutica filosófica de Gadamer não se apresenta desacompanhada de fundamentos hauridos de abordagens e pensadores distintos que a

¹⁴ Para um exame mais detido desses modelos terapêuticos, os quais podem ser classificados panoramicamente em dois grupos diferentes, a psicoterapia existencial e a psicoterapia experiencial, consulte-se: CARVALHO TEIXEIRA, 2006, pp. 289-309. A propósito, é importante não confundirmos nesses desdobramentos terapêuticos a Daseinsanálise (ou Daseinsanalyse) com a análise existencial (ou Existenzanalyse, chamada também de logoterapia), algo que infelizmente acabou acontecendo por problemas de tradução entre línguas distintas. Vejamos importante esclarecimento sobre isto, proveniente de um dos eminentes autores da análise existencial, para evitar incompreensões persistentes: “a *Daseinsanalyse* (...) coloca a ênfase no esclarecimento existencial no sentido de um esclarecimento do ser, ao passo que a *Existenzanalyse*, para além do esclarecimento do ser, tenta avançar para um esclarecimento do sentido, de modo que a ênfase do esclarecimento se desloca do esclarecimento das realidades do ser em direção ao esclarecimento das possibilidades do sentido. Será por isso que a *Existenzanalyse* vai além de qualquer mera análise e constitui uma terapia, e precisamente uma logoterapia, sendo diferente da *Daseinsanalyse* que (...) não representa em si e enquanto tal uma (psico)terapia no sentido próprio do termo. Com efeito, “*logos*” significa principalmente o sentido, e “logoterapia”, uma psicoterapia orientada no sentido – e que reorienta o paciente a partir do sentido” (FRANKL, 2019, p. 71). Outra explicação importante é a de Alice Holzhey-Kunz, a qual toma a confusão entre os dois termos, de tomar a Daseinsanálise por análise existencial (Existenzanalyse), como uma “anedota” em seu equívoco de origem: “Em 1958 surgiu no mercado a coletânea de textos editada por Rollo May, Ernest Angel e Henri Ellenberg, que continha escritos importantes daseinsanalíticos de Binswanger (...). Nessa coletânea, então, até mesmo o termo heideggeriano ser-aí (Dasein) foi traduzido por “existência”. O Reader foi dedicado a Ludwig Binswanger (ao lado de Eugen Minkowski) como “explorer in Existential Analysis”. Esta tradução arbitrária de “ser-aí” (Dasein) por “existência” só foi possível, porque a obra de Heidegger *Ser e tempo* não existia naquela época em inglês (...). Foi apenas em 1962 (...) que ficou claro que o termo (...) tinha que ser transposto para o inglês como um conceito não traduzível. A questão, contudo, é que neste momento a expressão “Existential Analysis” já tinha se inserido como tradução de “daseinsanálise”, pois o livro “Existence” teve um efeito enorme no espaço da língua inglesa. (...) Em seu berço se encontrava, portanto, ainda que sob o título “Existential Analysis”, que induzia completamente em erro, a daseinsanálise de Binswanger. A partir daí, então, também se torna compreensível por que a daseinsanálise é atribuída até hoje na Inglaterra e na América a esse movimento” (2018, p. 13-14).

**A hermenêutica de Gadamer como anti-hermenêutica:
um convite à associação livre com a psicanálise**
REIS, Mauricio Martins

antecederam e com ela conviveram desde o seu nascimento, tampouco ela, já autonomizada, preserva-se incomunicável e isolada de concepções diferentes, mais ou menos similares à sua proposta teórica. Isso significa que o delineamento de limites necessita ser efetuado com o objetivo de estabelecer com transparência os perseguidos confins de nossa jornada, de modo a evitar as desnecessárias – embora plausíveis – terminações colaterais de que a filosofia padece quando do exercício da reflexão sobre assuntos com ampla envergadura especulativa.

A hermenêutica filosófica, exatamente por descender da analítica existencial de Heidegger, com ela não se confunde na especificidade de sua proposta. O mesmo vale, na escala ascendente, para concluir que a influência de Husserl na filosofia do autor de “Ser e Tempo” não promove a equivalência ou superposição dos respectivos programas de pensamento. Se existe uma fenomenologia a unificar Husserl e Heidegger, e uma hermenêutica para convergir este com Gadamer, estamos a retratar metaforicamente plataformas comuns que situam cada qual em determinada, distinta e inconfundível marca filosófica com o seu correspondente sistema de pensamento e, para além disso, com a sua aderência ao discurso psicanalítico¹⁵.

A polêmica entre Gadamer e Habermas em consideração à universalidade da hermenêutica tem como uma de suas pedras de toque, como se sabe, a validade da aplicação da compreensão hermenêutica nos quadros da psicanálise. O sujeito em análise, ao produzir linguisticamente as suas manifestações vitais, “não reconhece suas próprias intenções”, sendo que estamos diante de “uma comunicação sistematicamente distorcida”, porquanto a compreensão ali só opera “na medida em que são descobertas as condições gerais da patologia da comunicação em linguagem corrente” (HABERMAS, 1987, p. 39). Habermas examina, então, como a psicanálise se subtrai efetivamente do domínio da consciência hermenêutica, cujo limite abrange a competência natural da comunicação em linguagem corrente (1987, pp. 40-42): isso ocorre seja ao apontarmos para perturbações linguísticas claramente patológicas nas quais a incompreensibilidade é deixada de fora (numa inequívoca ressalva à universalidade, tornada parcial em vista do que é deixado de fora), seja ao colocarmos em risco a própria autocompreensão da hermenêutica em contextos onde os exemplos patologicamente distorcidos de comunicação retornam imperceptíveis ao discurso dito normal (numa explícita fragilidade no interior daquela universalidade, tornada inefetiva por conta daquilo que de dentro parece não subsistir).

Habermas postula então uma “hermenêutica de profundidade” capaz de esclarecer a incompreensibilidade típica da comunicação sistematicamente distorcida, algo inalcançável pela via do modelo da tradução característica da “simples compreensão hermenêutica” nos moldes de Gadamer (HABERMAS, 1987, p. 56)¹⁶. Ou seja, a concepção hermenêutica não disporia de nenhum recurso para perceber o envolvimento das tradições com formas de dominação que produzem assimetrias ou barreiras em possíveis modos de diálogo. Trata-se de objetar à universalidade da hermenêutica gadameriana a sua impossibilidade de dispor de algum critério geral informador de quando alguém estaria efetivamente preso na consciência falsa de um acordo ou entendimento aparentemente normal. A existência desse critério revelaria imediatamente o limite intransponível confessado pela própria hermenêutica filosófica no seu pressuposto básico de que estamos imersos na linguagem na condição de interessados e de parceiros refletidos. Noutras

¹⁵ Carlos Morujão, por exemplo, defende que a psicanálise e a psiquiatria, dentre as aspirações fenomenológicas em comento, somente podem se beneficiar com bom proveito do contato filosófico com a fenomenologia praticada por Husserl, cujo tratamento impediria aquelas de se “querer perder numa deriva existencial, completada por algumas vagas reflexões de carácter antropológico” (2015, p. 162). Nossa discordância não está na viabilidade argumentativa dessa tese, mas na aspiração da alegada exclusividade em prejuízo das filosofias de Heidegger e Gadamer.

¹⁶ Habermas admite estar de acordo com Gadamer quanto ao acordo latente que subjaz a todo mal-entendido, porém diverge dele a respeito de como deve ser determinado referido consenso prévio fundamental (1987, p. 61).

**A hermenêutica de Gadamer como anti-hermenêutica:
um convite à associação livre com a psicanálise**
REIS, Mauricio Martins

palavras, a descoberta ou a revelação de mal-entendidos gerados sistematicamente estaria fundamentada em critérios cuja objetividade e qualidade crítica evidentemente teria de ultrapassar o pertencimento hermenêutico da experiência no interior da linguagem ordinária¹⁷.

Ocorre, todavia, que o alegado papel “meta-hermenêutico”¹⁸ da psicanálise a funcionar como um argumento contestador da pretensão de universalidade da hermenêutica filosófica de Gadamer, sugerindo-se uma alternativa crítica transcendente nos marcos da teoria da competência comunicativa habermasiana¹⁹, não se mostra irrecusável em absoluto. Isto quer dizer que a hermenêutica, em primeiro lugar, já se anuncia como crítica no gesto simultâneo de indicar a correspondente universalidade, pois a consciência hermenêutica “tem sua verdadeira força de atuação no fato de deixar e fazer ver onde está a questão” (GADAMER, 2002 (1966), p. 265)²⁰. Em outras palavras, a crítica de Habermas não leva Gadamer a um beco sem saída; no mínimo, se o contraponto hermenêutico for tido como um fracasso para incorporar uma crítica no interior da universalidade pretendida²¹, ele consegue pelo menos devolver em igual medida a escala da aporia para o seu interlocutor, o de saber como o ideal de uma comunicação sem limite e sem coação é articulado para fora da história do compreender no horizonte da tradição²².

Estamos a falar, portanto, de uma quase ou parcial objetivação do discurso filosófico por causa da indisponível conexão entre a crítica e a eficácia histórica do acontecer compreensivo, seja o saber crítico estabelecido pela autonomia da hermenêutica profunda com raízes na teoria do agir comunicativo, seja ele imantado na força insuprimível da experiência em cada sucessiva

¹⁷ “A experiência hermenêutica do limite consiste, portanto, em que nós descubramos ou revelemos *como tais* os mal-entendidos gerados sistematicamente – *sem antes* “concebê-los ou compreendê-los”” (*Idem*, p. 42, grifo nosso). O desajuste em causa é bem resumido da seguinte maneira por Ricoeur: “onde Gadamer funda a tarefa hermenêutica sobre uma ontologia do “diálogo que somos nós”, Habermas invoca o *ideal regulador* de uma comunicação sem limite e sem coação que, longe de nos preceder, dirige-nos a partir do futuro” (RICOEUR, 1990, p. 119).

¹⁸ Habermas se utiliza da segunda tópica freudiana (as três categorias de Ego, id e superego) para ilustrar – através da metapsicologia na psicanálise – o sentido específico da comunicação sistematicamente distorcida que somente pode ser examinada criticamente pela via de uma teoria meta-hermenêutica, no caso, a direcionar para o quadro geral dos desvios da competência comunicativa, a partir do qual o médico e o paciente colocam em marcha um processo dialógico de esclarecimento conducente à autorreflexão do analisante (HABERMAS, p. 58).

¹⁹ Note-se que Habermas igualmente contesta, em paralelo ao problema da universalidade da hermenêutica, as limitações da autocompreensão na psicanálise: “A metapsicologia de Freud teria de ser libertada de sua equivocada autocompreensão cientificista, antes de poder tornar-se fecunda como parte de uma meta-hermenêutica. Afirimo, porém, que toda interpretação hermenêutica profunda de uma comunicação sistematicamente distorcida (...) precisa pressupor implicitamente aquelas hipóteses teóricas exigentes que só podem ser desenvolvidas e fundamentadas no quadro de *uma teoria da competência comunicativa*” (1987, p. 59).

²⁰ A questão, no caso, de remeter à necessidade da crítica e, em geral, de integrar a experiência da ciência em nossa experiência universal e humana de vida.

²¹ “A reflexão de uma determinada compreensão prévia coloca diante de mim algo que antes se dava às minhas costas. Algo, não tudo. Pois a consciência histórico-efetual é insuperavelmente mais ser que consciência. Mas isso não significa que possa prescindir de uma constante conscientização sobre o perigo do enrijecimento ideológico. É só com essa reflexão que posso superar a falta de liberdade que me prendia a mim mesmo e posso sentir-me livre diante do direito ou não de minha compreensão prévia – mesmo que seja apenas no modo em que aprendo a alcançar uma nova compreensão de coisas que eu via guiado por preconceitos. Mas isso implica que os preconceitos que guiavam minha compreensão prévia sempre estão em jogo também – até serem abandonados, o que pode significar, também, até serem reformulados. A força incansável da experiência consiste em formar sempre uma nova compreensão prévia em toda instrução” (GADAMER, 2002 (1967), p. 288).

²² Habermas, neste passo, incidiria também no mesmo dogmatismo criticado por ele em Gadamer, apenas em sentido contrário, ao cogitar que a autoridade estaria sempre equivocada e ao defender um falso poder generalizado à reflexão emancipadora, cuja imagem de orientação ostentaria um exagero em nome de uma utopia anarquista sempre pronta a desbancar a autoridade da tradição (GADAMER, 2002 (1967), p. 292; SCHMIDT, 2012, pp. 206-207).

**A hermenêutica de Gadamer como anti-hermenêutica:
um convite à associação livre com a psicanálise**
REIS, Mauricio Martins

compreensão prévia²³. Conforme diz Ricoeur, essa quase objetivação resulta aplicada nas ciências sociais críticas cujo modelo é a psicanálise, consistindo em qualificar os sentidos tomados por estranhos nas formações culturais “como sintomas de relações *reais*, de estruturas *materiais* pertencentes a uma outra dimensão que a da linguagem”²⁴. Em frontal posicionamento de convergência, Gadamer não recua perante a psicanálise, ao dizer que os motivos inconscientes não representam um limite para a hermenêutica em virtude da possível integração daqueles numa história que pode ser narrada e da qual, no bojo da realidade social mediada por acordos latentes na e pela linguagem, a relação entre o psicanalista e seus pacientes não consegue escapar²⁵. O filósofo assente com todas as letras ter sido Freud quem fez conhecer as elogiáveis descobertas científicas que levaram a sério o questionamento da fundamentação da verdade com esteio na certeza da transparência esclarecida oferecida pelo poder do consciente (GADAMER, 2002 (1984), p. 391).

Nesse sentido, a advertência de Paul Ricoeur para recomendar cautela ao modelo do discurso psicanalítico no âmbito da crítica da universalidade da hermenêutica procedida por Habermas merece ser lembrada, em especial quando passa a conferir aos analistas (e médicos) “um papel exorbitante de especialistas subtraídos ao controle da comunicação social”²⁶. Com Gadamer, o filósofo francês nos lembra que a autêntica situação hermenêutica decorre de um vínculo entre parceiros sociais irreduzível à relação entre paciente e médico, de modo que os dois jogos de linguagem – o da reflexão hermenêutica e o da reflexão psicanalítica – não podem ser misturados²⁷, apesar de sua inegável continuidade²⁸. Não nos parece, contudo, que a corretiva ricoeuriana para a réplica de Gadamer às ressalvas provenientes da teoria de Habermas, ao exigir um procedimento explicativo capaz de redundar dialeticamente numa compreensão aperfeiçoada complementar, esta sim condizente com a atitude crítica (inalcançável pela compreensão hermenêutica inicial)²⁹, ofereça

²³ Na queda de braço entre a hermenêutica e a crítica das ideologias para fins de perspectivar sem dogmatismos essa quase objetivação crítica, Paul Ricoeur prefere a primeira: “a valorização da reflexão, sempre atrás de relações substantivas para dissolver e afastada de toda tradicionalidade, merece bem mais a acusação de idealismo do que a afirmação da arbitragem universal da compreensão linguageira” (RICOEUR, 2011, p. 124). O autor enfatiza a existência da instância crítica na hermenêutica através da reinterpretação do reconhecimento da autoridade no interior da tradição, cujo desempenho, diferentemente do alegado por Habermas para as ciências sociais críticas, somente se desenvolve “como um momento subordinado à consciência de finitude e de dependência no que concerne às figuras da pré-compreensão que sempre precede e engloba a instância crítica” (RICOEUR, 1990, p. 124).

²⁴ RICOEUR, 1990, p. 117.

²⁵ “Qual a relação existente entre o saber do psicanalista e sua postura dentro da realidade social a que pertence? O fato de questionar além das interpretações superficiais, de desbaratar autoconcepções mascaradas, de desmascarar a função repressiva de tabus sociais, isso tudo pertence à reflexão emancipatória que ele aplica a seus pacientes. Mas se ele aplica essa reflexão onde não está legitimado como médico, onde ele próprio é um comparsa no jogo da sociedade, estará se colocando fora de sua função social. Quem “põe a descoberto” sua comparsa de jogo, à luz de algo que se situa fora do jogo, isto é, que não leva a sério o que estão jogando, é um perdedor que se deve evitar. A força emancipatória da reflexão reivindicada pelo psicanalista deve encontrar seu limite na consciência social, na qual tanto o analista quanto seu paciente se entendem com todos os outros. A reflexão hermenêutica ensina-nos que, em todas as tensões e perturbações, a comunidade social remete-nos sempre de novo a um acordo social, em virtude do qual ela subsiste” (GADAMER, 2002 (1967), p. 291).

²⁶ RICOEUR, 2011, p. 124.

²⁷ RICOEUR, 2011, p. 125.

²⁸ O diálogo genuíno e profícuo entre médico e paciente somente será de fato alcançado, segundo Gadamer, “quando ele se tornar quase igual ao que nós, no mais, também conhecemos na vida em comum com outras pessoas, a saber, quando se envolva num diálogo, o qual, na verdade, não é conduzido por ninguém, mas que conduz todos nós” (2006, p. 142).

²⁹ Para o autor, a hermenêutica apenas preservará sua credibilidade se ela superar o anúncio “quase encantatório” de sua universalidade (RICOEUR, 2011, p. 125), tarefa a que ele se propôs a realizar por intermédio do estabelecimento

**A hermenêutica de Gadamer como anti-hermenêutica:
um convite à associação livre com a psicanálise**
REIS, Mauricio Martins

mais ou melhor em substância³⁰ ao que já se encontra no arcabouço original da hermenêutica filosófica em “Verdade e Método” e seus desdobramentos seminais.

SENTIDO (SUBSTANTIVO) E SENTIDO (PARTICÍPIO): A INTERPRETAÇÃO EM GADAMER COMO ABERTURA À PSICANÁLISE

Depreende-se, então, a primazia de uma abordagem epistemológica nos contornos desse artigo – vale dizer, orientada para perguntas do tipo “o que, como e a partir do que interpretamos” em direção ao horizonte do tempo histórico que existencialmente nos impele a viver às custas de sucessivos projetos de sentido – em torno das relações entre hermenêutica e psicanálise, algo como uma hermenêutica na psicanálise ou a psicanálise tematizada hermenêuticamente, para somente então esboçar, se assim for o caso, o proveito terapêutico de uma prática clínica eventualmente beneficiada com aquela intersecção. Conforme dito anteriormente, mais do que explorar algumas similaridades entre uma e outra, por mais relevantes que sejam³¹, almeja-se perscrutar como o manejo conceitual e prático da psicanálise incorpora (ou não deixaria de recrutar) o modo de refletir da hermenêutica filosófica. Não se trata de defender em abstrato a psicanálise como uma teoria do sentido, controvérsia existente na história recente das ciências humanas e cujo debate traduz nexos apropriados para o estudo, senão de defender a possibilidade de a psicanálise poder ser substancialmente integrada à compreensão hermenêutica em torno de interpretações tributárias de uma particular teoria do sentido, aquela proveniente da filosofia de Gadamer³².

A teoria do sentido em Gadamer assenta-se na experiência hermenêutica do acontecimento histórico na instantânea interação humana com a linguagem, não podendo ela por isso ser confundida com a hermenêutica tradicional a se reduzir numa exegese bem comportada de textos

de “uma ligação dialética estreita entre o “pertencimento” que incorpora o intérprete a seu domínio de investigação e o “distanciamento” que torna possíveis os procedimentos de explicação e em geral a atitude crítica diante de todo conteúdo transmitido” (2011, p. 126).

³⁰ Mesmo porque em Paul Ricoeur, diferentemente do modelo crítico habermasiano, o suporte epistemológico de explicação para fins de oferecimento do empreendimento crítico, assim nos parece, está co-implicado na própria dimensão hermenêutica da experiência histórica do compreender, o que não deixa de ser uma vantagem comparativa a aproximá-lo de Gadamer, nada obstante a distinta elaboração em argumentos (2011, p. 130-131).

³¹ É o caso, repita-se, da abordagem de Luiz Rohden, ao analisar em texto a dimensão terapêutica de ambas sob a vertente da hermenêutica filosófica (2020, p. 12).

³² De acordo com Zeljko Loparic, as interpretações filosóficas da psicanálise, especialmente as de caráter crítico, não levam necessariamente a um destino teórico, em específico “à hermenêutica de Ricoeur ou à de Gadamer” (2005, p. 263), contestadas por ele em nome da alternativa existencial-ontológica, projetada por Heidegger e exemplificada, de maneira não intencional, por Winnicott (esta última tampouco privilegiada pelo autor como compulsória, senão preferível argumentativamente entre aquelas disponíveis). No nosso caso, a abordagem hermenêutica oferecida pela filosofia de Gadamer para a psicanálise nem quer ambicionar a posição de inelutável ou mesmo exclusiva, tampouco a de mais adequada entre aquelas existentes, mas apenas postular o lugar de uma possibilidade bem amparada a partir dos seus fundamentos teóricos e dos respectivos desenvolvimentos para a reflexão em benefício da teoria e da prática psicanalítica.

**A hermenêutica de Gadamer como anti-hermenêutica:
um convite à associação livre com a psicanálise**
REIS, Mauricio Martins

ou numa filologia com significações esclarecidas³³. A hermenêutica defendida a partir da facticidade histórica, por manifestar-se existencialmente sem se confundir com a linguagem de que é revestida por múltiplos meios, coincide com todas as idiosincrasias causais de que o sentido – velado, revelado ou reprimido – é proveniente na realidade das pessoas. A universalidade do compreender hermenêutico, portanto, abrange inclusive o sentido buscado pela interpretação psicanalítica, a qual tem por imperativo a deformação ou o truncamento das significações a partir do aparato objetivado³⁴ das instâncias subjetivas (psíquicas) responsáveis pela construção do sistema simbólico.

É como se houvesse antes de mais nada uma incompatibilidade irreconciliável entre psicanálise e filosofia, por força da antinomia das correspondentes molas propulsoras, respectivamente o inconsciente e a razão. Mas a psicanálise, através da pena de seu fundador, jamais contestou por completo a reflexão filosófica em torno dos fundamentos psicanalíticos, porquanto

³³ A crítica procedida por Bento Prado Jr. da maneira como Habermas concebe a psicanálise merece destaque em nosso estudo, pois ela possui como pano de fundo a neutralização do inconsciente pela lógica racionalizante da filosofia, podendo ser utilizada para pensarmos analogamente o desafio da concepção hermenêutica no mesmo terreno da interpretação freudiana para o problema do sentido. De qualquer modo, infere-se dos seus argumentos uma reprimenda indevida e generalizada segundo a qual a filosofia, mesmo calibrada na finitude do devir histórico, que articula o sentido pela reflexão é necessariamente uma representante da psicologia do eu e, portanto, avessa aos postulados da psicanálise (2005, p. 13-31).

³⁴ O aparato objetivado das entidades metapsicológicas traduzidas em conceitos fundamentais pela psicanálise de Freud, a começar pelo próprio aparelho psíquico, é mais um trabalho de especulação explicativa do que de descrição empírica acerca da realidade humana. O emprego de termos energéticos pela metodologia freudiana deve ser interpretado “como modelos para a descoberta e organização do material clínico”, isto é, como imagens ou convenções para favorecer o desenvolvimento da sua pesquisa, fazendo parte “não da fundação ou infra-estrutura, e sim da supra-estrutura da sua teoria”, motivo pelo qual tais conceitos “podem ser descartados desde que achemos outros melhores que façam o mesmo serviço” (LOPARIC, 1991, p. 50). Nesse aspecto, conclui Loparic, que o trabalho investigativo de Paul Ricoeur sobre a psicanálise criou falsos problemas para a compreensão dela ao supor erroneamente que Freud, onde em realidade estava especulando com a metapsicologia, elaborava uma empresa teórica essencialmente descritiva dos fatos psíquicos, para a qual postulava em solução uma teoria ou estrutura de sentido correspondente. Assim se mostra o argumento de um modo mais objetivo: “Segundo Freud, a prova da existência do inconsciente dinâmico reside na possibilidade de fornecer explicações dinâmicas (causais) da existência dos sintomas. Isso não é uma prova da verdade objetiva da tese do inconsciente dinâmico e sim da sua utilidade heurística e explicativa *dentro do quadro metodológico preferido por Freud*. Essa preferência se deve à sua filiação a uma tradição filosófica e não à evidência dos fatos” (1991, p. 52). Noutro artigo, Loparic comenta mais detidamente o ponto: “Não há dúvida que Freud estava comprometido com a busca da verdade objetiva. Mas existem fortes evidências de que ele não concebia as suas versões do aparelho como verdades explicativas e sim como, no máximo, construtos ou convenções heurísticas. A teoria freudiana tem, de fato, o estatuto de uma metáfora, de mito construído de acordo com o princípio de determinismo universal, que serve para *apenas* visualizar para deste modo conectar e ordenar os dados clínicos” (1998, p. 37-38). Nesses termos, o inconsciente pode ser classificado como uma invenção, vale dizer, como uma categoria interpretativa para impulsionar o conjunto de explicações sobre o funcionamento da mente humana a partir da experiência clínica. Como vimos, não se trata de uma elaboração descritiva de uma evidência assimilada empiricamente, mas tampouco consiste numa ficção arbitrária, sendo, então, um mecanismo interpretativo para fazer sentido à engrenagem abrangente da psicanálise, algo como um motor de especulação. Assim, exatamente por situar a metapsicologia nessa chave hermenêutico-especulativa, típica de toda e qualquer filosofia a ambicionar explicações sobre a realidade humana, é que os conceitos da psicanálise não podem ser desvalorizados com exclusividade a ponto de se vislumbrar uma alternativa de abordagem imune àquele domínio de natureza universal no seio das ciências humanas. A relação entre psicanálise e hermenêutica, então, não pode se revelar numa antinomia com lastro em pretensões metafísicas, mas numa continuidade viva animada pelo que há de comum no projeto filosófico das reflexões em geral, o fazer sentido mediante conceitos e argumentos congruentes com a abertura dos acontecimentos históricos e da experiência incessante do ser proveniente do tempo.

**A hermenêutica de Gadamer como anti-hermenêutica:
um convite à associação livre com a psicanálise**
REIS, Mauricio Martins

a filosofia nem sempre se encontra presa “às garras do demônio filosófico”³⁵, ou seja, da denominada tentação da consciência para se desembaraçar do inconsciente (ASSOUN, 1978, pp. 35-36)³⁶. Convém, aliás, recordar que Freud jamais almejou uma subordinação completa da filosofia à psicanálise, tendo ele reconhecido, é legítimo inferir assim, a existência de um espaço próprio da filosofia para colaborar criticamente com as descobertas psicanalíticas fundamentais para o seu respaldo científico (LOPARIC, 1991, p. 46).

A descoberta freudiana do inconsciente reverbera uma diferença que precisa ser bem estabelecida para depois resultar assimilada aos propósitos dessa investigação. Para ser conhecido e concebido como tal, o inconsciente carece de uma tradução significativa pela linguagem para veicular sentido no âmbito da nossa experiência assimilável conscientemente e, por conseguinte, suscetível de sedimentações interpretativas (LOPARIC, 1991, p. 47). Noutra vertente, apesar de concebível pela consciência humana, o inconsciente não se esgota aí, sendo ele permanentemente ressentido com as influências próprias sobre a vida das pessoas, cujo ímpeto de força, para além de uma atuação via geral incompreensível, se encontra à revelia do nosso domínio (LOPARIC, 1991, p. 48).

Importante é então assinalar o quanto a compreensão hermenêutica, articulada na psicanálise, não se basta em trazer para a consciência o entendimento acerca dos mecanismos atuantes no indivíduo, na medida em que falta aí o elemento terapêutico de um fazer-se cuidar vital que não se deixa reduzir ao conhecimento das causas, dos sintomas e das estruturas incidentes durante o tratamento do paciente. O objetivo da análise, então, é mais complexo e profundo – e não menos hermenêutico por isso – do que apenas promover a tomada de consciência sobre padrões de comportamento e de assujeitamento psíquico de origem inconsciente, promovendo o que se poderia chamar de “ego observador” no analisante (FINK, 2017, p. 138). Apesar de contribuir em alguns casos clínicos, a condução ao estado de “ego observador” pode ser problemática em certas estruturas, como a neurose³⁷, por exemplo, hipótese em que o sucesso da compreensão paradoxalmente escancara a inocuidade do efeito terapêutico. Isto quer dizer que quando sabemos o que se passa conosco na mesma medida em que se reconhece a nossa

³⁵ Freud dirige a Ludwig Binswanger em correspondência datada de 21 de agosto de 1917 a sua reserva para com o tratamento do inconsciente pela filosofia: “O que você vai fazer sem o inconsciente? Ou antes, como vai se sair sem o inconsciente? Afinal, estaria preso às garras do demônio filosófico? Tranquelize-me” (ASSOUN, 1978, p. 35). Quarenta anos mais tarde, Binswanger pondera, a partir daquela pergunta de Freud, que a sua filiação à analítica existencial de Heidegger, partindo-se do *Dasein* como ser-no-mundo, o remete a descartar a hipótese do inconsciente psíquico e a correlata oposição entre consciente e inconsciente (DASTUR; CABESTAN, 2015, p. 206). Percebe-se a linha tortuosa, mas não menos significativa, entre descartar o inconsciente como inexistente e interpretá-lo em proveito de outras categorias assimiláveis pela abordagem filosófica de que se cuida, no caso, os diversos modos e estruturas fenomenológicas reveláveis do ser-no-mundo.

³⁶ O autor destaca o apreço de Freud por Israel Levine ao considerá-lo uma “ave rara” da filosofia a compreender adequadamente os conceitos da psicanálise sem promover nenhuma sorte de negligência teórica ou arbítrio interpretativo, o que aos seus olhos não deixou de ser uma exceção a confirmar a regra da ressalva que tinha quanto aos filósofos em geral.

³⁷ A neurose, aliás, é exemplo privilegiado de como a hermenêutica na psicanálise não se deixa levar apenas pela compreensão interpretativa daquilo que está a ocorrer, uma vez que o neurótico “sempre vem para a análise com todo tipo de entendimento da sua situação – entendimentos que bloqueiam sua capacidade de ver o que está contribuindo para a situação e qual sua real participação nisso” (FINK, 2017, pp. 140-141); assim sendo, a interpretação psicanalítica possui como peculiaridade desconstruir os significados para fazer o paciente trabalhar, e não oferecer-lhe algum significado a que se apegue como rastro de uma interpretação precisa e exauriente, o que estaria mais próximo de uma sugestão (FINK, 2017, p. 141).

**A hermenêutica de Gadamer como anti-hermenêutica:
um convite à associação livre com a psicanálise**
REIS, Mauricio Martins

impossibilidade de enfrentar um novo evento traumático³⁸, a hermenêutica é levada a um estado de agonia, a uma condição anestésica na qual a compreensão por si só não é o suficiente para se poder lidar eficazmente com o todo de nossa existência em análise.

Devemos retroceder um pouco, para lembrar com Paul Ricoeur que a hermenêutica filosófica não é contraposta à epistemologia como uma antítese, mas ela de fato combate uma concepção metafísica inflamada a postular para o sujeito epistemológico a transparência radical e totalizante das condições de possibilidade do seu discurso (RICOEUR, 2011, p. 131). Por serem inevitavelmente históricas essas condições, a inegável aptidão da reflexão pela hermenêutica pelo acesso do compreender no mundo da vida “é sempre apenas o segmento crítico de uma operação total que nunca rompe seus laços com uma compreensão pré-científica do mundo trazida por uma comunidade linguageira” (RICOEUR, 2011, p. 132). Para a hermenêutica, portanto, jamais pode haver a pretensão de um conhecimento definitivo, ressaltado o juízo do reconhecimento de dois pressupostos: o da finitude do próprio ser humano e o da intangibilidade de elucidação completa dos saberes consolidados a partir do compreender nas trilhas da historicidade³⁹.

O poder emancipatório da reflexão exigido pelas ciências sociais críticas, as quais se situariam supostamente acima da consciência hermenêutica por poderem dissolver as coações reinantes na vida social, apresenta aos olhos de Gadamer um investimento forçado, e por isso fictício, em suas pretensões diferenciadas (2002 (1967), p. 281). O gesto de Habermas em pleitear o ideal regulativo de uma comunicação sem limites e sem constrangimentos, um substituto aperfeiçoado da universalidade hermenêutica assentada na compreensão, importaria em promover ao final do processo de formação reflexiva uma quimera, digna de uma saturação da própria historicidade da qual ela descende. A ficção em tela produzida pelo projeto crítico habermasiano está estampada na teleologia de fazer coincidir todas as motivações da ação com o sentido que orienta o sujeito responsável pelo agir, isto é, a partir de uma exigência limítrofe baseada na “coincidência de todas as motivações da ação com um sentido compreendido” (GADAMER, 2002 (1967), p. 282).

Essa exigência hiperbólica e superficial abre alas para Gadamer retomar em contraponto a universalidade do problema hermenêutico nos moldes – mais plausíveis – por ele delineados, para sucessivamente legitimar o estatuto da compreensão de modo a compatibilizá-lo com qualquer experiência humana, inclusive com as particularidades advindas da psicanálise. Assim sendo, um sentido pode ser experimentado “também onde este não se dá intencionalmente” (GADAMER, 2002 (1967), p. 282)⁴⁰. Em simultâneo, refuta-se a premissa de Habermas segundo a qual apenas compreendemos quando vislumbramos os subterfúgios e desmascaramos as falsas intenções em

³⁸ “Agora sei o que estou fazendo, mas está muito difícil parar por mim mesmo”, eis uma queixa característica do seguinte quadro descrito por Bruce Fink: “apesar de um ego observador ter sido fomentado no paciente (...), o real, o impulso ou o reprimido que motiva o comportamento, manteve-se intocado e intacto” (2017, p. 139).

³⁹ “Desta forma, por um lado, o mundo constitui o *a priori* a partir de onde nos situamos em nossa história, o que significa dizer que jamais há um ponto de partida totalmente livre de pressuposto; por outro lado, trata-se de uma grandeza em contínua formação na medida em que é aberto a acolher novas dimensões de significação advindas *a posteriori* da própria pertença à história que caracteriza o ser humano. É isto que Gadamer denomina “fusão de horizontes”, a qual produz a ampliação e o enriquecimento do próprio horizonte de mundo que culturalmente nos marca” (OLIVEIRA, 2019, p. 186).

⁴⁰ E prossegue, concluindo ser a linguagem um jogo do qual todos participamos: “No fundo, a linguagem não é nenhum espelho, e o que vemos nela não é reflexo de nosso ser nem do ser de todos, mas uma interpretação e revitalização do que existe conosco, tanto na dependência real de trabalho e dominação como em tudo mais que constitui nosso mundo” (2002 (1967), p. 283). A corporeidade não deixa de ser, aliás, um fato linguístico, porque algo nos diz que alguma coisa nos falta quando estamos doentes, a partir da perturbação ou de certo desequilíbrio do todo concernente ao ser integral da pessoa sadia (GADAMER, 2006, p. 79-80).

**A hermenêutica de Gadamer como anti-hermenêutica:
um convite à associação livre com a psicanálise**
REIS, Mauricio Martins

um certo momento final do processo reflexivo⁴¹ (GADAMER, 2002 (1967), pp. 282-283), seja porque artificialmente esgarçamos o mundo da linguagem em que todos estamos inseridos pela influência de interpolações privilegiadas, seja em virtude de descortinar a partir da ideologia (e da psicanálise) uma metafísica de sentidos “verdadeiros” às costas da falsa consciência⁴².

A alegoria do pássaro, utilizada por Kant, discerne bem os propósitos de ambos os autores: “A leve pomba, enquanto em seu livre vôo, corta o ar cuja resistência sente, poderia imaginar que ainda mais sucesso teria no vácuo” (STEIN, 1976, pp. 9 e 24). É como se Habermas, em sendo por metáfora aquela pomba, invocasse contra a resistência do ar (que deveras sente) o ideal de êxito de um projetar de asas perfeito, desimpedido de qualquer obstáculo de atrito⁴³. O ideal rarefeito, contudo, sabemos todos, é de raro efeito, na verdade nenhum, na existência efetiva dos pássaros que se encontram nas alturas. Noutro ponto, temos Gadamer, o qual situa a reflexão hermenêutica no círculo da compreensão arraigado no espaço histórico da significatividade da existência, em uma clareira de sentido cuja abertura de possibilidades se dá não em termos lógicos, mas em condições fáticas impassíveis de objetivação⁴⁴.

⁴¹ Estranho, para não dizer pouco convincente, é constatar com Ricoeur como o empreendimento teórico de Habermas, em se tratando somente da psicanálise, permanece ainda na esfera do compreender, ainda que a compreensão aqui culmine teleologicamente na tomada de consciência do paciente, com apoio no que ele chama de hermenêutica profunda, alicerçada em Alfred Lorenzer por intermédio dos mecanismos de desvendamento das distorções de comunicação (dessimbolização e ressimbolização para a conquista da linguagem pública). Em suas palavras: “Infelizmente, Habermas não nos diz nada sobre o modo no qual seria preciso transpor o esquema ao mesmo tempo explicativo e meta-hermenêutico da psicanálise para o plano das ideologias. Penso que deveríamos dizer que as distorções da comunicação, ligadas ao fenômeno social de dominação e de violência, também constituem fenômenos de dessimbolização” (RICOEUR, 1990, p. 127). Aliás, Gadamer critica a postura de Habermas em superestimar a reflexão emancipatória na psicanálise mediante uma “tecnificação da compreensão” cuja metodologia explicativa, ao eludir a linguagem, superaria – evitando – a polivalência ontológica em sua comunicabilidade de se poder expressar (2002 (1971), p. 300)

⁴² Gadamer vai dizer com todas as letras que não existe nenhuma realidade social com todas as suas pressões reais que não se expresse numa consciência articulada pela linguagem, ou seja, não existe para ele uma realidade “às escondas da linguagem”, mas “às escondas daqueles que pretendem compreender perfeitamente o mundo (ou não mais compreendê-lo)” (2002 (1967), p. 286).

⁴³ A postulação contrafactual efetuada por Habermas de uma situação ideal de discurso na qual a comunicação é irrestrita ou livre de dominação não o desembaraça, portanto, da seguinte ressalva: “se os arcabouços de sentido incorporados na tradição estão na origem de todo entendimento humano, como podemos localizar uma posição “fora” dessas molduras de sentido a partir das quais pode ser criticada como ideológica?” (GIDDENS, 2018, p. 176).

⁴⁴ O que nos direciona para a importante indagação sobre o estatuto da hermenêutica filosófica como teoria consistente capaz de produzir, pelo manejo da reflexão, critérios para o discernimento crítico entre interpretações autênticas e descabidas rumo ao conhecimento verdadeiro. Sobre a pergunta da identidade filosófica e das potencialidades da hermenêutica como teoria, temos as inquietudes de Ramón Rodríguez a nos acompanhar: “[A hermenêutica] consiste em uma fenomenologia da facticidade e finitude da existência histórica, que pode, portanto, ser julgada com critérios fenomenológicos? Ou é um tipo de pensamento que, superada a base fenomenológica, se omite a toda condição de verdade? A hermenêutica costuma considerar-se como uma reflexão crítica que, ao mostrar o que é suposto nas ciências e nas filosofias, retira delas sua pretensão de instâncias últimas e definitivas. Mas *quis custodet ipsos custodes*? Qual seria a maneira legítima de julgar a hermenêutica como teoria e sua prática concreta no terreno nas ciências do espírito? Essa resposta não pode ser facilmente encontrada. O abandono da evidência às filosofias da subjetividade, ou o que significa o mesmo, a ausência de uma instância clara que se possa acudir para, em algum sentido, comprovar a verdade dos enunciados teóricos, deixa o caminho aberto para a arbitrariedade interpretativa, isto é, paradoxalmente, a mera subjetividade” (RODRÍGUEZ, 2016, p. 91). A crítica de Betti a Gadamer ilustra bem o ponto: “(...) existem quatro premissas na hermenêutica, das quais Gadamer trata apenas as três primeiras, a saber: o objecto tem de ser entendido nos seus próprios termos, isto é, enquanto sujeito (“a autonomia hermenêutica”); tem de ser entendido dentro do contexto (“coerência significante”); tem de se adaptar àquilo que Betti chama a “factualidade” da experiência do interpretador (“pré-compreensão”). Porém, existe um quarto elemento envolvido, que, embora sustente os outros três,

**A hermenêutica de Gadamer como anti-hermenêutica:
um convite à associação livre com a psicanálise**
REIS, Mauricio Martins

A partir de Gadamer, Ernildo Stein interpreta a alegoria de Kant de modo magistral com o propósito de reivindicar uma transcendência a partir do peso inexorável da finitude humana, um fardo tornado positivo, porque libertado das amarras de uma comparação metafísica somente disponível ao pensamento abstrato sob o conforto de especulações artificiais. Para Stein, a resistência da finitude é a condição de possibilidade do esforço contínuo – o bater de asas – de uma transcendência revigorada pelos anseios de um saber pós-metafísico não mais conducente às origens totalizantes das causas primeiras. A transcendência hermenêutica, sedimentada na facticidade finita como o pavimento de chão (ou a resistência do ar) de toda experiência de ser, “não é uma tentativa de fuga da resistência da finitude; é antes uma constante e renovada exploração da finitude enquanto suporte que a permite” (STEIN, 1976, p. 24)⁴⁵.

AMBIGUIDADES ENTRE HERMENÊUTICA E PSICANÁLISE

O relacionamento da hermenêutica com a psicanálise pode ser considerada, então, como ambígua; trata-se de uma conexão com uma proximidade inevitável pelo assento da interpretação, embora com características de instabilidade e complexidade em virtude da multiplicidade de reverberações com níveis de conflito mais ou menos intensos. Conforme dito anteriormente, o objetivo mais amplo a ser alcançado através da presente pesquisa traduz-se em ser especificada a natureza do vínculo entre ambas e as potencialidades teórico-práticas desse aludido concerto. À medida que referida elucidação argumentativa for sendo efetuada *entre* os dois universos, os próprios campos em contato serão discernidos para ostentar uma determinada moldura com esteio em irreduzíveis fundamentos a partir de algumas concepções tidas por consagradas.

Antecipa-se desde já o lugar da hermenêutica de que partimos: a hermenêutica é uma concepção filosófica, uma manifestação irrecusável da filosofia. Mas não se trata de uma forma de pensar tradicional, metafísica, cujo pensamento instala a noção postulada de objetos absolutos e, por conseguinte, de uma verdadeira realidade. A hermenêutica se ocupa dos significados, dos sentidos e das interpretações compreendidas acerca do mundo, de nós mesmos e dos outros. Ela

não aparece na obra de Gadamer. É o da “equivalência de significado” (...), ou seja, a interpretação do produto ou ação humana é “adequada” às intenções do seu originador” (GIDDENS, 1996, p. 79). Ao nosso ver, Giddens, ao comentar a controvérsia no tocante à interpretação de textos, bem sistematiza a diferença entre as duas hermenêuticas (a de Betti e a de Gadamer), a primeira como “a tentativa de tentar compreender aquilo que um autor quer dizer através do que escreve e a forma como o texto é recebido pelos contemporâneos”, enquanto a segunda como “a compreensão do significado do texto à luz das circunstâncias actuais” (1996, p. 80). Nesse caso, assim o pensamos, não é que falte à hermenêutica de Gadamer o quarto pressuposto bancado por Betti; o fato é que a filosofia gadameriana se basta com os três elementos anteriores (nos quais as intenções de quem escreve se situam entre outros aspectos importantes), porque a ideia de uma prática interpretativa condicionada em última análise à autoria transformaria a hermenêutica numa metodologia com cartas marcadas avessa à experiência do acontecer compreensivo assentado na história.

⁴⁵ E conclui formidavelmente com uma recomendação ao saber filosófico em geral, o qual se projeta com recorrência em riscos inautênticos em nome de empreendimentos duvidosos (como nos parece acontecer com Habermas no aspecto do debate com a universalidade hermenêutica): “É preciso, portanto, ter consciência da possibilidade de a finitude se ocultar a si mesma. Isso ocorre de maneira quase chocante pelo fato de a experiência da finitude, em toda tradição metafísica, vestir-se com o “pathos” da infinitude. É o que verificamos com a questão da transcendência, que rotineiramente é interpretada como superação da finitude; quando na realidade é a manifestação radical da finitude que se inclina sobre suas próprias possibilidades” (1976, p. 27).

**A hermenêutica de Gadamer como anti-hermenêutica:
um convite à associação livre com a psicanálise**
REIS, Mauricio Martins

infere da finitude da experiência humana e da sua correlata historicidade existencial a “inconclusividade de todo compreender e de toda reflexão” (GADAMER, 2002 (1971), p. 308).

Em certa medida, a hermenêutica pressupõe a universalidade do estatuto da compreensão sem pretender com isso esgotar o universo daquilo que, a partir do discurso (e das formas possíveis de interação simbólica), é mostrado por ele, apesar dele e para além dele. Ninguém fica com a última palavra na concepção hermenêutica, ou seja, aquilo que é compreendido não pode ser esgotado por nenhuma interpretação. A verdadeira temática da hermenêutica, dirá Gadamer, encontra a sua genuína legitimação na experiência viva dos acontecimentos históricos de que participamos, o que “nada tem a ver com a transparência do sentido” (GADAMER, 2002 (1971), p. 308).

Esse esclarecimento sobre a hermenêutica pode ensejar uma certa harmonia identificadora com os propósitos da psicanálise enquanto ciência (epistemologia) e prática clínica. Enquanto nos ocuparmos vagamente de termos como “hermenêutica” e “psicanálise”, a relação entre ambas, mais do que ambígua, demonstra-se impossível ou indeterminada. É certo que, munidos de informações bastante superficiais sobre uma e outra, as duas demarcam o seu correspondente trabalho nas trilhas da interpretação. Podemos apresentar nesse momento algumas perguntas norteadoras de objetivos ulteriores: a) a psicanálise não se limita mesmo à compreensão das interpretações do analisante, do analista ou de ambos na jornada clínica?; b) a psicanálise como ciência ou tomada como discurso científico (metapsicologia) estaria igualmente imune ou subtraída à trama das significações hermenêuticas?

A chamada dualidade hermenêutica da psicanálise – o fato de ela lidar com as interpretações, mas não se esgotar nelas – reflete a condição de o saber psicanalítico nos remeter paradoxalmente para aquilo que está fora do âmbito discursivo, embora ao mesmo tempo seja condição essencial para o universo do discurso. A psicanálise ocupa inegavelmente um lugar não-hermenêutico, na medida em que o objeto por excelência da investigação psicanalítica (teórica e prática) recai na realidade do inconsciente, do desejo e de suas fantasias. Trata-se de um idioma próprio não mediado por ferramentas usuais de competência comunicativa, isto é, estamos a falar na psicanálise de manifestações precárias e singularíssimas (como nos sonhos e atos-falhos), distantes de uma comunicação consciente e plena de sentido. A realidade do inconsciente então traduziria um nível próprio de comunicação (o sintoma) que até pode comparecer no proferimento linguístico do analisante cuja gramática, em sendo reticente, discrepante, incontrollável, deslocada, repetida ou metafórica, resta “excomungada do uso público intencionado da linguagem” (HABERMAS, 1987, p. 43).

É conhecida a controvérsia sobre a natureza da psicanálise, inquietação concernente a Freud desde a elaboração do Projeto de 1895. Seria ela uma ciência natural de caráter explicativo ou um espécime das denominadas ciências compreensivas, ou seja, uma ciência hermenêutica? Colocado assim o debate acerca do estatuto epistemológico da psicanálise, devemos reconhecer a aproximação dela com a hermenêutica, em mais uma cena desse jogo de recuos e aproximações. Isto porque ela se mostra uma aliada na reivindicação e na elaboração de hipóteses interpretativas ou significados passíveis de compreensão (entendimento) comparativamente a modelos explicativos causais incidentes na psicologia em sentido geral.

Entretanto, essa compatibilidade hermenêutica diante da elaboração psicanalítica de nexos de sentido mais uma vez se obstrui diante de um diferente contraste, agora em relação ao que Sebastien Gardner qualifica como pensamento hermenêutico forte (como o de Gadamer, sugere o autor), quando se defende a autossuficiência de processos de compreensão sedimentados no domínio da linguagem natural entre interlocutores atuantes em dado contexto da aplicação (2020,

**A hermenêutica de Gadamer como anti-hermenêutica:
um convite à associação livre com a psicanálise**
REIS, Mauricio Martins

p. 186). Trata-se de um severo limite à pretensão de universalidade da hermenêutica, pois há situações, como na psicanálise, nas quais “o sujeito que produz estas manifestações vitais não reconhece suas próprias intenções”, o que se deixa entrever uma “comunicação sistematicamente distorcida” (HABERMAS, 1987, p. 39). Nesse aspecto, Freud desconsideraria o núcleo da hermenêutica filosófica para as suas investigações, porque, além de recusar uma teoria geral da interpretação psicanalítica subsidiada pelo poder do entendimento e da reflexão, ele atribui à linguagem uma importância atenuada ou nem tão fundamental, na medida em que ela marca tão-somente o indício de um meio da técnica terapêutica (GARDNER, 2020, p. 187). Voltamos ao ponto de que na psicanálise a linguagem e a palavra não são continentes do sentido e da realidade, mas testemunhos que registram um universo (efetivo e afetivo) para além do próprio discurso.

Então, retira-se a conclusão de que psicanálise e hermenêutica são de fato irreconciliáveis nessa perspectiva, tendo em vista que aquela rejeitaria as noções desta pela sua superficialidade, arraigada na premissa de que Freud jamais considerou o princípio da (auto)compreensão interpretativa como um fim em si mesmo para fins clínicos. Assim, as formas de interação estabelecidas na história da existência humana, sem as quais a linguagem não prosperaria, não seriam suficientes para recolher a plenitude do objeto psicanalítico: em termos de Lacan, apesar de o inconsciente ser estruturado como linguagem, as suas raízes se depositam em um “para além” hermenêutico não depositário da reflexão e dos ditames da consciência⁴⁶. É como se a hermenêutica ora recusada pela psicanálise ressaltasse àquela a limitação intrínseca de um “otimismo confiado do diálogo” (GADAMER, 2002 (1971), p. 301), carente de uma “profunda interpretação” (psicanalítica) ou, nos quadros mesmos da filosofia, destituída de “reflexão crítica” (na esteira dos reparos de Habermas frente a Gadamer).

Mas o fato é que a ambiguidade em foco envolve a divisão entre representantes hermenêuticos e naturalistas de Freud, uns defendendo mais ou menos o envolvimento do domínio das significações (ou do registro dos sentidos) junto ao aparato de fatos e de situações na história do sujeito. Por trás dessa disputa reside a investigação sobre a validade científica do conhecimento na psicanálise, seja como empreendimento empírico conformado a causas, seja como elaboração hermenêutica ou interpretativa mediante motivos. Mas Gardner nos diz que embora a psicanálise seja a responsável por levantar essa inquietação quanto à natureza das suas elaborações não significa que ela própria sozinha seja capaz de fornecer uma resposta satisfatória de acordo com a amplitude e intensidade requeridas pela filosofia (2020, p. 188). Talvez ela nem queira, aliás, passar por tal escrutínio.

Segundo o autor, a questão decisiva consiste em saber se a interpretação psicanalítica pode ser considerada em último caso uma expressão arbitrária das elaborações herdadas de Freud. Tal conjectura se apresenta ao menos plausível quando se defende a psicanálise como “uma teoria e uma prática que pretendem falar do homem enquanto ser singular” (GARCIA-ROZA, 2009, p. 22), indagando sobre a verdade de cada sujeito na sua singularidade concreta. Eis que aparece o chamado “excesso de internalismo” a deflagrar a incomensurabilidade entre os casos clínicos, no limite de uma contradição científica a ponto de inviabilizar o manejo de categorias conceituais, ocasião na qual determinado caso “é tão forte em sua irredutibilidade a formas ou tipos clínicos

⁴⁶ Forçoso reconhecer que na psicanálise encontramos autores, como Alfred Lorenzer, que defendem a natureza hermenêutica do discurso psicanalítico, com o estatuto de uma ciência dos nexos de sentido cujas formas de interação são produzidas dentro e através da história (ARAÚJO, 1988, p. 104). Do ponto de vista da filosofia, há autores que intentam efetuar a leitura da psicanálise como uma teoria do sentido ou uma ciência interpretativa (LUSTOZA; FREIRE, 2006).

**A hermenêutica de Gadamer como anti-hermenêutica:
um convite à associação livre com a psicanálise**
REIS, Mauricio Martins

anteriormente descritos que é capaz de destruir ou desfazer a classe na qual se inclui” (DUNKER, 2011, p. 575).

A articulação das relações sinuosas entre hermenêutica e psicanálise possui o seu ponto alto – e genético – no misto de estranheza e aproximação que o trabalho de Freud passou a elaborar em relação a um dos poucos filósofos explicitamente reconhecidos por ele, Franz Brentano (GARDNER, 2020, p. 200). Em especial, o tratamento do inconsciente levou Freud a uma encruzilhada: ao concordar com Brentano sobre a autonomia científica da psicologia (e do objeto concernente à realidade psíquica), a descoberta de uma esfera independente ou subtraída à realidade mental consciente levou Freud a corrigir ou complementar os dados da consciência preconizados pelo filósofo. Para Brentano, o afrouxamento dos estados mentais ou psíquicos com a dominação consciente – atrelada à intencionalidade – resultaria num absurdo insuscetível de regulação científica (GARDNER, 2020, p. 202).

A descoberta da psicanálise envolve um enigma: a revelação psicanalítica do inconsciente na verdade envolve um ocultamento e certa duplicação de sujeitos no interior da esfera humana (GARCIA-ROZA, 1990b, p. 9). Isso é desconcertante, embora seja verdadeiro para Freud. Por outro lado, para outras concepções, exatamente por ser desconcertante, isso torna a premissa psicanalítica falsa ou carente de justificações ulteriores para torná-la inteligível e coerente segundo cânones mais ortodoxos em torno da busca pelo saber objetivo e dominado pela linguagem consciente. Para Freud, um realismo correto para a psicologia (na visão de Brentano) e para a psicanálise conduziria por definição ao inconsciente (GARDNER, 2020, p. 202).

Mas será que a psicanálise se mostra avessa à hermenêutica quando, em vez de compreender, ela desempenha a tônica do deciframento? A verdade por acaso desapareceria com os signos equívocos, cambiantes e enganadores do aparelho psíquico diante da realidade exterior proveniente de fora? Ou será então que pela reconfiguração da realidade a partir do inconsciente e dos desencontros entre palavras e coisas a verdade em questão – e a hermenêutica – mereceriam um novo encontro marcado num inédito lugar epistemológico⁴⁷? Através do enigma psicanalítico uma verdade se insinua e nele o engano se mostra “inerente à relação que mantemos com a realidade externa” (GARCIA-ROZA, 1990a, p. 99). Ao fim e ao cabo, Freud vai se afastar da ortodoxia hermenêutica da transparência e do domínio do significado⁴⁸, em certo aspecto convergindo com a convicção contida no pensamento que elaborou a “ata de fundação” daquela disciplina filosófica (a hermenêutica), quando um de seus idealizadores, Friedrich Ast, em 1808, assim vaticinara: a melhor compreensão possível do humano envolve uma abordagem complexa com caráter abrangente da própria natureza a qual pertencemos como animais pensantes, pulsionais e racionais (GARDNER, 2020, pp. 205-206).

⁴⁷ Sabe-se que a psicanálise, especialmente a partir de Lacan, se opõe ao sujeito da consciência psicológica e ao sujeito da filosofia, pela explicitação estruturante do desencontro, na análise, entre aquele que fala e aquele de quem se fala, sendo que o “eu” remete ao menos para “dois”, pois ele se situa bem longe de ser idêntico (ou antes exclusivo) a si mesmo (SOLER, 2018, p. 24-25).

⁴⁸ Resta saber se a hermenêutica filosófica de Gadamer – um dos autores citados pelo artigo como representante forte dessa corrente de pensamento na filosofia – efetivamente se inspira nisso, nessa transparência e consumação de significado a partir de um nível comunicacional não truncado, como se as interpretações, inclusive psicanalíticas, fossem reduzidas à descoberta do significado objetivo de um texto (cremos que não, com base na própria resposta de Gadamer a Habermas no ano de 1971, réplica indicada em nossa bibliografia).

**A hermenêutica de Gadamer como anti-hermenêutica:
um convite à associação livre com a psicanálise**
REIS, Mauricio Martins

A PROVOCAÇÃO LAPLANCHEANA

A aparente evidência de que a psicanálise seria uma hermenêutica, por ser assimilável a uma leitura na qual em princípio ela ofereceria um ou vários códigos, é contestada por Laplanche, cuja proposta consiste em exortar a vocação anti-hermenêutica do fazer e do pensar psicanalíticos⁴⁹. Isso porque ele postula a ausência de qualquer “sentido sintético” no método psicanalítico, o qual se define intrinsecamente como sendo “analítico, associativo-dissociativo” a fim de investigar o objeto visado, as representações inconscientes do sujeito. Apoiado em Freud, confere-se prioridade à interpretação (*Deutung*) como análise, e não como síntese reconstrutiva, procedendo, elemento por elemento, a restituição de um determinado elo perdido da cadeia associativa-dissociativa proveniente dos enunciados do paciente. O autor é claro no desprezo psicanalítico por “toda busca de sentido, toda compreensão prévia” (LAPLANCHE, 2023, p. 199) embutida na visão hermenêutica da interpretação como *Auslegung* ou *Interpretation*.

Porém, há um ato-falho importante nesse trecho, pois o autor toma como idênticas a “busca pelo sentido” e a “compreensão prévia”, o que nos faz substituir, delimitando, a tese da psicanálise como anti-hermenêutica por uma outra, mais precisa: Laplanche em verdade está a defender uma certa posição anti-hermenêutica da psicanálise, pois a busca de sentido não equivale à hegemonia de uma compreensão prévia, ou seja, nem sempre envolverá o sobrepujamento da análise pela síntese. Se a psicanálise fosse radicalmente uma anti-hermenêutica, ela renunciaria à possibilidade mesma do encontro com o outro em transferência, pelo qual analiticamente se vislumbra o liame analítico com o sentido, numa busca peculiar ao método psicanalítico, é verdade, mas nem por isso deixando de ser uma busca pelo sentido (daí ser a psicanálise uma hermenêutica). Um pouco adiante, o autor acena com a especificidade hermenêutica da psicanálise, ao dizer que o método analítico de “destrução” legado por Freud desde 1900, a seguir as pistas dos elementos inconscientes, “não quer dizer que não se produza síntese, mas ela é puramente espontânea e, sobretudo, individual” (LAPLANCHE, 2023, p. 200).

Para o que nos importa, Laplanche critica a ideia de ser a psicanálise um sistema de interpretações estereotipadas, uma noção estreita compartilhada por alguns de seus adeptos. Ao nosso ver, estamos diante justamente do problema relativo às simplificações, aos reducionismos de toda ordem a que estamos expostos no contexto psicanalítico. Ele ilustra a contaminação do código psicanalítico ao longo da história, um código por si só indispensável como via de possibilidade para o método, pelo perfilhamento de esquemas interventores⁵⁰ cuja extravagância transforma a análise em síntese. Com isso, contraditoriamente, um método analítico por excelência se vê atravessado pela influência de códigos preestabelecidos, os quais norteariam o que deveria ser o ofício de uma “destrução”. Nesse sentido, a psicanálise de fato não poderia ser menos hermenêutica pelo fato de serem instituídos meios para colocar em prática a universalidade como um *a priori*, efetivando-se o registro da certeza, do saber absoluto, em detrimento das singularidades psíquicas, dos sofrimentos individuais. Daí porque a advertência de Laplanche é muito bem-vinda

⁴⁹ “A psicanálise, por sua vez, seria assimilável a uma leitura, o que supõe que ela proporia, de saída, um ou vários códigos.” (LAPLANCHE, 2023, p. 198).

⁵⁰ De que são exemplo códigos supostamente psicanalíticos, como a simbólica e a tipicidade, os quais são sucedidos pelos grandes modais típicos, como os complexos (de Édipo, de castração), passando pela posição depressiva, em Melanie Klein, e pela função da lei, com Lacan (LAPLANCHE, 2023, pp. 200-201). Perceba-se que a crítica endereçada a esses instrumentos na verdade problematiza a correspondente força através da qual a busca pelo sentido vem suplantada pelo dogmatismo antecipador de uma fórmula já estabelecida.

**A hermenêutica de Gadamer como anti-hermenêutica:
um convite à associação livre com a psicanálise**
REIS, Mauricio Martins

na aventura do pensamento clínico: “é o simbolismo que faz calar as associações” (LAPLANCHE, 2023, p. 202).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Escutemos a palavra de Gadamer sobre o assunto, com o objetivo de concluirmos pela convergência de uma clareira de sentido no encontro entre psicanálise e hermenêutica filosófica advinda de “Verdade e Método”. É na recuperação do diálogo que se apresenta o processo da própria cura; mais ainda, na psicanálise se cuida de o paciente saber de sua própria doença ante um psicanalista quem, longe de ser apenas um interlocutor, participa em transferência da situação analítica como especialista que é (GADAMER, 2002 (1972), pp. 249-250). Estamos falando de um trabalho incomum e em comum, destituído de sínteses e condicionamentos com caução interpretativa garantidora. Portanto, há de se enfatizar, relembrando o início desse ensaio, o quanto Laplanche não poderia estar se referindo à hermenêutica de Gadamer no ponto radical de contraste com a ciência psicanalítica. Para fins de uma recomposição no título daquele texto do psicanalista francês a partir das considerações vertidas ao longo de nossas linhas de argumento, diríamos “a psicanálise como uma certa anti-hermenêutica”, ou “a psicanálise como anti-hermenêutica metafísica”, ou ainda “a psicanálise como uma hermenêutica não-metafísica”⁵¹.

Convocam-se então globalmente os objetivos vislumbrados no empreendimento teórico contemplado nesse artigo, divididos sucessivamente a seguir, apenas a título didático, nos problemas filosófico (além de prático-experimental) e científico oriundos da interface entre hermenêutica e psicanálise:

1. Situar epistemologicamente a hermenêutica filosófica a partir de Gadamer diante da psicanálise, para responder se o triângulo psicanalítico (de um procedimento de investigação, de uma teoria e de um método de tratamento) pode obter recursos de reflexão em benefício dos conceitos fundamentais envolvidos e da prática diagnóstico-terapêutica;
2. Explicitar a complexidade hermenêutica da articulação científica entre a prática do tratamento inconfundível das singularidades humanas e a teorização incessante de hipóteses-padrão norteadoras do estudo de casos, sem com isso incorrer em vieses reducionistas (de objetividade ingênua, de neutralidade cognoscitiva ou de empirismo estatístico).

⁵¹ Laplanche chega a citar explicitamente Gadamer em outro artigo daquela coletânea, reconhecendo-lhe méritos na sua maneira de pensar. Ao dizer sobre as tentativas de tradução mobilizadas por um ser humano – bebê, criança ou adulto – para tratar as mensagens (enigmáticas muitas vezes) provenientes de outro, o psicanalista francês atesta o mérito da hermenêutica gadameriana em ponderar a premissa acerca da inexistência de um ponto arquimédico ou de grau zero nas interpretações, pelo envolvimento inescapável de prévias concepções, expectativas de sentido, preconceitos e chaves de compreensão nas relações intersubjetivas (LAPLANCHE, 2023, p. 231).

**A hermenêutica de Gadamer como anti-hermenêutica:
um convite à associação livre com a psicanálise**
REIS, Mauricio Martins

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Maria Gercileni Campos de. “Psicanálise: Ciência natural ou hermenêutica?” **Revista de Psicologia**, Fortaleza, V. 6 (2), Jul./Dez., 1988.
- ASSOUN, Paul-Laurent. **Freud: a filosofia e os filósofos**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.
- CABESTAN, Philippe. “Hermeneutics and Psychoanalysis”. In: **The Routledge Companion to Hermeneutics**. New York City: Routledge, 2015.
- CARVALHO TEIXEIRA, José A. **Introdução à psicoterapia existencial**. *Análise Psicológica* (2006), 3 (XXIV).
- CASANOVA, Marco Antonio. “Heidegger e o escuro do existir: esboços para uma interpretação dos transtornos existenciais”. In: **Psicologia fenomenológico-existencial – Possibilidades da atitude clínica fenomenológica**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.
- DASTUR, Françoise; CABESTAN, Philippe. **Daseinsanálise: fenomenologia e psicanálise**. Via Verita, 2015.
- DUNKER, Christian I. L.. **Estrutura e constituição da clínica psicanalítica**. São Paulo: Annablume, 2011.
- FIGUEIREDO, Luís Cláudio. “A questão do sentido, a intersubjetividade e as teorias das relações de objeto”. In: **As diversas faces do cuidar: novos ensaios de psicanálise contemporânea**. São Paulo: Escuta, 2012.
- FINK, Bruce. **Fundamentos da técnica psicanalítica: uma abordagem lacaniana para praticantes**. São Paulo: Blucher; Karnac, 2017.
- FRANKL, Viktor E. “Fundamentos da análise existencial e da logoterapia”. In: **A psicoterapia na prática**. Petrópolis: Vozes, 2019.
- GADAMER, Hans-Georg. “A universalidade do problema hermenêutico (1966)”. In: **Verdade e Método II: complementos e índice**. Traduzido por Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GADAMER, Hans-Georg. “Retórica, hermenêutica e crítica da ideologia – Comentários metacríticos a Verdade e Método I (1967)”. In: **Verdade e método II: complementos e índice**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GADAMER, Hans-Georg. “Réplica à Hermenêutica e crítica da ideologia (1971)”. In: **Verdade e método II: complementos e índice**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GADAMER, Hans-Georg. “A incapacidade para o diálogo (1972)”. In: **Verdade e método II: complementos e índice**. Petrópolis: Vozes, 2002.

**A hermenêutica de Gadamer como anti-hermenêutica:
um convite à associação livre com a psicanálise**
REIS, Mauricio Martins

GADAMER, Hans-Georg. **O caráter oculto da saúde**. Petrópolis: Vozes, 2006.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **O mal radical em Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990a.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Palavra e verdade**: na filosofia antiga e na psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990b.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

GARDNER, Sebastien. "Hermeneutics and Psychoanalysis". *In: The Cambridge Companion to Hermeneutics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

GIDDENS, Anthony. **Novas regras do método sociológico**: uma crítica positiva às sociologias interpretativas. Lisboa: Gradiva, 1996.

GIDDENS, Anthony. **Problemas centrais em teoria social**: ação, estrutura e contradição na análise sociológica. Petrópolis: Vozes, 2018.

HABERMAS, Jurgen. "A pretensão de universalidade da hermenêutica". *In: Dialética e Hermenêutica*. Traduzido por Álvaro Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.

HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon**: protocolos, diálogos, cartas. São Paulo: Escuta, 2017.

HOLZHEY-KUNZ, Alice. **Daseinsanálise**: o olhar filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e sua terapia. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

LAPLANCHE, Jean. "A psicanálise como anti-hermenêutica". *In: Entre a sedução e a inspiração*: o homem. Traduzido por Vanise Dresch. Porto Alegre: Dublinense, 2023.

LOPARIC, Zeljko. "Um olhar epistemológico sobre o inconsciente freudiano". *In: F. Kobloch, (org.), O inconsciente várias interpretações*. São Paulo: Escuta, 1991.

LOPARIC, Zeljko. "Psicanálise: uma leitura heideggeriana". *Veritas*, v. 43, n. 1, março 1998.

LOPARIC, Zeljko. "Além do inconsciente: sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise". *In: Freud na filosofia brasileira*. São Paulo: Escuta, 2005.

LUSTOZA, Rosane Zétola; FREIRE, Ana Beatriz. "Para uma crítica da leitura hermenêutica da psicanálise". *In: Nat. hum.*, São Paulo, v. 8, n. 1, jun. 2006.

MEZAN, Renato. "Sobre a epistemologia da psicanálise". *In: Interfaces da psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

MORUJÃO, Carlos. "Sobre a Existência de uma "Redução Fenomenológica" em Psicanálise". *In: Caminhos da Fenomenologia*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2015.

**A hermenêutica de Gadamer como anti-hermenêutica:
um convite à associação livre com a psicanálise**
REIS, Mauricio Martins

OLIVEIRA, Manfredo A. de. **A metafísica do Ser Primordial**: L. B. Puntel e o desafio de repensar a metafísica hoje. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

PRADO JR., Bento. “Auto-reflexão, ou interpretação sem sujeito? Habermas intérprete de Freud”. *In: Freud na filosofia brasileira*. São Paulo: Escuta, 2005.

RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: Ensaio sobre Freud. Traduzido por Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Porto: Rés Editora, 1988.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.

RICOEUR, Paul. **Escritos e conferências 1**: em torno da psicanálise. Traduzido por Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

RICOEUR, Paul. “Lógica hermenêutica?” *In: Escritos e conferências 2*: hermenêutica. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

RODRÍGUEZ, Ramón. **Hermenêutica e subjetividade**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica**: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003.

ROHDEN, Luiz. “Hermenêutica e Psicanálise enquanto epistemologias apropriadas ao aperfeiçoamento da alma”. *In: Veritas*, v. 65, n. 3, set.-dez., 2020.

SANCHO, Jesús Conill. **Ética hermenéutica**: crítica desde la facticidad. Madrid: Editorial Tecnos, 2006, p. 191.

SCHMIDT, Lawrence K.. **Hermenêutica**. Petrópolis, Vozes, 2012.

SOLER, Colette. **Rumo à identidade**. São Paulo: Aller Editora, 2018.

STEIN, Ernildo. **Melancolia**. Porto Alegre: Editora Movimento, 1976.

STEIN, Ernildo. “Bases analítico-existenciais da desconstrução e da desobjetificação. Consequências para a psicanálise”. *In: Freud na filosofia brasileira*. São Paulo: Escuta, 2005.

STEIN, Ernildo. **Analítica existencial e psicanálise**: Freud, Binswanger, Lacan, Boss – conferências. Ijuí: Editoria Unijuí, 2012.

STEIN, Ernildo. “Sobre a hermenêutica como um paradigma pós-metafísico”. *In: A caminho do paradigma hermenêutico: ensaios e conferências*. Ijuí: Editora Unijuí, 2017.

GADAMER E A TOLERÂNCIA: ENTRE VIRTUDE INCOMUM E FUNDAMENTO HUMANO

[GADAMER AND TOLERANCE: BETWEEN UNUSUAL VIRTUE AND HUMAN FOUNDATION]

Leonardo Marques Kussler
leonardo.kussler@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8876-8211>

Doutor em Filosofia pela UNISINOS (2018), pesquisador visitante PDCTR na UFPI (2019-2021), pesquisador de pós-doutorado no PPGED da UERGS (2022 – atual). Membro do GT Filosofia Hermenêutica da ANPOF, da Red Ibero-Americana de Hermenêutica e da Gadamer Society of Japan.

Guilherme Santos Guterres
guterresguilhermeguterres@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0008-6019-2194>

Doutorando em Filosofia pela UNISINOS, professor substituto de Filosofia no IFSul (Novo Hamburgo), no PPG em Educação pela Pesquisa e no curso Técnico Integrado em Mecatrônica (2021-2023). Membro do GT Filosofia Hermenêutica da ANPOF.

DOI: [10.25244/tf.v16i2.5896](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.5896)

Recebido em: 26 de fevereiro de 2024. Aprovado em: 26 de setembro de 2023

Caicó, ano 16, n. 2, 2023, p. 135-147
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v16i2.5896](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.5896)
Dossiê Gadamer



Resumo: A ideia de tolerância é central para compreendermos o cenário moral e político atual, pois não apenas reflete princípios humanos essenciais, mas também é essencial para o funcionamento saudável de sociedades democráticas e inclusivas. Neste artigo, o objetivo principal é situar a tolerância dentre os principais teóricos e defini-la enquanto aspecto presente na hermenêutica filosófica. Para tanto, dividimos o texto em duas partes principais. Na primeira parte, apresentamos as principais visões sobre o conceito de tolerância enquanto virtude e sua condição paradigmática. Na segunda parte, a partir do texto *A ideia de tolerância*, de Hans-Georg Gadamer, contextualizamos a tolerância para além da concepção de virtude, defendendo-a como elemento fundamentalmente humano e necessário para repensar os desafios da contemporaneidade.

Palavras-chave: Hans-Georg Gadamer. Tolerância. Hermenêutica filosófica. Filosofia política.

Abstract: The idea of tolerance is central to understanding the current moral and political landscape, as it not only reflects essential human principles, but is also essential for the healthy functioning of democratic and inclusive societies. In this paper, the main objective is to situate tolerance among the main theorists and define it as an aspect present in philosophical hermeneutics. To do so, we divided the text into two main parts. In the first part, we present the main views on the concept of tolerance as a virtue and its paradigmatic condition. In the second part, based on the text *The idea of tolerance*, by Hans-Georg Gadamer, we contextualize tolerance beyond the conception of virtue, defending it as a fundamentally human and necessary element to rethink the challenges of contemporary times.

Keywords: Hans-Georg Gadamer. Tolerance. Philosophical hermeneutics. Political philosophy.

INTRODUÇÃO

Partindo de uma rápida análise etimológica do grego, podemos traçar *tolerância* e *tolerante*, respectivamente, como *ανεκτικότητα* e *ανεκτικός*. A raiz vem de *ἀνοχή*, que significa *conter-se, cessar hostilidades*. Enquanto derivação de *ἀνέχω*, é possível compreender o significado basilar de *ἀνά* + *ἔχω*, isto é, *suspender a posse, levantar os braços em rendição, abster-se dos próprios valores*. A partir disso, podemos argumentar que a tolerância, por princípio, parte de um movimento de *abnegação*, da busca pela resolução de um dissenso a partir do reconhecimento de *valores outros*. Por outro lado, *tolerância*, a partir do radical latino, *tolerare*, pode ser compreendido como a capacidade de aceitar, respeitar e conviver de maneira pacífica com aquilo que é diferente, seja em termos de crenças, valores, culturas, opiniões ou características pessoais (RAINER, 2017). A ideia de tolerância é central para compreendermos diversas dimensões da vida humana, sobretudo o cenário moral e político atual, pois molda e define a maneira como interagimos uns com os outros.

Nesse sentido, a tolerância não apenas reflete princípios éticos essenciais, mas também é essencial para o funcionamento saudável das democracias, pois representa a capacidade de aceitar e respeitar as diferenças que enriquecem nosso mundo, sejam elas de natureza cultural, étnica, religiosa, política ou de qualquer outra forma. Assim, em um mundo caracterizado pela diversidade, a tolerância se torna um elo que mantém as peças da sociedade unidas. Logo, à medida em que diferentes grupos culturais, religiosos e étnicos se encontram e interagem, a capacidade de tolerar e compreender as perspectivas e valores alheios torna-se um ativo inestimável para a construção de comunidades coesas e sociedades inclusivas. Mas o que é ser tolerante? E qual é o limite da tolerância?

A fim de repensar tais questões, este artigo pretende contribuir com o debate sobre o tema, dividindo-se em duas partes principais. Na primeira seção, tratamos do problema da natureza da tolerância. Para isso, abordamos a questão em torno da tolerância enquanto virtude e discutimos outros argumentos que sustentam o valor e a natureza da virtude da tolerância, incluindo um sobrevoo sobre o paradoxo da tolerância de Popper. O objetivo é traçar as principais teorias filosóficas acerca da tolerância, bem como seus limites para, posteriormente, mostrar em que medida a teoria hermenêutica de Gadamer retoma tal discussão. Na segunda seção, portanto, explicitamos mais precisamente a concepção de Hans-Georg Gadamer acerca da tolerância enquanto uma virtude essencialmente hermenêutica. Argumentamos, pois, que a tolerância, no âmbito da hermenêutica gadameriana, por ser compreendida em determinados contextos, pode servir de modelo crítico ao modo de ser contemporâneo, visto que propõe a tolerância não como conformismo e aceitação acrítica de quaisquer discursos e ações, mas justamente como atividade essencialmente crítica no âmbito sociopolítico contemporâneo.

1 ALGUNS ASPECTOS ACERCA DA TOLERÂNCIA E DE SEUS PARADOXOS

Comumente, utilizamos o termo *tolerância* para fazer referência a uma virtude social e individual que mostramos a outros seres humanos que possuem crenças e valores diferentes dos nossos. Enquanto princípio pré-ético, a tolerância se baseia na ideia de respeitar a dignidade e a

liberdade dos outros, mesmo quando discordamos profundamente de suas crenças, valores ou práticas. De certo modo, a tolerância pode ser compreendida como virtude social e princípio político que permite coexistir de modo minimamente harmônico com indivíduos com mundivisões diversas e práticas sociais diferentes. Isso significa que tolerar, por vezes, requer aceitar e permitir que o outro seja livre para manter suas opiniões e ações não porque concordamos com elas, mas porque acreditamos ser a melhor solução nas circunstâncias presentes (que podem mudar no futuro). Em linguagem gadameriana, poderíamos dizer que há sempre a possibilidade de que *o outro tenha não apenas direitos, mas também possa ter razão* (GADAMER, 2001).

Correntes teóricas clássicas, como o liberalismo político de J. Locke ou J. S. Mill, ofereceram fortes argumentos a favor da tolerância. Na *Carta sobre a tolerância*, John Locke critica a postura dogmática das crenças religiosas na comunidade protestante do século XVII. A defesa básica de Locke é de que a Igreja e o Estado devem ser separados porque ocupam diferentes esferas da vida e, portanto, não devem intrometer-se nos assuntos de cada uma das partes (DESS, 2004). Logicamente, o tipo de religião estatal que Locke tem em mente é a Igreja coerciva da Inglaterra do século XVII, cujos dogmas eram impostos a todas as pessoas. O argumento contra essa forma de intervenção agressiva do Estado em questões religiosas, argumenta ele, pode ser defendido com base em três fundamentos: 1) salvar almas não é tarefa do Estado; 2), o Estado não tem o poder de forçar as pessoas a abraçar sinceramente uma religião; e 3), o Estado não pode garantir a salvação do seu súdito (LOCKE, 1983).

Outro clássico argumento a favor da tolerância é encontrado em *A Liberdade*, de John Stuart Mill. Aqui, a crítica de Mill, assim como a de Locke, também teve por finalidade abrir um caminho em direção à liberdade religiosa, uma vez que as opiniões mais frequentemente suprimidas em sua época eram aquelas que questionavam o cristianismo. Mill (1975) argumenta que a tolerância é o melhor meio para garantir tanto a verdade como a felicidade. Em resumo, o autor oferece dois grandes fundamentos para a tolerância. Em primeiro lugar, argumenta que devemos tolerar pontos de vista diferentes porque uma diversidade de pontos de vista promove a verdade, mesmo quando a maioria dos pontos de vista tolerados são de fato falsos. Para Mill, os seres humanos são criaturas falíveis, portanto, deveríamos tolerar outras opiniões porque algumas delas acabariam por ser verdadeiras. Corrigir os nossos erros, argumenta Mill, requer discussões abertas que permitam às pessoas desafiar as opiniões recebidas sem punições.

Herbert Marcuse (1965), sobre esse ponto, afirmou que uma discussão completamente livre conduz, na melhor das hipóteses, a uma neutralidade que pode confundir e gerar complacência. Uma vez que grupos sociais poderosos controlam o debate, o efeito habitual, afirma Marcuse, é preservar a ortodoxia e não descobrir a verdade. Assim, uma discussão completamente livre daria voz igual a grupos que estão mais interessados na agressão e na violência do que na liberdade e na verdade, podendo, inclusive, usar a sua liberdade para silenciar os outros. Partindo de uma visão que critica a *tolerância pura*, visto que teorias e práticas da tolerância tendem a ser *hipocríticas* e podem abarcar valores socialmente dominantes, Marcuse propõe um tipo de *tolerância libertadora*, que se propõe a ser um modo de exercer a tolerância criticando movimentos sociopolíticos de extrema direita, que, via de regra, defendem minorias sociais e tendem a impor valores religiosos, morais e econômicos pouco inclusivos a quem pensa diferente.

Para Heyd (1996), a mudança da noção de tolerância na concepção individualista moderna, que se molda na fácil aceitação da heterogeneidade de valores e modos de vida, leva o conceito de tolerância à beira da indiferença. Desse modo, a discussão filosófica sobre a tolerância permaneceu permeada por discordâncias radicais sobre a análise e justificação do conceito. O problema central parece nos indicar que não há um único caso concreto que seria universalmente aceito como um típico objeto de discussão. Como reflexo, observamos que a nossa firme crença no valor da

tolerância não é acompanhada por uma certeza teórica análoga, e uma definição clara sobre o conceito de tolerância ainda não é amplamente compartilhada.

A dificuldade em determinar um conceito geral de tolerância, segundo Heyd (1996), parece surgir de duas direções opostas: o absolutismo e o pluralismo. Por um lado, há casos em que o compromisso com uma verdade moral restringe o âmbito de aplicação da própria tolerância. Por exemplo, não é possível imaginar, nos dias atuais, a plausibilidade de um debate sobre a permissão de que determinado grupo de pessoas defenda o retorno da escravidão, pois o objeto do discurso é manifestamente imoral. Por outro lado, há casos em que a crença no pluralismo moral apela à aceitação de modos de vida (ou crenças) diferentes dos nossos, seja por reconhecermos a sua legitimidade ou por simplesmente não nos importarmos com eles. Dito de outro modo, ao mesmo tempo em que reconhecemos a necessidade de repudiar certas ideias em nome de valores éticos universais, também desejamos cultivar um terreno inclusivo para com as diferentes formas de vida e pensamento.

A partir dessa discussão, muitos autores argumentam que a tolerância é inerentemente paradoxal, como uma espécie de *terreno sem dono* entre a *indiferença* e a *intolerância*. Bernard Williams (1996), nesse sentido, afirmou que a tolerância é uma virtude desnecessária, porque se desaprovamos algo geralmente temos boas razões para intervir em sua prática; se, por outro lado, não temos uma boa razão para desaprovar, então devemos aceitar a prática, e a tolerância não é exigida. O argumento cético de Williams é claro ao postular que a ação tolerante reside apenas em casos limítrofes onde sua presença não é exigida. Para o autor, a distinção entre *tolerância* e *indiferença* é um constituinte importante em qualquer tentativa teórica de delineamento sobre o conceito, mas a fronteira entre os dois está em constante mudança na história do valor moral e político.

Por outro lado, muitos autores foram desafiados a estabelecer os limites da tolerância e o seu valor moral. Nicholson (1985, p. 12), por exemplo, lista seis características principais da tolerância típica enquanto uma virtude moral:

1. Desvio: o que é tolerado desvia-se do que o tolerante acredita que deve ser feito;
2. Reprovação: o tolerante desaprova moralmente o desvio;
3. Importância: o desvio não é trivial;
4. Poder: o tolerante tem o poder de tentar suprimir o que é tolerado (uma pessoa impotente só pode ser tolerante de maneira dispositiva);
5. Não rejeição: o tolerante não exerce seu poder, permitindo assim que o desvio continue.
6. Bondade: o tolerante acredita que a tolerância é correta.

Os primeiros três pontos se referem ao desvio em relação ao objeto tolerado como algo *importante* ou *significativo*. Em outras palavras, o desvio moral deve estar em conflito substancial com nossos valores para criar o *paradoxo* ou *dilema moral* subjacente à tolerância. O quarto ponto listado por Nicholson indica um aspecto periférico da tolerância, a saber: o poder de tolerar demanda uma condição de possibilidade para tanto. Isso pode dizer respeito tanto a capacidades físicas, quanto à própria dimensão da ação de tolerância. Por exemplo, em certo sentido, não é razoável supor que um cidadão palestino tem o poder de tolerar os severos ataques de Israel contra seu país, pois o conflito supera sua vontade, capacidade e condição existencial e reduzem a questão a uma ação voluntária por parte daquele que tolera. Contudo, ponderamos que a tolerância deve ser deliberada

pelo sujeito, ele não pode ser obrigado a tolerar. E cada sujeito assim o faz pois *acredita* que o ato tolerante é melhor do que o ato intolerante, permitindo que o desvio permaneça. Do contrário, como apontam Kussler e Araujo (2020), seria apenas uma questão de sofrimento ou resiliência sobre atitudes com as quais discordamos, mas diante das quais somos impotentes para fazer algo. Assim, o julgamento não deve partir de critérios que nos levam a concordar com o desvio, por outro lado, concordamos com o valor do ato tolerante no caso particular em que se encontra.

A referência a uma hierarquia avaliativa pode esclarecer os mecanismos psicológicos que permitem sermos tolerantes com ações e pensamentos diferentes dos nossos. Vejamos o caso paradigmático da liberdade de expressão e ação. Para o tolerante, a liberdade de expressão e ação deve ser superior ao valor negativo (aspectos ruins) que a não liberdade de expressão e ação poderia gerar. Nesse cenário, a tolerância deveria incluir a crença de que a liberdade de expressão e ação é de importante valor moral. Mesmo que não tenhamos uma religião, é interessante defender a possibilidade de outras pessoas exercerem as suas crenças religiosas, por exemplo, pois reconhecemos a importância da diversidade de pensamentos e valores em uma sociedade plural.

Respeitamos a liberdade de escolha de uma crença religiosa como algo fundamental, pois acreditamos que cada indivíduo tem o direito de buscar significado e propósito na vida da maneira que considera mais adequada — contanto que isso não coloque em risco outras vidas ou formas de expressão religiosa. Portanto, idealmente, devemos tentar preservar tal liberdade mesmo que isso signifique a presença de opiniões e atos que diferem dos nossos. A tolerância, contudo, não é recomendada quando está em conflito com valores básicos cuja importância é maior que a de tal liberdade ou quando a liberdade individual conflita diretamente com a manutenção da existência de outros indivíduos e/ou a vontade coletiva — podemos pensar, aqui, na discussão do direito de ir e vir no contexto de pandemia, em que a liberdade individual poderia ocasionar riscos à coletividade.

Nossos atos estão sempre inseridos em uma hierarquia de valores, e a tolerância é normalmente está no alto dessa hierarquia, mas geralmente não ocupa a posição mais alta. Podemos facilmente imaginar uma situação particular em que um valor maior está envolvido. Salvo casos complexos de conflito entre valores, a preservação de vidas humanas, por exemplo, parece ser um valor superior. Nesse sentido, concordamos que ser tolerantes com políticas genocidas não reflete nossos valores mais básicos. Assim, deriva-se a conclusão de que a tolerância não é uma aceitação irrestrita de tudo e todos, pois há um momento de *traçar uma linha na areia* acerca da amplitude do que pode ser aceito e, pelo que compreendemos, defender liberdade de expressão sem responsabilização sobre tal discurso pode levar a práticas necropolíticas nefastas e indesejadas (KUSSLER, 2021).

Karl Popper nos ofereceu uma famosa resposta à dimensão do paradoxo da tolerância no livro *A sociedade aberta e seus inimigos*. No texto, Popper (1974) sustenta que um dos limites da tolerância deve considerar a irracionalidade daqueles que perpetuam a intolerância, visto que a tolerância sem limites colabora para o desaparecimento da própria tolerância. Resumidamente, podemos pensar no esgarçamento democrático brasileiro no contexto dos últimos anos, em que discursos e ações políticas intolerantes imperaram no Brasil e quase levaram a democracia à ruína. O fato de o sistema jurídico e político ter deixado que discursos persecutórios, intolerantes e violentos se proliferassem pelo país foi combustível para que boa parte da população perdesse o lastro do que seria moralmente aceito e racionalmente plausível numa vida em sociedade.

A partir dessa noção de tolerância popperiana, de que há necessidade de se estabelecer limites para o que é considerado permitido dentro de uma sociedade com tecido democrático, na próxima seção, argumentamos em que medida a filosofia hermenêutica de Gadamer propõe pensar

diretamente o conceito de tolerância, entendendo não apenas enquanto virtude individual, mas como *fundamento da humanidade* como um todo.

2 EM QUE MEDIDA GADAMER PODE NOS AUXILIAR A PENSAR SOBRE A NATUREZA DA TOLERÂNCIA?

A obra gadameriana é comumente celebrada por sua teoria hermenêutica, que inova e supera a teoria tradicional, que definia hermenêutica enquanto ferramenta para melhor interpretação textual. Para além disso, pois Gadamer (1999) propõe que a hermenêutica é um *modo de ser* ou uma *postura diante do mundo*, de modo que não se trata apenas de uma teoria pura e simplista, mas de algo que muda a forma de *habitar no mundo* de cada sujeito compreendente. A ideia principal é que todo ser humano parte de um *horizonte historicamente situado*, com determinados valores, crenças e aspectos culturais, e isso impacta na forma como compreendemos o mundo, as coisas e outros seres humanos. O esforço filosófico é fazer um exercício fenomenológico de perceber tais *pré-conceitos* com relação às coisas e tentar mitigá-los na medida do possível, visto que o objetivo é sempre buscar uma forma mais complexa e completa de [se] compreender.

Com relação a temas relativos à ética, à alteridade e à política, há inúmeros(as) autores(as) que propuseram a hermenêutica filosófica gadameriana como pivô para diversas discussões. Sobre ética, uma das principais referências internacionais é Dennis J. Schmidt (2012, 2017, 2019), que há quase duas décadas discute sobre a possibilidade de se fundamentar a hermenêutica enquanto um tipo de ética. Sobre o tema da alteridade, um dos principais autores é James Risser (2019), que compreende o diálogo e a busca pelo consenso dialético como um modo de *escutar o outro*. Já Theodore George (2020) é reconhecido como o autor que busca fundamentar a hermenêutica enquanto uma *teoria da responsabilidade* para com o outro, para com o meio ambiente etc. Donatella Di Cesare (2020), assim como Gianni Vattimo (2010), busca trazer a temática da hermenêutica para o âmbito social e político, ressaltando que não se trata de uma teoria alienada da realidade, mas consciente e capaz de propor ações.

Todos esses conceitos fazem sentido quando pensamos na estrutura da hermenêutica filosófica gadameriana, que versa mais sobre o modo de *compreender* do que o modo de *entender* o mundo, as coisas e a nós mesmos. Aliás, sobre o verbo *compreender*, vale ressaltar que também é sinônimo de *ser compreensivo a alguém*, no sentido de *ser tolerante a*, isto é, buscar entender razões, motivos ou circunstâncias em que algo ocorre ou alguém faz determinada ação. Compreender é *apreender junto a* ou *conter em si* intelectual e emocionalmente um determinado evento. Parece-nos que a ideia de *apreender-com* conversa com o que Heidegger (2012) define como *ser-com*, visto que nós, enquanto seres humanos, *somos entes em meio a outros entes*. Compreendemos algo à medida que conseguimos conceber a perspectiva do outro, colocarmo-nos no lugar do outro. Do ponto de vista observacional empírico, faz sentido que nosso horizonte perceptivo seja sempre convencido via informações que chegam até nós, mas, obviamente, no campo do convívio entre pessoas, isso não significa uma aceitação irrestrita de tudo que alguém faz. Dito de outra maneira, compreender alguém também significa ter capacidade de discernir quando essa pessoa está agindo de forma equivocada, defendendo valores que, por exemplo, ameaçam outras formas de vida sob um manto antidemocrático.

Curiosamente, apesar de haver menções ao conceito de *solidariedade* em *Verdade e Método* e em textos subsequentes, como mostram Chris Lawn e Niall Keane (2011), não há discussões muito apuradas acerca do conceito de *tolerância*, e por isso nossa proposta, aqui, de discuti-lo a partir do texto *A ideia de tolerância*. Como aponta o subtítulo numérico do texto, que indica o intervalo de 1782 a 1982, a análise gadameriana se inicia com o edito real sobre a tolerância de José II, imperador do Sacro Império Romano-Germânico, que, no último quarto do séc. XVIII, propõe um documento legal acerca da tolerância com inspiração iluminista e como crítica ao poder da Igreja Católica e em favor da liberdade religiosa. Aqui, a tolerância, como ressalta Gadamer (2000), não significa igualdade de direitos, mas se restringe à esfera do privado, da liberdade de culto. Obviamente, como parte de seu projeto hermenêutico, o que Gadamer quer mostrar é que o que estava em jogo não era simplesmente a liberdade religiosa para que se pudesse crer em diferentes aspectos espirituais e metafísicos, mas de um *projeto de pretensão de verdade* que, até então, era praticamente indiscutível. A tolerância, nesse sentido, é muito mais ampla, na análise de Gadamer, pois acolhe uma crítica às verdades absolutas e dogmáticas. Contudo, vale ressaltar que, assim como na teoria popperiana que apresentamos na seção anterior, Gadamer não entende que todos os discurso e práticas possam ser tolerados, visto que o que o autor defende como *compreensão de outras formas de vida* não se coaduna com políticas extremistas que tolhem formas de vida minoritárias, por exemplo.

Em um salto temático, mas não histórico, Gadamer aborda o papel da economia e dos modos de vida permitidos por ela. Em uma crítica curiosa, Gadamer menciona que se poderia pensar que *tudo que não vive em função do dólar, existe por sua tolerância*, em uma clara crítica ao modo de vida próprio do capitalismo contemporâneo. A crítica econômica passa a ser social, política e antropológica, pois interessa ao autor tratar de *conflitos de gerações*, em que nem jovens nem idosos se permitem ser tolerantes, uns com os outros — seja por uma problemática de autoridade defendida pela antiga geração ou de uma liberdade quase irrestrita da nova geração — aos olhos de um filósofo à época já octogenário. A crítica não é tanto em termos de *tradição antiga* vs. *novos valores*, mas do quanto um certo viés liberal que o autor atribui à industrialização e burocratização da vida. Dito de outra forma, é possível de se compreender, a partir dos exemplos dados pelo autor, que uma facilitação exacerbada, em termos tecnológicos, como carros popularizados, proporciona um *distanciamento social* no âmbito das viagens, por exemplo, na medida em que não seria necessário usar um ônibus ou um trem, por exemplo, mas confiar tão somente no materialismo individual.

O *sistema da sociedade industrial*, como afirma Gadamer (2000), inaugura um tipo de *domínio universal sobre um mundo gerenciado*, que conversa, mesmo que indiretamente, com o modo como Foucault (2008) define a *biopolítica* e os modos da sociedade disciplinar que opera sobre populações a partir do mote econômico liberal. O perigo, na interpretação de Gadamer, está justamente no projeto de um *iluminismo universalizante*, que ameaça a própria noção de tolerância, pois o projeto iluminista do séc. XVIII em diante é um projeto de exacerbação da racionalidade e da troca de um absolutismo religioso por um absolutismo científico. E é nesse sentido que o autor aponta que a tolerância, enquanto virtude, só ocorre quando há *solidariedade*, e a racionalidade científica unívoca — que tenta conformar a realidade a números, tabelas e conformação empírica —, capaz também de produzir os terrores das guerras e da destruição de vidas em massa, não se fundamenta por ser solidária. Ao falar de um *Estado administrativo*, Gadamer (2000) argumenta que, por se basear em uma noção cientificista das coisas, da vida humana, este torna-se totalitário e homogeneizador, pois exclui o diferente, o que não é eficiente. A solidariedade, que prevê um modo de vida comunal, é inimiga da vida individualista fundamentada a partir do Estado moderno.

Ao mencionar Weber (2015), apesar de não haver referência específica, podemos presumir que aborda a noção de *dominação burocrática estatal*, perspectiva que entende que o Estado controla justamente pela quantidade de coisas que solicita aos cidadãos, fazendo com que as vidas se definam

por espirais de funções burocráticas. Curiosamente, o molde do Estado alemão funciona com um *modus operandi* tal e qual até hoje, especialmente com imigrantes. Ainda no contexto de controle estatal, Gadamer aborda um tema que constantemente gera discussões ainda hoje, a saber, o da *liberdade de expressão*, que não se confunde com *tolerância absoluta*. Como afirma o autor, na vida política sempre há limites do que se pode expressar/publicar, criticando inclusive o exemplo norteamericano normalmente cultuado pelos teóricos neoliberais, visto que o Estado dos EUA, país que se diz *terra dos livres e lar dos bravos*, oprime minorias e discursos destoantes dos valores colonizantes que ainda imperam no imaginário do país.

Para fins de contextualização, podemos pensar no que foram os anos do último governo brasileiro, que pregava discurso e ações de ódio inspirado em lemas nazifascistas, que projetavam *um líder, um tipo de família, um tipo de religião, um tipo de nação* em detrimento de outros. Ao mesmo tempo em que o governo brasileiro de 2019-2023 dizia defender liberdade de expressão e tolerância, perseguia minorias sociais, políticas e exercia poder para silenciar a diferença com um projeto de *estetização da política* que tentou naturalizar o *tosco-grotesco* (KUSSLER, 2022). É por isso, talvez, que Gadamer (2000) defenda a tolerância não como mera virtude a ser ensinada entre indivíduos, mas como *fundamento do sentimento humano baseado na alteridade*. O ponto é que a tolerância que parte do *eu* tende a estabelecer como régua de valores aquilo que considero válido, desconsiderando parcial ou totalmente a vontade e o modo de vida alheios, por isso a perspectiva gadameriana, que aponta para uma visão mais holística da problemática e que considera o *outro*, é ampla o suficiente e aplicável.

Nesse sentido, Gadamer parece apontar para uma necessidade de se pensar a tolerância em um contexto de países separatistas, de guerras por motivos religiosos e/ou por absolutismos políticos. Outro aspecto importante é que, *via negativa*, como o autor critica o modo de vida individualista, uma opção para se pensar de modo mais acolhedor e tolerante seria pensar novas *formas de habitar no Antropoceno*, que partem de uma ideia de *comum*, de um mesmo planeta que, se não cuidado, nos afeta enquanto espécie humana e em conjunto com os demais animais que coabitam o mundo (KUSSLER, 2023). Tal perspectiva também fica óbvia quando Gadamer fala que a tarefa da tolerância deve ser um compromisso de todos, na medida em que tal modo de Estado administrativo descrito anteriormente fez desaparecer os *laços coletivos* e obrigou todos a uma identificação *com o sistema*. Assim, em um cenário sociopolítico e econômico que fomenta o sucesso individual e a visão do outro como mero meio para que realizemos desejos e vontades particulares, a tolerância é mais do que necessária para restaurar um senso de *coabitação* e de *vida comunal* entre seres humanos.

Não é à toa que Gadamer (1999) fala tanto do diálogo e da *fusão de horizontes* enquanto perspectivas de se considerar comportamentos, visões de mundo e desejos diferentes. Se nossa condição, enquanto seres humanos pensantes, é justamente a de sermos capazes de concatenar ideias e *dizer o mundo* por meio da linguagem, é também por meio dessa habilidade que podemos construir consensos. Quando se fala em *fusão de horizontes*, obviamente não se fala em deixar de acreditar em tudo e se desprover de todo desejo particular em nome de um todo impessoal ou que é estranho; fusão é, antes, uma *associação*, uma *mistura*. Tal qual na perspectiva dialético-dialógica platônica, em que há momentos de tese, antítese e síntese — sem a preponderância hegeliana do último momento —, o diálogo filosófico, na perspectiva gadameriana, é o que permite a compreensão de valores diferentes, de modos de vida e culturas díspares. Resumidamente, podemos dizer que fundir horizontes permite que cada uma das partes *alargue suas visões de mundo*, possibilitando que tomemos consciência de opiniões bem articuladas que nos convençam de limitações que sempre temos sobre os mais variados assuntos. Por certo, isso não significa um relativismo moral em que qualquer coisa vale, pois, em Gadamer, há claramente uma postura filosófica que se opõe a discursos e ações intolerantes e/ou antidemocráticas, por exemplo.

Por fim, consideramos que trazer à discussão o conceito de tolerância a partir da perspectiva hermenêutica de Gadamer permite refletir não apenas sobre os textos clássicos acerca da tolerância enquanto tema de pesquisa relacionado à ética, mas também do ponto de vista sociopolítico. Como argumentamos, a hermenêutica filosófica gadameriana se distancia da visão de *teoria da interpretação* clássica, visto que não visa chegar a uma essência interpretativa ou a um entendimento único, absoluto e insuperável, como em um texto ou enigma que aguarda ser decifrado ao estilo Indiana Jones. Como a hermenêutica filosófica é uma *atitude* com relação às coisas, às pessoas e ao mundo, nada mais natural que encarar o processo de *compreensão* também como um movimento em direção a um *coexistir* em um mesmo mundo, sob diferentes pontos de vista, dados os limites de uma *minima moralia* que não propõe a destruição do outro por simplesmente exercer um modo de vida outro que não coloca em risco a vida de outros seres (humanos). Além disso, como defendemos ao longo desta seção, a compreensão hermenêutica acolhe diferentes prismas políticos, contanto que estes não ameacem o Estado democrático de direito, visto que isso romperia com o *paradigma da tolerância* popperiano apresentado na primeira seção, que lança limites para o que é tolerável em uma sociedade contemporânea organizada. Em última análise, do ponto de vista hermenêutico, tolerar, pois, é estar aberto a compreender o diferente, mas também a expor as incoerências do outro quando este se mostra danoso ao bom convívio comunitário.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na primeira seção, propusemos uma discussão a partir do conceito de tolerância. Para isso, partimos de autores clássicos que, comumente, são referenciais na pesquisa histórica, filosófica e jurídica do tema. Dessa definição, que parte do reconhecimento do direito de poder expressar pensamentos diversos, conduzimos a discussão com autores como Marcuse, que aponta para os problemas de se buscar uma discussão irrestritamente livre, que pode gerar complacência por conta da forma como a organização social é consolidada. Posteriormente, traçamos alguns aspectos do ceticismo de Bernard Williams com relação à tolerância e os desdobramentos de outros autores que buscaram estabelecer limites da tolerância e o aspecto que, historicamente, parece dominar a discussão sobre tolerância, que versa sobre *liberdade religiosa*. Por fim, consideramos o paradigma da tolerância, de Karl Popper, que estabelece que toda vez que uma sociedade democrática começa a esgarçar a compreensão do que é aceito como tolerante, eventualmente, pode acabar abrindo espaço para a intolerância e minando o próprio tecido democrático.

Já na segunda seção, após o sobrevoo teórico e argumentativo supracitado, o objetivo foi mostrar em que medida a filosofia hermenêutica de Hans-Georg Gadamer pode lançar luzes para se pensar a tolerância. Para esclarecer nossa proposta, partimos do pressuposto que a teoria hermenêutica de Gadamer permite que se entenda a *compreensão* como um processo muito mais amplo que o da interpretação textual, visto que o autor define o ato de compreender como uma *tarefa existencial*, uma postura para com o outro diante do mundo. Posteriormente, tecemos nosso argumento a partir do texto *A ideia de tolerância*, de Gadamer, no qual o autor parte da discussão da liberdade de crença do séc. XVIII e constitui uma crítica do *Estado administrativo* — que, como mostramos, converge com a argumentação de Foucault acerca da biopolítica —, que acaba por fomentar pessoas individualizadas e homogeneizadas, sem interesse no outro. Como se trata de um texto pouco estudado nas pesquisas sobre Gadamer, este artigo contribui para que se compreenda

algumas críticas contemporâneas acerca da organização do Estado e, de certo modo, da defesa de uma *harmonia democrática* nos países — especialmente quando consideramos o avanço de discursos e ações intolerantes de extrema direita, que promovem a degradação sociopolítica.

Por fim, considerando conceitos como ética, alteridade, responsabilidade e solidariedade, indicamos que o modo *ser compreensivo* próprio da hermenêutica filosófica de Gadamer pode auxiliar a projetar *modos de vida tolerantes*, o que não significa uma aceitação acrítica e irrestrita de atitudes moralmente reprováveis, mas uma tentativa de reconhecer o contexto e o horizonte dos quais determinados valores, crenças e comportamentos saem para equalizá-los a partir do *modo de ser do eu*. Quem busca a filosofia, conforme preconiza a hermenêutica filosófica de Gadamer, pode munir-se das *ferramentas existenciais* para tentar ser alguém que participa da vida política, defende uma harmonia democrática e rechaça discursos e práticas intolerantes, visto que se distanciam de uma ideia de *bem* ulterior que fundamenta eticamente o princípio de compreensão gadameriano. Mais de 40 anos após a publicação do texto de Gadamer, em uma sociedade cada vez mais individualizante, pensar acerca da tolerância é de extrema importância, seja porque estamos em um contexto de uma efervescência de novos conflitos bélicos no mundo ou porque estamos enfrentando problemas climáticos em escala global, eventos que demandam uma postura mais eficaz na forma como resolvemos disputas e um compromisso social, econômico, político e filosófico que acolha e amplie horizontes diversos em prol de um *viver-com* mais harmonioso.

REFERÊNCIAS

DESS, R. **Trust and Toleration**. New York: Routledge, 2004.

DI CESARE, D. “It is time for philosophy to return to the city”. In: **Journal of Continental Philosophy**, v. 1, n. 2, p. 201-216, 2020. Disponível em: https://www.pdcnet.org/jcp/content/jcp_2020_0001_0002_0201_0216?file_type=pdf. Acesso em: 30 jan. 2024.

FOUCAULT, M. **Nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GADAMER, H.-G. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GADAMER, H.-G. “La idea de la tolerancia (1782-1982)”. In: GADAMER, H.-G. **Elogio de la teoría**: discursos y artículos. Barcelona: Ediciones Península, 2000, p. 91-108.

GADAMER, H.-G. **El estado oculto de la salud**. Barcelona: Gedisa, 2001.

GEORGE, T. **The responsibility to understand**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Campinas; Petrópolis: Editora da Unicamp; Vozes, 2012.

HEYD, D. **Toleration**: an elusive virtue. Princeton, Princeton University Press, 1996.

KUSSLER, L. M. “Da biopolítica à necropolítica contemporânea: implicações do [neo]liberalismo na governamentalidade e a tarefa descolonial no Brasil”. *In: Thaumazein*, v. 14, n. 27, p. 67-79, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/thaumazein/article/view/3866/pdf>. Acesso em: 30 jan. 2024.

KUSSLER, L. M. “O habitar de Hermes pode acomodar formas de vida [in]cômodas no Antropoceno?”. *In: Kalagatos*, v. 20, n. 2, p. 1-17, 2023. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/10210/9290>. Acesso em: 30 jan. 2024.

KUSSLER, L. M.; ARAUJO, F. S. “Da [im]possibilidade da tolerância para com o intolerante”. *In: Occursus*, v. 5, n.1, p. 236-250. 2020. Disponível em: https://www.academia.edu/90181112/Da_Im_Possibilidade_Da_Toler%C3%A2ncia_Para_Co_m_O_Intolerante. Acesso em: 30 jan. 2024.

KUSSLER, L. M.; LEEUVEN, L. G. “O simbolismo da extrema direita brasileira: a normalização da estética tosca/grotesca pelas redes sociais”. *In: AZAMBUJA, C. C.; HELFER, I.; LUZ, L. (Orgs.). O futuro da democracia e o novo regime climático: ameaças, (auto)críticas e potencialidades*. São Leopoldo: PUB Editorial, 2023, p. 154-198.

LAWN, C.; KEANE, N. **The Gadamer dictionary**. London; New York, Continuum, 2011.

LOCKE, J. **A letter concerning toleration**. Indianapolis: Hackett Publishing, 1983.

MARCUSE, H. “Repressive tolerance”. *In: WOLFF, R. P.; MOORE JR., B.; MARCUSE, H. A critique of pure tolerance*. Boston: Beacon Press, 1965, p. 81-123.

MILL, J. S. “On Liberty”. *In: _____*. **Three Essays**. Oxford: Oxford University Press, 1975, p. 5-141.

NICHOLSON, P. P. “Toleration as a moral ideal”. *In: HORTON, J.; MENDUS, S. (Eds.) Aspects of toleration*. London: Methuen, 1985, p. 158-173.

POPPER, K. **A sociedade aberta e seus inimigos**. São Paulo: EDUSP, 1974.

SCHMIDT, D. J. “On the sources of ethical life”. *In: Research in phenomenology*, v. 42, n. 1, p. 35-48, 2012. Disponível em: https://brill.com/downloadpdf/view/journals/rip/42/1/article-p35_3.pdf. Acesso em: 30 jan. 2024.

SCHMIDT, D. J. “Where ethics begins...” *In: Epoché*, v. 22, n. 1, p. 159-175, 2017. Disponível em: https://www.pdcnet.org/epoche/content/epoche_2017_0022_0001_0159_0175. Acesso em: 30 jan. 2024.

SCHMIDT, D. J. “Philosophical life and moral responsibility: wozu Philosophie?” *In: FIGAL, G.; ZIMMERMANN, B. (eds.). International yearbook for hermeneutics*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019, p. 113-128.

RAINER, F. "Toleration". *In*: ZALTA, Edward N. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2017. Disponível em:

<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>. Acesso em: 30 jan. 2024.

RISSER, J. "Hearing the other: communication as shared life". *In*: **Journal of applied hermeneutics**, 2019, p. 1-17. Disponível em:

<https://journalhosting.ucalgary.ca/index.php/jah/article/view/68707>. Acesso em: 30 jan. 2024.

VATTIMO, G. **The responsibility of the philosopher**. New York: Columbia University Press, 2010.

WEBER, M. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015.

WILLIAMS, B. "Toleration: an impossible virtue?" *In*: HEYD, D. (Ed.). **Toleration**: an elusive virtue. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 18-27.

**THE ONTOLOGICAL RELEVANCE OF ARCHITECTURE ON
GADAMER'S THOUGHT**

[A RELEVÂNCIA ONTOLÓGICA DA ARQUITETURA NO PENSAMENTO DE
GADAMER]

Gustavo Silvano Batista

gustavosilvano@ufpi.edu.br

<https://orcid.org/0000-0002-9399-2541>

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, com estágio de pesquisa (doutorado-sanduíche) no Departamento de Arte e Estudos Culturais da Universidade de Copenhague, Dinamarca. É Professor Associado II do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí UFPI. Professor permanente no Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PPGFIL/UFPI. Foi pesquisador visitante no Departamento de Filosofia do Boston College, EUA e nos Arquivos Husserl da Universidade Católica de Louvain, Bélgica. Líder do FOLIE - Laboratório Interdisciplinar Hermenêutica, Ambiente e Saúde. Membro fundador do GT Filosofia Hermenêutica da ANPOF. Participa da Rede Iberoamericana de Hermenêutica (RLAH). Tutor do PET Filosofia da UFPI.

DOI: [10.25244/tf.v16i2.6355](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.6355)

Recebido em: 10 de julho de 2024. Aprovado em: 3 de setembro de 2024

Caicó, ano 16, n. 2, 2023, p. 149-157
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v16i2.6355](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.6355)
Dossiê Gadamer



The ontological relevance of architecture on Gadamer's thought

BATISTA, G. S.

Abstract: In the first part of *Truth and Method*, Gadamer discusses art as one of the privileged spheres where truth occurs alternatively to the established scientific model. To describe elements of the experience of truth in the work of art, Gadamer presents architecture as a model because the same understanding of truth peculiarly occurs in it. In other words, the hermeneutic experience in architecture is a paradigm to explain a fair questioning of the event of understanding inserted in the ethical-practical sphere of life. This article aims to analyze Gadamer's approach to architecture, affirming its philosophically relevant character within the structure of Gadamer's thought. Thus, considering architectural works, we can perceive hermeneutic traits that support thought experiences that do not submit to the representative model of science, but, on the contrary, contest it.

Key-words: Gadamer. Art. Ontology. Architecture. Representation. Understanding.

Resumo: Na primeira parte de *Verdade e Método*, Gadamer dedica-se a discutir a arte como uma das esferas privilegiadas onde a verdade acontece alternativamente ao modelo científico estabelecido. Para descrever elementos da experiência da verdade na obra de arte, Gadamer apresenta a arquitetura como modelo, pois nela acontece peculiarmente a mesma experiência da verdade. Ou seja, a experiência hermenêutica da arquitetura serve de paradigma para a explicação de um justo questionamento do acontecimento da compreensão, inserido na esfera ético-prática da vida. Assim, esta tese tem como objetivo analisar a abordagem gadameriana da arquitetura, afirmando seu caráter filosoficamente relevante no seio da estrutura do pensamento de Gadamer. Assim, em relação às obras arquitetônicas, podemos perceber traços hermenêuticos que sustentam experiências de pensamento que não se submetem ao modelo representativo da ciência, mas o contestam.

Palavras-chave: Gadamer. Arte. Ontologia. Arquitetura. Representação. Compreensão.

The ontological relevance of architecture on Gadamer's thought

BATISTA, G. S.

In *Truth and Method*, as in later writings, Gadamer discusses architecture secondarily. However, despite not having a central character in his reflections, some elements are treated in a relevant way, highlighting the experience of truth claimed by philosophical hermeneutics. In this sense, we were also able to find relevant hermeneutic traces in buildings, especially in those recognized as works of art.

At the same time, Gadamer's reflections on architecture, within the horizon of considerations about art, want to clarify an experience of thinking that considers architecture's interpretative intelligibility. As Paul Kidder says, "A hermeneutic approach to architecture has the hermeneutic model of thought and experience in varied areas of architectural endeavor. This can be found both in the creative activity of the architect as the aesthetic appreciation of architectural creations" (Kidder, 2013, p. 1). In this way, Kidder reminds us that both the practical and theoretical aspects of architectural activity are hermeneutically relevant, and must be considered ontologically, given the vast nature of architectural work as such.

Thus, we believe that Gadamer also assumes the philosophical task of elucidating the event of understanding specifically in architecture, which means a relevant point of convergence for philosophy and architecture. This elucidation is investigated in discussions about the profound relationship between art and truth throughout Western history. Gadamer sees the historical development of Western art based on a fundamental element in his thinking: the insistent attempt to justify art in its sense of truth, considering experience as a point of contact between subject and work, often taken as an object. Philosophical hermeneutics aims to elucidate this aspect on a new basis, even though it considers the architectural work, as well as the work of art, as a work.

Gadamer recognizes a fundamental hermeneutic character in this context of discussion: the same meaning inherent to works of art, which claims an interpretative and always current relationship, is also active in architectural work. This element, called ontological by Gadamer, highlights a peculiar affinity between our relationship with art and the hermeneutic model of thought, which seeks to recover an experience of truth that is not located within the limits of the modern subject and his method. In this sense, as says Wischke, "Gadamer cannot accept the idea that art is characterized by its 'in-itselfness'. Instead, he speaks of the 'mysterious presence' of the artwork that occurs through its presentation by which it is brought into its 'true being' (Wischke, 2010, p. 124).

The architecture has an exemplary character from the perspective of a new representation model - from which a more primordial truth is evident. According to Gadamer, about architectural works, we can also view essential aspects to understand, as well as what occurs within the artworks. In this sense, the assortment of architectural works that emerged throughout the history of the West, from the Greek temple to the most contemporary Niemeyer's design, have a fundamental and relevant ontological trace. Then, the hermeneutic character of the experience of truth granted by the mediation between past and present permeates the works of architecture.

In this context, in *Truth and Method*, Gadamer deals with architecture amidst the discussion on the issue of representation in painting. In the sections "The ontological valence of the image (*Bild*)" (Gadamer, 2004, p. 130) and "The ontological foundation of the occasional and the decorative" (Gadamer, 2004, p. 138), Gadamer clarifies the experience of truth in architecture as a hermeneutic experience, but amidst the discussion of the representative model of the hermeneutic experience of truth in art. By placing the architectural work together with the work of art, Gadamer recovers the artistic sense of architecture, often forgotten due to too much attention to aspects that are currently present around the production and discussion about buildings, namely, technology, engineering, environmental studies, psychology, neuroscience, among others.

The ontological relevance of architecture on Gadamer's thought

BATISTA, G. S.

Thus, in the context of the artistic aspects present in architecture, Gadamer rehabilitates the ontological elements still present in the works, especially taken as historical heritage, the occasional and the decorative. These are two constitutive aspects of the work of art and were previously abandoned by aesthetic discussions. Gadamer enters the discussion about the relationship with built space, taken as artistic, as a basic relevant issue in architecture, going beyond the aesthetic consciousness that, according to Gadamer, often decontextualizes works of art from their world.

In this way, the revaluation of the concepts of occasional and decorative, inherent to any work of art and architecture, stands as a form of ontological account of art, in terms of mediation between the work and the context of actual life, as an interpretative experience and located within the work of art, here thought of in its architectural characterization.

To develop an interpretative ontology that considers the experience of the work of art, Gadamer questioned the use of the term 'image' (or frame/bild) as well as everything that is historically linked to it. This question seeks to dissolve the "naive concepts of image and sculpture", characteristic of experiential art in which the work of art is marked by reference to that subject who experiences and takes only himself as a criterion of understanding and evaluation. In other words, architectural work, due to its occasional and decorative aspects, allows for another way of dealing with the work itself, considering elements beyond aesthetic categories' limits. This allows for another meaningful relationship with the buildings.

Gadamer seeks to examine the mode of being of the image and, through her, clarify the ontological structure of the work, revealing the representative structure that does justice to the demands of understanding. In addressing this issue, architecture will be presented as an alternative to elucidate the understanding of the artistic sphere.

Considering the current developments of aesthetics fundamentally characterized by the crisis of image – the result of modern conditions of industrial life and functionalized – Gadamer diagnoses our moment as one in which we have no more room for pictures and, for this reason, they claim for one place. From the perspective of Gadamer, this place would not be limited to the museum but demands a return to their world: the totality of linguistic references in which the work itself emerges and makes sense.

To speak particularly of works of architecture, Gadamer turns to a discussion of representation in painting. To think the event of understanding as happens in the artwork could not fail to appeal to a new representative structure inherent in the same, as Gadamer has previously claimed. For Gadamer, the treatment of architecture would not be different in the discussion about art and its representation because the very structure representative of this new thinking model also operates in the mode of being of architecture itself.

To ontologically recover the notions of occasional and decorative within the horizon of the hermeneutic experience of works of art, Gadamer returns to the analysis of the notion of representation, not following the subjectivist model of representation (*Vorstellung*) which, in his view, is no longer appropriate to reveal such experience of truth, but considers another notion of representation that preserves the universality of the ontological-hermeneutic experience, with this conjuncture constituting the relevant character of the works.

For Gadamer, the common meaning of representation (*Vorstellung*) refers to the original image. However, the fact that the representation is an 'image' – and not the original – gives it autonomy to the original. Thus, the relationship between the image, as a representation, and the original, as represented, differs from what happens when it is a copy. The moment the image

The ontological relevance of architecture on Gadamer's thought

BATISTA, G. S.

produced by an artist signifies reality from the point of view of the original, it receives what Gadamer called "representation in representation" (Gadamer, 2004, p. 131).

Gadamer presents the representative process as an essential part of his ontological research. In this sense, Gadamer suggests a more fundamental notion of representation (understood in terms of *Darstellung*), from which, in Gadamer's words, "experience is something addicting of being (*Zuwachs an Sein*). The content of the image is determined ontologically as an emanation of the original." (Gadamer, 2004, p. 132). Thus, the relationship between original and copy must be considered from the point of view of representation as re-presentation (*Darstellung*), emphasizing its ontological significance. Gadamer here is not interested in reaffirming the original character of the image but rather indicating the repercussions of the first image on the different possibilities generated by the copies, which means a reference to a first and original image. It would be interesting to consider the famous painting of the Mona Lisa by Leonardo Da Vinci and its repercussions in other works that have her as an image. I am referring to Botero's Mona Lisa, by Andy Warhol, among other appropriations or repercussions. In other words, Gadamer expands the relationship between copy and original, taking it ontologically.

By transcending the modern concept of representation (*Vorstellung*), from which the original scheme and the copy function as a way of understanding the work, Gadamer takes the ontological idea of representation (*Darstellung*), but no longer understood from a structure in which a subject is in front of an artwork, or even as an object to be dissected and classified, but as a revelation of the surrounding world itself which, in Gadamer's words, "is not a copy next to the real world, but is in this same world in its excellence of being". (Gadamer, 2004, p. 132).

According to John Sallis, Gadamer's "rehabilitation of mimesis that does not just mean in the sense imitation copy, imitation but rather as a presentation (*Darstellung*)" (Figal, 2007, p. 53). To identify the Gadamerian notion of representation as a way of reframing mimesis ontologically, Sallis observes that the Gadamer option does not want to go beyond representation but rather remains within it; he wants to open up new and renewed possibilities to elucidate the event of understanding in the current representative horizon.

The ontological character identified by Gadamer from overcoming the original epistemological scheme and copy and its representation presented in artwork provides a kind of "radical transformation." In other words, the representation of a work of art happens when something more than adequacy or harmony with something familiar occurs in the relationship with it. There is something that transforms us, that provides us with a complementary meaning. Gottfried Boehm explains that, "the prefix" re "in" re-presentation means intensification. This enhancement adds something more to the existence of the defendant". (Boehm, 2007, p. 17)

According to Gadamer, as an ontological event, the image could not be conceived only as an object to be apprehended by an aesthetic consciousness but rather understood in its "phenomenality," that is, as it shows itself, as it has something to say to someone, inserted in the immanent horizon of the praxis of life. For Gadamer, even though works of art are commonly considered as something that represents, according to the original x copy scheme in the classical sense of representation (*Vorstellung*), they still have something to say, which means affirming their ontological character of representation (*Darstellung*). This aspect of "phenomenality" refers to the inability to dissociate it from the historical-effective world, that is, from vital praxis. In a nutshell, the work of art has a resistant temporality and is ontologically linked to the world, which is a fundamental part.

From Gadamer's perspective, the relationship between the temporality of the work of art and the surrounding temporality indicates the character of occasionality. Focusing on the

The ontological relevance of architecture on Gadamer's thought

BATISTA, G. S.

ontological valence of the image, this notion is the "time of his coming to the representation that makes its meaning experience increased determination." (Gadamer, 2004, p. 139). The meaning of the work continues to be determined from its creation to the present day, when some types of renovations occur that make it go beyond its original historical condition. The nature of a work of art is to be "occasional" and the moment of execution reveals what is in it; It is as if the work had its own occasional temporality that reveals itself in its relationship with others in the world. Although it has an original reference that is more essential than the copy, it never fails to recover its meaning in relation to the world that surrounds it.

From Gadamer's perspective, the consideration of the occasional should be subject to an ontological questioning of the meaning of the work in its current execution, always referring to its historical moment of creation, which is somehow identified with temporal or historical analyses of the work.

From the ontological point of view of shared space, Gadamer thinks of the notion of 'presentation' (*Darstellung*) as decorative. Rehabilitating this aspect, previously neglected by modern aesthetic consciousness and still misunderstood, constitutes a return treatment of the artwork from its belonging to a place.

Gadamer's return to the decorative dimension indicates a reaffirmation of an aspect of the work of art that, in Walter Crane's historical view, is not related to its use or the materials that constitute it but rather to "its connection with everyday life and social conditions." (Crane, 1892, p. v). Here, the relevance of architecture is highlighted, as in the work of architecture, both the occasional and the decorative constitute decisive ontological aspects, which are the basis of the execution and performance of architectural works. Such elements support a horizon of meaning in which architecture brings together place and time. As says Weinsheimer (1985, p. 126),

The work of architecture is, moreover, a world not only of time but of space. It creates space and gives a place to all other arts. (...) For this reason, architecture is an omnicomprehensive art that assimilates all other arts to itself and concerts them, as it were, into its own decorations. Although a picture asserts its self-identify by a frame and a statue by the pedestal on which it is erected, architecture comprehends even the frame and the pedestal, and thus reintegrates even closed artworks by opening their self-reference onto a larger context of life.

According to Gadamer, the ontological-hermeneutic point of the relationship between art and architecture occurs at a time of crisis in the art space caused by the modern industrial and administrative state and its functionalized public life, little adherent to ontological discussions about truth. In aesthetic terms, this historical-political situation, the crisis of the place of the image, caused simultaneously by the emancipation and the framing of the image and its consequent isolation, is sufficient for rehabilitating occasional and decorative traces that must be reaffirmed. In other words, there is no in-depth questioning on the part of philosophical aesthetics about this crisis and its consequences for the representative thinking of the work of art.

Thus, the occasional and the decorative contribute decisively to understanding art and architecture as ontological experiences, fundamentally historical and situated. If we consider architecture strictly, it must be considered in a complementary way to market demands to the extent that it can find a foundational, fundamental, and comprehensive character that offers a place for

The ontological relevance of architecture on Gadamer's thought

BATISTA, G. S.

all other arts. There is a promise of shelter in architecture. This aspect refers to its philosophical relevance, as it becomes the basis for the experience of art in general.

Therefore, based on considerations of the occasional and the decorative, architecture acquires a paradigmatic character because it attracts everything to itself as a work of art. At the same time, it refers beyond itself to the entire context of the praxis of life. In Gadamer's view, this double movement of attraction and projection towards historical life is the essence of the decorative. In other words, these aspects refer not only to the appearance of buildings, but also to the way of being of architectural works, considered from now on as "architectural monuments". The decorative essence – attraction and reference beyond itself – occurs comprehensively in our relationship with architecture from the perspective of the spatial configuration around it. And it reframes our relationship with works of art.

The belonging of the historical architectural monument to time (occasional) and space (decorative) indicates, from Gadamer's perspective, that this work has always been ontologically related not only to the world of historical life but instead emerges as a configuration of meaning within it. Therefore, we could say that the notions of decorativeness and occasionality have the same perspective of mediation, such as between the artist and the meaning of the work in his time, and not as an object facing a subject but inserted in the same historically located sphere of shared experience. As says Udovicki-Selb (1997, p. 240),

Gadamer's hermeneutics is an effort to steer understanding away from two forms of alienation: that of aesthetic consciousness, and that of historical consciousness. Of primary interest for the understanding of architecture are the aesthetic alienation and Gadamer's proposition for overcoming it.

But we also couldn't ignore historical alienation, because architecture doesn't ignore it either. In this sense, the exemplary specificity of architecture is related to two fundamental aspects. Architecture is determined by its temporality and the space occupied. In other words, due to its temporal and spatial function. From design to construction, architectural work is marked by these two aspects, always aiming to adapt to the preconditions of nature and society. As says Meraz (2016, p. 176),

Gadamer instead believes that preservation implies artistic activity because for him architecture has the mission to mediate spatially between drawing attention to itself and redirecting it to the world that architecture accompanies. Architecture, for Gadamer, is not important as an attractive artistic object, but as the sanctuary of mankind's existence. Thus, the approach to the architectural work of art is different from that to other forms of art.

When the architecture constitutes a "happy solution," according to Gadamer's argumentation, it realizes its purpose by inserting something new in the visual space where it was built. Gadamer says, "Also, the construction is a real addition of being; it is a work of art" (Gadamer, 2004, p. 145). In this sense, every architectural monument performs a movement of 're-

The ontological relevance of architecture on Gadamer's thought

BATISTA, G. S.

presentation' (*Darstellung*). From Gadamer's perspective, architecture is, from the ontological point of view, an artwork because the content itself refers beyond itself to the whole of its historical situation.

Secondly, Gadamer asserts that, by its nature, architecture must not only represent an artistic solution to a specific task, originally linked to intention and vital nexus but must also maintain these connections visible even when their original purpose is defaced. In Gadamer's words, "there is something in it [in the architectural monument] that alludes to the original" (Gadamer, 2004, p. 149), and that is present (*Darstellung*).

In this way, an architectural building could become incomprehensible when its original purpose is lost. In this aspect, Gadamer affirms architecture as a type of art that decisively points towards a meaning that is not identified with aesthetic distinction, as the building is not simply a work of art to be perceived by consciousness but finds its meaning in its place, that is, in the broader context of life where it is built.

Therefore, at the heart of the work of architecture is a relevant ontological aspect of mediation between past and present, between here and all the surrounding space, historically determined, which is never separated from its construction. According to Gadamer's arguments, this aspect is the main reason architecture corresponds to a single decisive and complete example of reflection on the task of philosophical hermeneutics. The character of mediation between past and present is sustained today in the work, in its 'presentation' (*Darstellung*), which always occurs and is restored in some way.

From Gadamer's perspective, architecture essentially reveals this new representative structure, highlighting its performance. In other words, it communicates with the subjects who frequent it, always attracting them towards itself. At the same time, it projects them to the entire praxis of life, an environment in which both the performer and the work are ontologically and historically immersed.

In this way, Gadamer, thinking of architecture as an ontological configuration of spaces, establishes the hermeneutic meaning of architecture as a model of art that, by its very constitution, is always referred to as the set of praxis of life. Its relevance is, on the one hand, the catalytic aspect of the mediation between past and present; and, on the other hand, it is the gathering aspect of the other arts, becoming a space par excellence in which radical transformation takes place, a central ontological-hermeneutic aspect.

Based on this Gadamerian reflection, we can say that philosophical hermeneutics, by incorporating a new representative structure that can be visualized in the experience of architecture itself, inaugurates an ontology according to which truth has a relational, temporal, and spatial character and can be experienced as an addition to the experiences that occur in life within the horizon of the immanence of practical life. Such is the scope of understanding that it cannot be ignored. What makes architecture a form of language, because its ontological relevance refers to the meaning to be not only captured but fundamentally lived. In this sense, as says Farrelly (2007, p. 8), "architecture is a language that we understand because we inhabit buildings, they surround us and create our world. To achieve a piece of architecture requires engaging with a process of thinking, drawing and designing, a process that ultimately produces a building". Thus, the connection between buildings and the praxis of life seems to be a central element in the ontological character of architecture, as this aspect refers not only to an interpretative ontology but also to a practical philosophy fundamentally linked to effective life that does not give up on questioning-about the meaning of things in general.

The ontological relevance of architecture on Gadamer's thought
BATISTA, G. S.

REFERENCES

- BOEHM, Gottfried. "Representation, presentation, presence: tracing the homo Pictor". *In*: ALEXANDER, Jeffrey C.; BARTMANSKI, Dominik & GIESEN, Bernhard. (ed.) **Iconic Power: materiality and meaning in social life**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007, p. 12-27.
- CRANE, Walter. **The Claims of Decorative Art**. London: Lawrence & Bullen, 1892.
- FARRELY, Lorraine. **The Fundamentals of Architecture**. Lousanne: Ava Book, 2007.
- FIGAL, Günter (org.). **Hans-Georg Gadamer – Wahrheit und Methode**. Berlin: Akademie Verlag, 2007.
- GADAMER, H.-G. **Truth and Method**. New York: Continuum, 2004.
- KIDDER, Paul. **Gadamer for Architects**. New York: Routledge, 2013.
- MERAZ, Fidel A. "On the experience of temporality: existential issues in the conservation of architectural places". *In*: **Journal of Aesthetics and Phenomenology**, 3:2, 2016, p. 167-182, DOI: 10.1080/20539320.2016.1256070
- MITROVIC, Branko. **Philosophy for Architects**. New York: Princeton Architectural Press, 2011.
- UDOVICKI-SELB, Danilo. "Between Formalism and Deconstruction: Hans-Georg Gadamer's hermeneutics and the aesthetics of reception". *In* POLLAK, Martha (Ed.). 1997. **The Education of the Architect: historiography, urbanism, and growth of architectural knowledge**. Cambridge: The MIT Press, 1997, p. 239-266.
- WEINSHEIMER, Joel. **Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method**. New Haven/ London: Yale University Press, 1985.
- WISCHKE, Mirko. "Hans-Georg Gadamer". *In*: SEPP, Hans Rainer & EMBREE, Lester. **Handbook of Phenomenological Aesthetics**. Volume 59, Dordrecht: Springer, 2010, p. 123-125.

**GADAMER E AS MULHERES: A EPISTEMOLOGIA FEMINISTA
COMO *PRÁXIS* HERMENÊUTICA**

[GADAMER AND WOMEN: FEMINIST EPISTEMOLOGY AS A HERMENEUTICAL
PRAXIS]

Luciane Luisa Lindenmeyer
lucianelindenmeyer@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6386-9171>

Graduada, mestra e doutora em filosofia pelo PPG UNISINOS. Foi bolsista CAPES/Proex. Atualmente, cursa a Especialização em ensino de filosofia da UFPEL. Professora substituta no Departamento de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana - UEFS.

DOI: [10.25244/tf.v16i2.5808](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.5808)

Recebido em: 13 de fevereiro de 2024. Aprovado em: 24 de setembro de 2024

Caicó, ano 16, n. 2, 2023, p. 159-171
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v16i2.5808](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.5808)
Dossiê Gadamer



Resumo: Cada vez mais propostas de “revisão do cânone” têm aparecido nas discussões acadêmicas. Parte dessa revisão deve resultar no resgate de epistemologias feministas ou de autoras que tiveram os seus trabalhos filosóficos suplantados ao longo da história da filosofia. Além das tentativas de trazer à tona a perspectiva teórica e conceitual de mulheres filósofas, a defesa de epistemologias feministas tem sido feita também por meio do conflito proposicional direto com autores consagrados pelo cânone filosófico. Este artigo se insere nesta perspectiva. Desenvolvo algumas questões relativas às epistemologias feministas por meio de elementos conceituais presentes na hermenêutica filosófica de Gadamer, a fim de verificar as possibilidades de assimilação conceitual de suas proposições na instituição de uma epistemologia feminista. Para isso, aproximo a noção de epistemologia feminista dos conceitos gadamerianos de tradição, diálogo e consciência histórica. A atualização desses conceitos, herdados da tradição com a qual Gadamer teve uma relação ambígua, nos permite pensar as epistemologias feministas com base no horizonte compreensivo de problemas relacionados ao silenciamento histórico da intelectualidade das mulheres.

Palavras-chave: Gadamer. Epistemologia feminista. Hermenêutica filosófica. Revisão do cânone.

Abstract: More and more proposals for “revision of the canon” have appeared in academic discussions. Part of this review must result in the rescue of feminist epistemologies or authors whose philosophical works have been supplanted throughout the history of philosophy. In addition to attempts to bring to light the theoretical and conceptual perspective of women philosophers, the defense of feminist epistemologies has also been made through direct propositional conflict with authors recognized by the philosophical canon. This paper is part of this perspective. I develop some questions related to feminist epistemologies through conceptual elements present in Gadamer's philosophical hermeneutics, in order to verify the possibilities of conceptual assimilation of his propositions in the institution of a feminist epistemology. For that, I bring the notion of feminist epistemology closer to Gadamer's concepts of tradition, dialogue and historical consciousness. The updating of these concepts, inherited from the tradition with which Gadamer had an ambiguous relationship, allows us to think about feminist epistemologies based on a comprehensive horizon of problems related to the historical silencing of women's intellectuality.

Keywords: Gadamer. Feminist epistemology. Philosophical hermeneutics. Canon revision.

Poder falar significa: poder tornar visível, pela sua fala, algo ausente, de tal modo que também um outro possa vê-lo.

Gadamer. *Verdade e Método II*.

INTRODUÇÃO

Caracterizada como crítica aos métodos das ciências naturais e como desaprovação da noção de verdade da tradição, a hermenêutica filosófica de Gadamer apresenta uma série de conceitos que nos permitem questionar a abrangência de métodos com os quais se pretende explicar o mundo e a realidade. As noções de jogo, acontecimento dialógico, consciência histórica e horizonte possibilitam a contestação filosófica tanto da definição positivista de experiência, quanto do seu consequente arquétipo de objetividade. Com a assimilação teórica da objeção husserliana das epistemologias modernas, Gadamer (1997, p. 373) reabilita, não mais como “experiência sistemática”, o papel da subjetividade na instituição do “fenômeno do mundo” e da “realidade”. Compreender a realidade implicaria muito mais do que a constatação técnica e procedimental de uma “evidência”, pois que o significado do mundo é permanentemente deslocado no *continuum* compreensivo do passado e do futuro.

Recentemente, percebemos a ampla difusão acadêmica, não apenas na filosofia, mas nas humanidades em geral, de um tema que já vinha sendo esboçado na academia brasileira e internacional desde, pelo menos, a década de noventa e início dos anos dois mil com os trabalhos de Margareth Rago (1998) e de Londa Schiebinger (2001), a postulação de um paradigma epistemológico que considere diretamente a perspectiva das mulheres nos procedimentos metodológicos de formulação e reprodução do conhecimento. Um dos problemas hermenêuticos que surgem nas tentativas de reconstituir o conhecimento “esquecido” das filósofas é o da possibilidade de se definir os pressupostos de uma “memória especificamente feminina”.

Compreendendo que possa parecer contraproducente propor uma reflexão sobre as epistemologias feministas a partir de algumas das proposições teóricas de um autor homem, consagrado pelo cânone filosófico, e integrante da “filosofia hegemônica”, como um tipo específico de “prática conceitual”, é preciso também pensar a aplicação da hermenêutica filosófica como crítica às insuficiências do seu alcance para as questões prementes aos horizontes epistemológicos das mulheres¹. Que Gadamer tenha confrontado a pretensa hegemonia metodológica das ciências naturais na produção das diferentes ontologias de mundo, não significa que possamos identificar facilmente aspectos aplicáveis ao pensamento feminista no seu quadro conceitual.

O propósito deste artigo é o de pensar a aplicabilidade da hermenêutica filosófica, considerando a epistemologia feminista como um objeto hermenêutico, e em consonância com

¹ Ao pensarmos nas questões específicas das epistemologias feministas, ressaltando a importância de se resgatar as “perspectivas femininas” silenciadas no desenvolvimento conceitual da história da filosofia, é sempre preciso pontuar, como acentuado por Sattler (2019, p. 1): “Evidentemente, o ponto de partida para o questionamento em pauta, dado com a ‘experiência feminina’ ou com os ‘modos femininos de conhecimento’, parece carregar consigo um certo risco de naturalização daquelas diferenças que podem muito bem continuar servindo à manutenção de certos estereótipos ou do próprio padrão filosófico hierárquico”.

algumas proposições conceituais de autoras que tratam especificamente dos problemas que sustentam a pertinência de uma revisão das práticas metodológicas e conceituais do dito “cânone” filosófico (MARIM; CASTRO, 2023; SATTLER, 2009), como de autoras que se dispõem a pensar a atualidade de uma “revisão feminista” do próprio aparato conceitual gadameriano. (ALCOFF, 2003; CODE, 2003; HEKMAN, 2003; HOFFMANN, 2003; WRIGHT, 2003).

Em geral, entende-se que a epistemologia feminista, no que concerne às discussões filosóficas, “está solidamente, embora não exclusivamente, baseada na tradição analítica”². (ALCOFF, 2003, p. 231). É possível percebermos que a dinâmica de revisão feminista do cânone não tem apenas possibilitado o resgate conceitual dos trabalhos de autoras ofuscadas na instituição de uma tradição filosófica condicionada ao horizonte hermenêutico e à teorização masculinos, como tem proporcionado o confronto proposicional direto com autores consagrados³, mesmo que as “questões de gênero” estejam distantes de seu alcance reflexivo. Este é o caso de Gadamer.

É claro que a hermenêutica filosófica de Gadamer não é uma epistemologia⁴. Pelo contrário. Um de seus aspectos fundacionais é justamente, sob influência da filosofia da vida de Dilthey e das fenomenologias de Husserl e de Heidegger, o de questionar as pretensões das ciências naturais de esgotarem as possibilidades do “real” e de objetivarem o mundo sob orientação da “certeza científica” condicionada ao “resíduo cartesiano”. (GADAMER, 1997, p. 363). Nesse sentido, apesar de a hermenêutica filosófica não ser propriamente uma epistemologia, os seus problemas adjacentes são contextualizados por Gadamer em contraste metodológico com as ciências naturais e mesmo com o paradigma hermenêutico predecessor que reproduziram nos seus pressupostos um empobrecimento do horizonte compreensivo.

Com base nesses elementos teóricos, pensar a epistemologia feminista como um objeto especificamente hermenêutico é considerá-la por meio dos modelos estruturais que caracterizam a *praxis* hermenêutica. Modelos que dizem respeito à atualização histórica do horizonte das experiências compreensivas dos sujeitos e que poderiam contribuir com a teorização das epistemologias feministas e com a resolução dos impasses da chamada “crise hermenêutica”, intrínseca ao seu próprio desenvolvimento histórico e associada ao problema da “universalização” de seus conceitos. (HOFFMANN, 2003, p. 84).

É preciso sempre atentar, porém, para as limitações conceituais da ontologia da compreensão gadameriana, na medida em que ela é constituída pela assimilação, nem sempre crítica, de conceitos da tradição patriarcal, pois que ela representa a articulação filosófica de problemas que são, muitas vezes, problemas relacionados à visão masculina de mundo, isto é,

² Esta e as demais traduções neste artigo são de minha autoria. (Cf. ALCOFF, 2003, p. 231): “[...] is solidly, though not exclusively, based within the analytic tradition”.

³ Este é um dos propósitos do livro *Nietzsche e as mulheres*: figuras, imagens e tipos femininos, de Scarlet Marton, obra que é a inspiração para o título deste artigo. A autora pretende justamente analisar as possíveis aplicações conceituais da filosofia perspectivista e desconstrutivista de Nietzsche nas teorias feministas, considerando até mesmo “a tese de que suas considerações sobre as mulheres não têm um lugar marginal em sua obra; elas não se reduzem a preferências pessoais e, menos ainda, a desvios eventuais. Bem ao contrário, inscrevem-se em sua empresa filosófica”. (MARTON, 2023, p. 13). Este parece ser um trabalho mais complexo do que a revisão feminista da obra de Gadamer, já que Nietzsche é considerado como ostensivamente misógino nas suas menções à situação social das mulheres.

⁴ Se por um lado, a hermenêutica filosófica apresenta uma teoria da interpretação que define o conhecimento de modo totalmente destoante daquele que é utilizado nas discussões analíticas sobre epistemologia e teoria do conhecimento, por outro é preciso ponderarmos que “‘epistemologia’, como o termo é realmente usado, não significa tanto ‘teorias filosóficas sobre o conhecimento’, mas significa um paradigma filosófico específico para abordar e enquadrar questões sobre o conhecimento juntamente com várias suposições sobre o que pode ser considerado uma ‘teoria’”. (Cf. ALCOFF, 2003, p. 231): “[...] epistemology’, as the term is actually used, does not mean so much ‘philosophical theories about knowledge’ as it signifies a specific philosophical paradigm for approaching and framing questions about knowledge alongside various assumptions about what can count as a ‘theory’”.

pensadas por sujeitos com acesso aos espaços de produção de conhecimento. A consequente estruturação das perguntas que se instituíram como o conjunto sistemático das “grandes questões filosóficas” é parte do horizonte hermenêutico particular desses sujeitos e da interlocução com os seus pares, os quais eram majoritariamente homens.

A EPISTEMOLOGIA FEMINISTA E A *PRÁXIS* HERMENÊUTICA

A hermenêutica filosófica é fundada sob os preceitos históricos da filosofia continental que reconstituem grande parte do cânone filosófico, de Platão a Heidegger. Gadamer não referencia ou menciona nenhuma autora mulher em seus textos, nem considerou a situação específica das mulheres no seu diagnóstico sobre o “problema hermenêutico” no contexto das humanidades, nem nas suas análises sobre a compreensão hermenêutica como um “modo de ser” da existência ou na caracterização do conceito de horizonte compreensivo. Em verdade, parte da proposta filosófica de Gadamer pressupõe a relevância da tradição no “fazer filosófico”. Tradição que é majoritariamente constituída por homens, quem são, de fato, os interlocutores de Gadamer⁵.

É preciso pontuar, porém, que embora as mulheres não sejam referenciadas ou mencionadas, o pensamento de Gadamer é certamente uma modalidade de filosofia com uma ampla abertura de aplicação. Apesar da sua relação ambígua com a tradição filosófica, que ora é elogiosa, ora efetivada por retrospectiva crítica, a amplitude prática de suas proposições teóricas poderia até mesmo superar barreiras geracionais, pois “é tarefa dos mais jovens dar conta das novas condições da *praxis* hermenêutica, o que já está ocorrendo em vários pontos”. (GADAMER, 2002, p. 10). Parte da proposta apresentada neste texto pretende justamente pensar a efetividade dessa aplicação para os propósitos gerais da epistemologia feminista⁶, entendida não apenas como crítica à tradição, mas como modo de explicitar “a ideia de condicionalidade de todo conhecimento pelos poderes históricos e sociais que movem a atualidade”. (GADAMER, 2002, p. 51).

A recente retomada crítica dos conceitos gadamerianos para a caracterização conceitual das epistemologias feministas parte até mesmo da premissa de que “a hermenêutica gadameriana é mais

⁵ Alguns dos interlocutores de Gadamer, além dos mais evidentes Hegel, Dilthey, Husserl e Heidegger, estão listados em *Hermenêutica em perspectiva*, onde Gadamer (2002) apresenta os seus “Encontros filosóficos”. São eles Paul Natorp, Max Scheler, Rudolf Bultmann, Karl Jaspers, Hans Lipps, Paul Friedländer, Erich Frank, Gerhard Krüger, Karl Löwith, Thrasyboulos Georgiades, Fritz Kaufmann, Emilio Betti, Bruno Smell. Gadamer não apresentou a depreciação ostensiva das mulheres nas suas proposições filosóficas, como no caso de Aristóteles, Kant, Schopenhauer etc. No entanto, a não referenciação de filósofas, mesmo que “inconsciente” ou “justificada” pela baixa presença de mulheres nas cátedras de filosofia na Alemanha dos séculos XX e XXI, é irrefutavelmente um reflexo da exclusão social e do apagamento histórico da produção intelectual de mulheres. O ponto da epistemologia feminista é o de justamente denunciar que a predominância masculina na conceitualização dos saberes não é “espontânea”, mas fruto de séculos de subjugação social e econômica das mulheres.

⁶ Estou de pleno acordo com a necessidade de se pensar a crítica ao silenciamento intelectual histórico das mulheres por meio da instituição de “epistemologias feministas”, no plural, como assinala Sattler (2019). Utilizo o termo epistemologia feminista, no singular, para pensar as possíveis intersecções conceituais com a hermenêutica filosófica a partir das caracterizações gerais dessas epistemologias, sem aprofundar as múltiplas possibilidades de variação do seu escopo.

compatível com muitos objetivos feministas do que o seu recente aliado, o pós-modernismo⁷”. (HEKMAN, 2003, p. 186). Embora tanto Gadamer quanto os pós-modernos tematizem os aspectos sociais e históricos e linguísticos que mediam as nossas experiências de mundo, “Enquanto os pós-modernos enfatizam o nosso enclausuramento na linguagem, Gadamer argumenta que a linguagem nos dá um mundo, ela não nos encerra nesse mundo⁸”. (HEKMAN, 2003, p. 187).

Além disso, Gadamer defendeu, ao instituir um modelo de ontologia que é articulado linguisticamente, uma ênfase ontológica do “estar em algum lugar”, inserido em algum horizonte, de modo que “não há compreensão sem ontologia”. Estes aspectos distanciariam a hermenêutica filosófica dos “nihilismos pós-modernos”. (HEKMAN, 2003, p. 189). O apego de Gadamer à ontologia não o isenta, por outro lado, de receber críticas feministas, se pensamos a conceitualização da sua ontologia como herança da tradição filosófica masculina.

A noção de epistemologia feminista é a potencialização da crítica às pretensões de fundação de um conhecimento totalmente objetivo, na medida em que ela é a “tentativa de compreender as formas como os interesses afetam as nossas evidências e afetam mais as nossas restrições racionais, de modo mais geral⁹”. (STEUP, 2024). A epistemologia feminista está, nesse sentido, metodologicamente próxima das discussões sobre a decolonialidade do pensamento filosófico, visto que o conhecimento, atrelado historicamente a um único modelo de racionalidade, é pretensamente tomado como universal. Uma vez questionada a “neutralidade científica”, é imprescindível a contextualização das particularidades do sujeito que produz e reproduz o conhecimento. Por isso, “o conceito central da epistemologia feminista é o de conhecimento situado: conhecimento que reflete as perspectivas particulares de quem conhece. Filósofas feministas exploram como o gênero situa os sujeitos cognoscentes¹⁰”. (ANDERSON, 2020).

Os exemplos que ilustram a hierarquização dos saberes são os conhecimentos produzidos por outras culturas “não-ocidentais”, como as diversas organizações sociais indígenas e o pensamento “afrodiaspórico”, que são submetidos a uma falsa dicotomia entre inferioridade e superioridade epistêmicas, na qual, obviamente, tudo o que não é oriundo do referencial ocidental (europeu ou estadunidense), não possuiria nenhum valor epistêmico. Na instituição de qualquer modelo epistemológico é, portanto, preciso que se tenha em conta que

⁷ A predileção é justificada, em parte, pelos exageros do construtivismo social dos “feminismos pós-modernos” que, ao postularem que a natureza é também um “construto social”, subjugam as mulheres, mesmo que despreziosamente, às mesmas determinações de gênero e às mesmas “representações e *performances* do feminino”. Por consequência, o gênero torna-se algo intrínseco à individualidade, algo a ser reivindicado como identidade, e não é mais entendido como opressão social, como defendido pelo feminismo de segunda onda, diretamente influenciado por Simone de Beauvoir. Não haveria mais, no contexto dos feminismos “pós-modernos” um ponto de partida ontológico para as reivindicações políticas das mulheres. (Cf. HEKMAN, 2003, p. 186): “[...] Gadamerian hermeneutics is more compatible with many feminist goals than is its recent ally, postmodernism”.

⁸ (Cf. HEKMAN, 2003, p. 187): “While the postmoderns emphasize our enclosure in language, Gadamer argues that language gives us a world, it does not enclose us in that world”.

⁹ (Cf. STEUP, 2024): “[...] attempt to understand how our degrees of confidence are rationally constrained by our evidence, and much recent work in feminist epistemology is an attempt to understand the ways in which interests affect our evidence, and affect our rational constraints more generally”.

¹⁰ (ANDERSON, 2020): “The central concept of feminist epistemology is of situated knowledge: knowledge that reflects the particular perspectives of the knower. Feminist philosophers explore how gender situates knowing subjects”.

Gadamer e as mulheres: a epistemologia feminista como *praxis* hermenêutica

LINDENMEYER, L. L.

A perspectiva de uma pessoa modela e define limites sobre como um indivíduo particularmente situado pode conhecer, pelo menos, por intermédio de suas próprias conquistas. O que faz considerarmos que as instituições de produção de conhecimento dominadas por um grupo particular podem ser influenciadas pela perspectiva desse grupo, sem que essa perspectiva seja reconhecida. (MARIM; CASTRO, 2023, p. 6).

Assim, não é possível realizar a transposição conceitual de um determinado conjunto epistêmico para a explicação de fenômenos que são instituídos em contextos totalmente diversos daqueles nos quais se estabeleceu a racionalidade hegemônica. A questão da epistemologia feminista não é diretamente, como consideram Marim e Castro (2023, p.6) a dos “epistemicídios” que acompanham todo “processo colonizador”.

O apagamento histórico e o silenciamento intelectual das mulheres preservam algumas distinções em relação às questões levantadas na tematização do decolonialismo. Apesar de eles serem igualmente reflexos históricos de violências naturalizadas e institucionalizadas por sistemas que privilegiaram por séculos e ainda privilegiam indivíduos, neste caso, homens em detrimento de mulheres, elas têm a sua existência biológica e intelectual subjugada de modo intrínseco a um sistema cultural compartilhado. Nesse sistema, a subjugação ocorre por meio da associação simbólica de determinados valores e “capacidades” a cada sujeito, conforme o seu corpo sexuado.

Nessa dinâmica de socialização, a racionalidade, a intelectualidade foram definidas, durante muito tempo, como características “masculinas” e foram assimiladas à tradição filosófica. Evidentemente, Gadamer não caracteriza a materialidade contextual, em nível de uma demarcação social ou de gênero, do “sujeito hermenêutico” que está inserido nas diversas dinâmicas compreensivas e no conflito com a tradição que o aliena. Ainda assim, é preciso questionar as supostas “neutralidades” do sujeito que constitui o conhecimento, seja ele situado em nível epistemológico ou ontológico, a fim de sempre ter em vista que “também a suposta generalidade e neutralidade é contextual”. (SÄTTLER, 2019, p. 2).

É razoável, portanto, o postulado gadameriano de uma *praxis* interpretativa, aplicada à situação hermenêutica das mulheres, de que “é preciso prestar contas de nossa pré-conceptualidade para o nosso filosofar, na medida em que procuramos esclarecer a implicação dos termos conceituais com os quais a filosofia lida”. (GADAMER, 2012, p. 100). Com isso, preservá-amos os aspectos da facticidade existencial das mulheres dos efeitos terminológicos condicionantes da tradição, do mesmo modo que explicitaríamos a falácia da imparcialidade filosófica, ou seja, “[...] a compreensão de um acontecimento ou objecto nunca pode ser objectiva no sentido cartesiano, uma vez que não existe um ponto de vista neutro a partir do qual possamos conduzir uma investigação¹¹”. (HOFFMANN, 2003, p. 91). O campo compreensivo deve sempre implicar uma orientação não determinada, uma abertura de possibilidades interpretativas. Afinal, não faz sentido, em nível compreensível e dialógico, “confinar-se na ingenuidade e nos limites tranquilizadores de uma tradição fechada sobre si mesma”. (GADAMER, 2003, p. 18).

Soma-se a isso a concepção de que não há um conjunto sistemático de técnicas e preceitos que possam ser utilizados como suporte para a garantia de uma compreensão “adequada” de um objeto ou acontecimento hermenêutico. A postura compreensiva hermenêutica, ao estar sempre consciente da historicidade, deslegitima a suposta correspondência entre as noções de objetividade

¹¹ (Cf. HOFFMANN, 2003, p. 91): “[...] understanding of an event or object can never be objective in the Cartesian sense, since there is no neutral vantage point from which we might conduct an inquiry”.

e de neutralidade, na medida em que “A retórica da objetividade e da neutralidade mascara uma agenda de poder e dominação da qual Gadamer, que viveu a era nazi na Alemanha, tem plena consciência¹²”. (HOFFMANN, 2003, p. 88). Quando falamos de uma *praxis* hermenêutica pautada pela consciência histórica, as dinâmicas de interpretação não são unicamente individuais, como algum tipo de conclusão pessoal sobre algum conteúdo dado. O que acontece é que aquele que interpreta é imediatamente alçado à tradição. Também por isso, “A interpretação, tal como hoje a entendemos, se aplica não apenas aos textos e à tradição oral, mas a tudo o que nos é transmitido pela história”. (GADAMER, 2003, p. 19).

É POSSÍVEL UMA LEITURA FEMINISTA DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER?

Se por um lado encontrarmos elementos que predisõem a hermenêutica de Gadamer a uma transposição prática de seus conceitos, por outro essa transposição poderia parecer problemática para uma efetiva aplicação política de sua terminologia. Isso porque antes de efetuar a revisão conceitual de seu pensamento a fim de encontrar algum tipo de posicionamento político¹³, mesmo que não ostensivo, sobre as “grandes questões das mulheres”, é preciso lembrar do “seu silêncio sobre questões de agitação política e mudança político-social durante a segunda metade do século XX¹⁴”. (CODE, 2003, p. 3). Do mesmo modo, a interlocução entre hermenêutica filosófica e as definições gerais de uma epistemologia especificamente feminista pressupõe os seus aspectos dialógicos, ou seja, a indissociável relação entre as “práticas interpretativas” e a sua consciência histórica. (CODE, 2003, p. 4).

A hermenêutica filosófica seria, assim, um modelo compreensivo antagônico aos métodos interpretativos que apelam para a “autoridade” da tradição e, portanto, replicável nas críticas a qualquer tipo de epistemologia hegemônica. Ao pressupor o diálogo como um de seus elementos compreensivos basilares, Gadamer, por um lado, utiliza um termo da tradição que não é neutro, já que a concepção dos modelos de hermenêutica predecessores associavam o diálogo e a sua implícita postura de “receptividade” a uma “característica feminina”, ou seja, o diálogo foi correlacionado “estereotipadamente ao feminino pelos hermeneutas românticos e, em particular, por Schleiermacher¹⁵”. (WRIGHT, 2003, p. 41-42).

¹² (Cf. HOFFMANN, 2003, p. 88): “The rhetoric of objectivity and neutrality masks an agenda of power and domination that Gadamer, who lived through the Nazi era of Germany, is acutely aware of”.

¹³ Sobre os posicionamentos políticos de Gadamer, é interessante também pontuar que mesmo no famoso debate entre Gadamer e Habermas, onde os tópicos discutidos eram adjacentes ao feminismo e às revoluções sociais, nenhuma das pautas de interesse feminista foi considerada. Como assinala Hekman (2003, p. 183): “As questões que definiram esse debate estavam diretamente relacionadas com preocupações feministas: a relação entre a análise da linguagem e a revolução social e política. No entanto, o debate ocorreu inteiramente fora da órbita da análise feminista”. (Cf. HEKMAN, 2003, p. 183): “The issues defining that debate were directly related to feminist concerns: the relationship between language analysis and social and political revolution. Yet the debate took place entirely outside the orbit of feminist analysis”.

¹⁴ (Cf. CODE, 2003, p. 3): “[...] his silence on matters of political ferment and social-political change during the latter half of the twentieth century”.

¹⁵ (Cf. WRIGHT, 2003, p. 41-42): “[...] stereotypically with the feminine by romantic hermeneuticists and in particular by Schleiermacher”.

Por outro lado, Gadamer, de certo modo, atualiza o sentido compreensivo do conceito de diálogo ao defini-lo como uma dinâmica intrinsecamente dialética e composta pelos “momentos” da pergunta e da resposta. Aquele que participa de um diálogo, se adequadamente aberto à compreensibilidade dialógica, pode falar e envolver-se em todos os momentos atribuídos ao horizonte compreensivo que aí se institui. Desse modo, haveria “A ampliação da compreensibilidade hermenêutica para uma ética do discurso”. (GRONDIN, 1999, p. 222). Essa ética hermenêutica é sustentada pela proposição interpretativa na qual “Faz parte de toda verdadeira conversação o atender realmente ao outro”. (GADAMER, 1997, p. 561).

Só pode haver acontecimento dialógico, como um acordo compreensivo entre os participantes do diálogo, se houver horizontalidade, entendida como condições iguais de enunciação e como abertura para o que o outro tem a dizer, que nos remete à conhecida afirmação de Gadamer (1997, p. 559) de que “[...] a conversação autêntica não é nunca aquela que teríamos querido levar”. Nesse sentido, há uma indissociabilidade entre as dimensões dialética e ética, se partimos da “afirmação de que a própria dialética é ética, segue-se que toda discussão sobre a estrutura da argumentação dialética é também uma discussão sobre como conduzir a vida ética”¹⁶. (SULLIVAN, 1989, p. 121).

Além desses aspectos, a crítica hermenêutica ao paradigma epistemológico de orientação positivista amplia as fontes de conhecimento para além da dicotomia empírica da verdade/falsidade. Dicotomia que é concebida de modo a-histórico. O horizonte hermenêutico de compreensão, longe de implicar uma “compreensão metodizável” ou uma análise puramente proposicional, é indissociável da experiência vivida que é instituída como significação. A hermenêutica filosófica promoveria, assim, “um encontro com o Ser através da linguagem”. (PALMER, 1969, p. 52). Isso significa que o pressuposto dialógico de que o horizonte experiencial do sujeito que vivencia está envolvido em qualquer objeto hermenêutico passível de análise interpretativa. Com essa definição é preciso considerar, então, quem é esse sujeito? Qual é o seu horizonte experiencial? Quais são as suas experiências prévias, como são introjetados os seus preconceitos no seu horizonte compreensivo e como eles influenciam a sua “compreensão de mundo”?

As respostas a essas questões variam ostensivamente, se consideramos que mulheres e homens não compartilham do mesmo “horizonte dialógico” histórico, no que se refere ao “poder falar” imprescindível para a relação dialógica do “eu-tu” e que é um dos pressupostos da teoria geral da compreensão de Gadamer. Já sabemos, desde a análise sistemática de Beauvoir (2009) sobre o apagamento das mulheres, em *O Segundo Sexo*, que a pretensa natureza dialógica da alteridade, como proposto também por Levinas (1997), não é plenamente realizada na intersubjetividade mulher-homem.

Há uma desproporcionalidade fenomenológica ou uma alteridade incompleta, uma não-reciprocidade, nessa experiência interativa na medida em que o *alter-ego* “feminino” é sempre o outro absoluto para o homem. Enquanto isso, a racionalidade, mesmo que supostamente neutra, é, em verdade, um reflexo de “um *self* pensado como universal e livre de quaisquer contingências da diferença”¹⁷. (HOFFMANN, 2009, p. 90).

¹⁶ (Cf. SULLIVAN, 1989, p. 121): “[...] claim that dialectics itself is ethical, if follows that all discussion of the structure of dialectical argumentation is also a discussion of how to lead the ethical life”.

¹⁷ (Cf. HOFFMANN, 2003, p. 90): “[...] a self thought of as universal and free from any contingencies of difference”.

O ponto agravante da subjugação feminina em comparativo com outras opressões históricas, segundo Beauvoir¹⁸ e que nos auxilia a pensar o confronto teórico “feminista” com Gadamer, é o de que a consciência que a mulher tem de si é sempre condicionada ao horizonte experiencial e conceitual masculino. Na dialética intersubjetiva entre os sexos, a chamada “alteridade” é dissolvida em uma dinâmica de revisão masculina da “natureza feminina”. Nesse contexto, a perspectiva existencial da mulher é socializada conforme certas atribuições que cerceiam a sua autonomia.

A própria linguagem, reivindicada por Gadamer (1997, p. 566) como elementar para a sua proposta hermenêutica, sendo ela o “*medium* universal em que se realiza a própria compreensão”, é também contaminada pela dinâmica de subjugação feminina, uma vez que “a primazia que Gadamer atribui à linguagem não reconhece que a linguagem é uma ferramenta usada para depreciar e assimilar o feminino¹⁹”. (HOFFMANN, 2003, p. 85). E Gadamer (1997, p. 567) esteve realmente ciente da relação simbiótica entre linguagem e tradição ao ponderar que “o fato de que a essência da tradição se caracterize por sua linguisticidade não carece de consequências hermenêuticas”.

Se pensamos esses aspectos pela ótica da fusão de horizontes implícita na dinâmica dialógica compreensiva no seu modo de ser, é como se a indissociabilidade entre historicidade e compreensão, pensada por Gadamer como parte da crítica à noção de objetividade positivista e que aqui considero como também necessária para a instituição de uma epistemologia feminista, tivesse que ser ainda mais radicalizada, a fim de se reconhecer os dispêndios da alienação histórica das mulheres. Portanto, se há uma pertinência prática e conceitual da teoria da interpretação gadameriana para as teorias feministas, ela está diretamente associada a “[...] uma sensibilidade à situação histórica e cultural dos que procuram conhecimento e o poder crítico para desafiar tendências reducionistas universalizantes nos cânones tradicionais de pensamento²⁰”. (HOFFMANN, 2003, p. 82).

Qualquer revisão do cânone, tal como proposto pelas epistemologias feministas, depende da abertura dialógica para a postulação de novas ontologias que abarquem as diferenças existenciais dos “sujeitos hermenêuticos”. E a diferença é justamente um pressuposto filosófico na caracterização gadameriana do diálogo. O esforço interpretativo da tradição que é necessário mesmo para uma epistemologia, e aqui considero que isso é válido especialmente para as de orientação feminista, precisa trazer à tona as relações de poder e as suas consequências históricas no papel social do indivíduo que interpreta. A hermenêutica filosófica de Gadamer, apesar de estabelecer os pressupostos, ou os modelos estruturais, como condições de possibilidade da compreensão, esses modelos são forjados na abertura dialética para os diversos acontecimentos dialógicos de novos saberes. É, portanto, elementar que todas e todos “possam falar” e externalizar as suas perspectivas conceituais assimiladas às suas próprias vivências.

¹⁸ Beauvoir (2009, p. 101) recorre a Hegel, uma das principais influências de Gadamer, para defender a ideia de que mesmo com a dialética da alteridade entre senhor e escravo, a demarcação das diferenças entre o senhor e o escravo pressupõe a dinâmica em que, “[...] o escravo toma consciência de si próprio contra o senhor, o proletariado sempre sentiu sua condição na revolta, voltando dessa maneira ao essencial, constituindo uma ameaça para seus exploradores”. Em Hegel (1996, p. 126), “Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para fora de si. Isso tem dupla significação: primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência. Segundo, com isso ela supressumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro”.

¹⁹ (Cf. HOFFMANN, 2003, p. 84): “the primacy Gadamer assigns to language fails to recognize that language is a tool used to denigrate and assimilate the feminine”.

²⁰ (Cf. HOFFMANN, 2003, p. 82): “[...] a sensitivity to the historical and cultural situatedness of knowledge seekers, and the critical power to challenge reductive universalizing tendencies in traditional canons of thought”.

O “querer ouvir o outro” deixa de ser uma “característica feminina” ou um sinal de “fraqueza” para tornar-se um modo compreensivo indispensável para a instituição filosófica do conhecimento. Gadamer subverte, mesmo sem fazer qualquer “recorte feminista”, as definições das chamadas “virtudes intelectuais mais valiosas para alcançar o conhecimento confiável²¹”. (ALCOFF, 2003, p. 233). Essas classificações sexistas das capacidades dos indivíduos são as mesmas que “justificaram” a exclusão das mulheres dos espaços de produção e reprodução do conhecimento. E endossaram, do mesmo modo, o preconceito com aquelas poucas que frequentaram esses espaços.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A atualização do horizonte compreensivo da tradição filosófica nos permite reconhecer as disparidades entre mulheres e homens no que se refere à instituição do cânone filosófico. Pensar a epistemologia feminista pela perspectiva da hermenêutica filosófica, nos permite pensá-la no horizonte histórico-filosófico de subjugação feminina, que foi, por vezes, ostensivamente defendido, como nas obras de Aristóteles, Schopenhauer, Nietzsche e afins, por vezes é “despretensioso”, sem a intenção de presumir a inferioridade intelectual das mulheres. O ponto é que se Gadamer não defendeu subjetivamente em sua obra a inferiorização das mulheres, pela perspectiva histórica da tradição que é a sua interlocutora e que fornece o aparato conceitual que é a base (mesmo que não condicionante) de seu pensamento, não há uma completa despretensão.

Compreender a epistemologia feminista, aqui entendida a partir da definição geral de uma modalidade de estruturação e produção do conhecimento que considere a perspectiva histórica e intelectual das mulheres, como um objeto especificamente hermenêutico, é considerá-la como a constante contextualização da subjugação das mulheres. E isso é válido tanto para o resgate de autoras “ofuscadas” por seus interlocutores homens, quanto para o confronto analítico com as proposições filosóficas dos autores consagrados pela tradição. É preciso considerarmos as epistemologias feministas como uma “tarefa hermenêutica” que possibilite a explicitação do que está em questão quando falamos da compreensão histórica do cânone filosófico.

Evidentemente que, ao propor a assimilação conceitual da hermenêutica filosófica às epistemologias feministas, não se quer defender que as mulheres não sejam capazes de “autotutela” filosófica ou não estejam intelectualmente aptas a determinarem os diferentes usos dos conceitos que são forjados nas suas lutas políticas por reconhecimento. Tampouco se pretende, ao atualizar os seus modelos estruturais da compreensão para os interesses feministas, atribuir algum tipo de aclamação política ao próprio Gadamer frente ao silenciamento histórico das mulheres. Os resultados dessa intersecção entre a teoria da interpretação de Gadamer e as formulações das epistemologias feministas indicam a primazia de se constituir uma consciência hermenêutica profundamente ciente de sua própria historicidade.

Nos casos em que buscamos o confronto teórico direto com autores homens e consagrados, e este artigo se insere nessa seara, há também a tentativa de se atualizar as suas proposições filosóficas para o horizonte compreensivo de problemas atuais e negligenciados pelo

²¹ (Cf. ALCOFF, 2003, p. 233): “[...] intellectual virtues most valuable for achieving reliable knowledge”.

cânone. Os intentos críticos das epistemologias feministas visam a submeter constantemente os conceitos da tradição ao escrutínio das perspectivas que foram ofuscadas nos processos de “canonização” intelectual dos autores. Instituir uma epistemologia feminista é resgatar a experiência hermenêutica das mulheres na interpretação de sua própria historicidade e na criação de novos paradigmas de racionalidade e, mesmo, de novas ontologias.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Elizabeth, "Feminist Epistemology and Philosophy of Science", *In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/feminism-epistemology/>>.

ALCOFF, Linda Martín. “Gadamer’s Feminist Epistemology”. *In: CODE, Lorraine (Editor). Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 2003.

BEAUVOIR, S. **O segundo sexo**. Trad. Sérgio Milliet. 2ª ed. Edição digital. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

CODE, Lorraine. Introduction: “Why Feminists Do Not Read Gadamer?” *In: CODE, Lorraine (Editor). Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 2003.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. Trad. Marco Antônio Casanova. 2ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. Trad. Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método II**. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

HEGEL, G. W. **Fenomenologia do espírito**. Parte I. Trad. Paulo Meneses. 2ª ed. Petrópolis: Vozes 1992.

Gadamer e as mulheres: a epistemologia feminista como *praxis* hermenêutica
LINDENMEYER, L. L.

HEKMAN, Susan. “The Ontology of Change: Gadamer and Feminism”. In: CODE, Lorraine (Editor). **Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer**. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 2003.

HOFFMANN, Susan-Judith. “Gadamer’s Philosophical Hermeneutics and Feminist Projects”. In: CODE, Lorraine (Editor). **Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer**. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 2003.

LÉVINAS, E. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1997.

MARIM, Caroline; CASTRO, Suzana de. “A epistemologia à nu”. **PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP**. Macapá, v.16, n.1, 2023. p.1-3. Disponível em: <<https://periodicos.unifap.br/index.php/pracs/article/view/7541>> Acesso em 05 dez. 2023.

MARTON, Scarlet. **Nietzsche e as mulheres: figuras, imagens e tipos femininos**. Edição digital. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1979.

RAGO, Margareth. “Epistemologia feminista, gênero e história”. In: Pedro, Joana; Grossi, Miriam (orgs.)- **Masculino, feminino, plural**. Florianópolis: Ed.Mulheres,1998.

SATTLER, Janyne. **Epistemologia feminista**. Texto para leitura prévia. 2019. 1-20 p. Disponível em: <<https://ppgd.ufsc.br/files/2019/05/Epistemologia-Feminista-texto-para-leitura-pr%C3%A9via.pdf>> Acesso em 20 jan. 2024.

SCHIEBINGER, Londa. **O feminismo mudou a ciência?** Trad. Raul Fiker. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

STEUP, Matthias and Ram Neta, “Epistemology”, In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), forthcoming URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/epistemology/>>.

SULLIVAN, R. R. **Political Hermeneutics: The early thinking of Hans-Georg Gadamer**. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1989.

WRIGHT, Kathleen Roberts. “(En)gendering Dialogue Between Gadamer’s Hermeneutics and Feminist Thought”. In: CODE, Lorraine (Editor). **Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer**. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 2003.

SILJA FREUDENBERGER: UMA APROXIMAÇÃO POLÍTICO-EPISTEMOLÓGICA ENTRE A FILOSOFIA DE GADAMER E PERSPECTIVAS FEMINISTAS

[Silja Freudenberg: an epistemological-political approach between Gadamer's philosophy and feminist perspectives]

Luana Goulart

s.luanagoulart@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9737-1638>

Possui bacharelado e licenciatura plena em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Doutoranda em Filosofia pela Albert-Ludwigs-Universität Freiburg e em Sociologia pela Universidade Estadual do Ceará. É especialista em Políticas Públicas do Cuidado com perspectiva de gênero e em Epistemologias do Sul pela CLACSO.

DOI: [10.25244/tf.v16i2.5925](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.5925)

Recebido em: 1 de março de 2024. Aprovado em: 25 de setembro de 2024

Caicó, ano 16, n. 2, 2023, p. 173-193
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v16i2.5925](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.5925)
Dossiê Gadamer



**Silja Freudenberger: uma aproximação político-epistemológica
entre a filosofia de Gadamer e perspectivas feministas**
GOULART, L.

Resumo: Em *The Hermeneutic Conversation as Epistemological Model* (FREUDENBERGER, 2003), Silja Freudenberger indica semelhanças entre a hermenêutica gadameriana e a epistemologia feminista anglo-saxã. No escrito em questão, parece cabível atribuir à autora, com efeito, a hipótese de que as abordagens de ambas revelam paralelos cuja observação adequada é instrumental para a compreensão da recepção – em larga medida negativa – da primeira no seio da literatura filosófica desenvolvida em alinhamento à segunda. Sob a suposição da vigência dessa hipótese como diretriz chave do desenvolvimento do texto de Freudenberger, este esforço é dedicado à tarefa de reconstruir e analisar criticamente o percurso argumentativo nele trilhado pela autora. A motivação para que se leve a cabo esta tarefa é, em primeiro lugar, a visibilização da solidez de uma posição surpreendentemente minoritária em certa região da literatura filosófica feminista – a saber, aquela segundo a qual não há incompatibilidade necessária entre pensamento feminista e as diretrizes centrais da hermenêutica de Gadamer; e, adicionalmente, a exposição de certas observações de cunho histórico e contextual que explicam, até certo ponto, o estatuto minoritário dessa posição.

Palavras-chave: Hermenêutica. Feminismo. Epistemologia. Política. Hans-Georg Gadamer. Silja Freudenberger

Abstract: In *The Hermeneutic Conversation as Epistemological Model* (FREUDENBERGER, 2003), Silja Freudenberger indicates similarities between Gadamerian hermeneutics and Anglo-Saxon feminist epistemology. In this text, it seems appropriate to attribute to the author the hypothesis that the approaches of both streams of thought display parallels that should be observed for understanding the – largely negative – reception of the first within the philosophical literature developed in alignment with the second. Under the assumption that this hypothesis is a key guideline for the development of Freudenberger's text, this effort is dedicated to reconstructing and critically analysing the argumentative path followed by the author. The motivation for carrying out this task is, first, making the solidity of a surprisingly marginal position in a certain region of feminist philosophical literature visible – namely, that according to which there is no necessary incompatibility between feminist thought and the guidelines central to Gadamer's hermeneutics; and, additionally, presenting certain remarks of historical and contextual nature that explain, to a certain extent, the marginal status of this position.

Keywords: Hermeneutics. Feminism. Epistemology. Politics. Hans-Georg Gadamer. Silja Freudenberger

**Silja Freudenberger: uma aproximação político-epistemológica
entre a filosofia de Gadamer e perspectivas feministas**
GOULART, L.

1 INTRODUÇÃO

A relação entre hermenêutica e pensamento feminista já foi abordada por diferentes filósofas. A coletânea de 2003 *Feminist interpretations of Hans-Georg Gadamer*, editada por Lorraine Code, é, ainda hoje, uma das principais contribuições para o tema. Nela, constam quinze artigos de diferentes e importantes autoras que buscam relacionar de forma direta propostas feministas à hermenêutica gadameriana. A partir dessa obra de referência, percebe-se que a relação entre a hermenêutica e as propostas e análises feministas é particularmente tensa. Por um lado, parece haver um traço comum entre o pensamento desenvolvido por Gadamer e muitas feministas¹ no tocante ao papel central desempenhado em ambos por suas respectivas e ferrenhas críticas a princípios fundamentais da filosofia positivista, particularmente os de natureza *epistemológica*, como ideais de neutralidade ou universalidade do conhecimento científico. Por outro lado, não obstante, o próprio Gadamer não dirigiu seus esforços hermenêuticos a questões especificamente concernentes às mulheres², silenciando notoriamente sobre o tema em manifestações públicas, acadêmicas ou de outra natureza. Ademais, o forte acento dado à *tradição* e ao *preconceito*³ em sua hermenêutica acabam por fazê-la ser interpretada na literatura feminista, na maior parte das vezes, como, na melhor das hipóteses, incompatível com propostas, agendas e perspectivas políticas feministas. Essas breves constatações já exemplificam a alegação de que a possibilidade de aproximação entre o pensamento de Gadamer e as propostas e análises feministas por parte das pensadoras contemporâneas é repleta de conflitos e, no mais das vezes, encarada com atitudes que variam da desconfiança à rejeição explícita.

Essa atitude majoritária, contudo, não é uma unanimidade entre as feministas. Em seu artigo intitulado *The Hermeneutic Conversation as Epistemological Model* (FREUDENBERGER, 2003), traduzido para o inglês por Melanie Richter-Bernberg e publicado na mesma coletânea mencionada, Silja Freudenberger indica semelhanças entre a hermenêutica gadameriana e a epistemologia feminista anglo-saxã. No escrito em questão, parece cabível atribuir à autora, com efeito, a hipótese de que as abordagens de ambas revelam paralelos cuja observação adequada é instrumental para a compreensão da recepção – em larga medida negativa – da primeira no seio da literatura filosófica desenvolvida em alinhamento à segunda. Sob a suposição da vigência dessa hipótese como diretriz chave do desenvolvimento do texto de Freudenberger, este esforço é dedicado à tarefa de

1 Ver, por exemplo, PAPPAS e COWLING, 2003 ou ALCOFF, 1996.

2 Lorraine Code fala sobre isso no artigo que serve de introdução à coletânea mencionada, que se chama *Why Feminists Do Not Read Gadamer* (CODE, 2003). Lá ela também menciona como a dedicação de Gadamer à tradição filosófica Ocidental, bem como sua erudição no tema, o fazem figurar, à primeira vista, como um filósofo conservador, representativo de um pensamento Ocidental patriarcal. Todavia, uma análise mais cautelosa dos seus escritos sugeriria que grande parte de sua dedicação a essa tradição se dá na forma de críticas, rupturas e transformações radicais da e com a mesma. Por este viés, Gadamer poderia ser tomado como uma interlocução interessante para as feministas que também realizam um trabalho de crítica à Filosofia Ocidental. Já Robin Schott, em seu artigo *Gender, Nazism, and Hermeneutics* (SCHOTT, 2003), aborda a relação entre a linguagem, tal como descrita por Gadamer, e o silêncio do filósofo no que diz respeito tanto à situação das mulheres na Alemanha, como sobre o nazismo – o que, para ela, é um argumento forte para a incompatibilidade da hermenêutica gadameriana com propostas feministas. Susan-Judith Hoffman, por sua vez, lembra, em seu artigo *Gadamer's Philosophical Hermeneutics and Feminist Projects* (HOFFMAN, 2003), que Gadamer não entende o filósofo como alguém em posição de propor, na qualidade de filósofo, soluções para os problemas políticos e sociais.

3 Em GANDER, 2015, preconceito aparece também como *pressuposições*: “The crucial point in Gadamer’s approach is revealed by noticing how even when the text is present in the shape of an intended meaningful whole – it is always embedded in presuppositions preceding it and external to it, which remain largely implicit in the text itself. Thus the written always has a prehistory.”

**Silja Freudenberger: uma aproximação político-epistemológica
entre a filosofia de Gadamer e perspectivas feministas**
GOULART, L.

reconstruir e analisar criticamente o percurso argumentativo nele trilhado pela autora. A motivação para que se leve a cabo esta tarefa é, em primeiro lugar, a visibilização da solidez de uma posição surpreendentemente minoritária em certa região da literatura filosófica feminista – a saber, aquela segundo a qual não há incompatibilidade necessária entre pensamento feminista e as diretrizes centrais da hermenêutica de Gadamer; e, adicionalmente, a exposição de certas observações de cunho histórico e contextual que explicam, até certo ponto, o estatuto minoritário dessa posição.

2 EPISTEMOLOGIA VS. HERMENÊUTICA, HERMENÊUTICA VS. FEMINISMO: CONDIÇÕES E CIRCUNSTÂNCIAS HISTÓRICAS DA CONSTRUÇÃO DESSAS OPOSIÇÕES NA LITERATURA FEMINISTA

É importante notar, de saída, que a proposta da autora no artigo sob escrutínio *não* é a de formular argumentos novos ou próprios que mostrem haver certo grau ou natureza de compatibilidade entre feminismo e hermenêutica; trata-se, antes, de embasar uma reflexão sobre a relação entre feminismo e hermenêutica sobre a identificação inicial de certos *tópicos* abordados por ambos que, ainda que muitas vezes tratados, no âmbito de cada uma destas vertentes de pensamento, a partir de premissas, metodologias e objetivos respectivamente diferentes, frequentemente são semelhantes o suficiente para se prestarem ao papel de *loci* de evidenciação não apenas da mútua relevância das contribuições de uma para as pretensões da outra, mas também de certa – ao menos potencial – *complementaridade*, por assim dizer, entre suas propostas. Freudenberger, portanto, pretende indicar que já haveria, na obra de Gadamer e em textos da literatura feminista abordada, conceitos, teses e argumentos que coincidem ou se aproximam no sentido indicado.

Freudenberger inicia seu texto de forma a explicitar o que pode ser entendido como um contexto histórico-filosófico em que a discussão a respeito da relação entre feminismo e Gadamer se desenvolve (FREUDENBERGER 2003, p. 259 – 262). Uma das questões contextuais abordadas em particular, que diz respeito a certas circunscrições linguísticas, geográficas e históricas da literatura filosófica feminista, bem como à formação das pensadoras que se dispuseram a abordar o tema da hermenêutica segundo essa perspectiva, é digna de menção. De uma maneira muito geral, Freudenberger parece indicar que, devido ao fato de a recepção do pensamento de Gadamer no seio da literatura feminista ter se dado sobretudo nos esforços de pensadoras alinhadas à epistemologia anglo-saxã – de orientação assim chamada “analítica” –, podem estar em vigor nessa recepção, de saída, certas expectativas que tendem a caracterizar (a) a *epistemologia* como estando em um lugar oposto ao da *hermenêutica*; e, como um desdobramento disso, (b) a própria *hermenêutica* como algo oposto ou incompatível com qualquer forma de *feminismo*.

No caso da primeira oposição, pode-se dizer que o próprio desenvolvimento da filosofia de Gadamer aparenta, sob certa ótica, embasá-la. Ao atribuir um certo *modus operandi* – i.e. *preconceitos*, expressos como certas diretrizes metodológicas e certas premissas de base – à epistemologia que empresta a esta disciplina traços inevitavelmente afinados a um positivismo de raiz iluminista, Gadamer se coloca de forma muito crítica e reticente, quando não abertamente contrária às pretensões do que entende ser a epistemologia de sua época, bem como da de seus predecessores. Um dos pontos nevrálgicos da relação entre a epistemologia e a hermenêutica, por

**Silja Freudenberger: uma aproximação político-epistemológica
entre a filosofia de Gadamer e perspectivas feministas**
GOULART, L.

exemplo, se deixaria manifestar na diferença de primazia com que elementos-chave do léxico conceitual que estas compartilham são abordados em cada uma. Em particular, ainda que ambas se detenham na consideração da relação entre *compreensão* e *conhecimento*, a epistemologia fá-lo-ia em nome de não apenas descrever, mas também *prescrever* as condições, circunstâncias e propriedades que caracterizariam o *segundo*, enquanto a hermenêutica, no que visa a empreender tão somente a *descrição* da dinâmica da *primeira*, inevitavelmente tematizaria o segundo como um seu correlato indissociável. Em outra formulação: a epistemologia consideraria a *compreensão* como e meramente na medida em que é condição para o *conhecimento* – seu objeto de atenção primaz e cujas ‘virtudes’ ela prescreveria de antemão –, de tal modo que a ocorrência do conhecimento em geral implicaria a ocorrência de algum grau ou tipo de compreensão, mas o inverso não seria válido, i.e. compreensão nem sempre implicaria conhecimento de qualquer tipo ou grau; ao passo que, na hermenêutica, a atenção primaz ao fenômeno da *compreensão* poria em evidência a estrutura *circular* em que conhecimento e compreensão sempre seriam condições suficientes para a ocorrência de algum grau ou tipo um do outro. Dessa forma, pode-se argumentar que, de uma perspectiva gadameriana, a epistemologia sempre tenderia a escamotear o princípio hermenêutico básico de que não há compreensão que se dê na ausência do estabelecimento de algum tipo de conhecimento – o que alimentaria, assim, quixotescos ideais exemplificados na tradição de um conhecimento científico neutro, objetivo e válido de forma absolutamente independente de quaisquer particularidades, em especial aquelas concernentes a *quem* eventualmente conhece.

Quanto à segunda das oposições, ela emergiria a partir do estabelecimento da primeira na medida em que o pensamento feminista se deixa descrever como marcado de maneira fundamental por uma atitude *epistemologicamente* propositiva. Se (i) hermenêutica e epistemologia são incompatíveis; e (ii) parte fundamental do que caracteriza pensamento feminista *consiste* em epistemologia; então parece que se segue, no mínimo, que hermenêutica e feminismo são tão incompatíveis quão fundamentalmente o fazer epistemologia condiciona o exercício do segundo. Isso serve como uma reconstrução instrumental das oposições fundamentais (a) e (b), que o texto de Freudenberger, à sua maneira, põe em evidência e em xeque.

2.1 Feminismo vs. Hermenêutica, primeira raiz: Feminismo, epistemologia e a fragilidade histórica e interpretativa das oposições fundamentais (a) e (b)

A atitude de Freudenberger diante do cenário recém-descrito é, antes de qualquer expressão de juízos próprios a ele concernentes, trazer à tona de forma suficientemente escrupulosa seu lastro na literatura filosófica relevante para sua construção. O trabalho de Dilthey, autor crucial da tradição hermenêutica alemã, serve como um de seus pontos de partida. Segundo Freudenberger, no contexto de sua obra, as Ciências Naturais seriam aquelas cuja forma de lida com seus objetos se daria como *conhecimento*, enquanto às Ciências Humanas (*Geisteswissenschaften*, ‘ciências do espírito’ em uma tentativa de tradução mais literal) caberia a *compreensão* do que abordam. A pensadora alega que foi Heidegger, a partir de sua apropriação da fenomenologia de Husserl, quem levou o conceito de compreensão legado pela tradição hermenêutica para além das bases metodológicas testemunhadas em autores como Dilthey, aproximando-o de uma perspectiva *existencial*. Gadamer, aluno de Heidegger, por sua vez, declararia de forma explícita a estreita relação entre compreensão e *ontologia*, sublinhando que a noção de *interpretação*, por condicionar de forma incontornável a própria noção de *Ser*, estaria no centro da filosofia (FREUDENBERGER, 2003, p. 260 – 261).

**Silja Freudenberger: uma aproximação político-epistemológica
entre a filosofia de Gadamer e perspectivas feministas**
GOULART, L.

É relativamente evidente que essa abordagem da noção de compreensão não pode ser compatibilizada com certos conceitos de conhecimento à base de certas doutrinas filosóficas tradicionais. Segundo Freudenberger, a compreensão (*understanding*) não se deixa expressar, em particular, em função da noção de *conhecimento proposicional* (FREUDENBERGER, 2003, p. 261). Mas, ora, argumenta a autora, precisamente o fato de não se deixar exprimir em função desse tipo de conhecimento consistiria em um dos pontos de aproximação entre abordagens *feministas* da epistemologia e a hermenêutica. Notoriamente, algumas epistemólogas feministas têm dedicado seus esforços precisamente à expansão de questões ligadas à possibilidade e justificação do mero conhecimento proposicional (cf. CODE, 1992, p.140; ALCOFF, 1996; e NYE 1991; em particular, suas críticas a uma redução do conhecimento em geral ao conhecimento proposicional). Além disso, muitas delas também são grandes críticas e rejeitam os métodos e os ideais da ciência moderna ortodoxa como o caminho direto para o conhecimento – proposicional ou de outra natureza (cf. CODE, 1993; DALMYIA e ALCOFF, 1993; ALCOFF e POTTER, 1993). É importante destacar que Freudenberger identifica neste ponto de similitude uma aproximação entre a epistemologia e a hermenêutica precisamente *via feminismo*, o que, de um só golpe, sugere a fragilidade de ambas as oposições fundamentais (a) e (b) descritas na seção anterior. Desse modo, Freudenberger já deixa entrever também como a epistemologia criticada por Gadamer não é – no mínimo, não é mais – em muitos aspectos, correspondente ao atual estado da arte no âmbito dessa disciplina⁴; e como parte dessa mudança se deve a contribuições feministas.⁵

2.2 Feminismo vs. Hermenêutica, segunda raiz: A (ir)relevância da tensa relação entre feminismo e tradição para a questão

Por outro lado, o forte acento de Gadamer na *tradição* também motiva diagnósticos de uma suposta distância intransponível entre a sua hermenêutica e qualquer feminismo. De fato, principalmente quando tomados a partir das discussões na literatura filosófica europeia e estadunidense, os feminismos ficaram caracterizados pela sua luta para criticar, transformar, se afastar e até mesmo combater a tradição.

Após constatar a vigência desse tipo de abordagem interpretativa no âmbito considerado do pensamento feminista, Freudenberger, lançando mão da mesma metodologia de escrúpulo histórico empregada no caso anterior, a põe a teste. Seu ponto de partida é, desta vez, a identificação de quatro diretrizes compartilhadas pela hermenêutica e pela epistemologia feminista, indicadas ainda na introdução de seu artigo sob análise. São elas: 1) A demanda por um reconhecimento verdadeiro e não paternalista (*nonpatronizing*) dos outros e suas visões. Uma pessoa não deve ser sujeita aos padrões da outra; 2) Um reconhecimento da situacionalidade fundamental das pessoas (situação histórica, cultural, social). Ligado a isso estaria a rejeição por uma posição ou visão

4 Freudenberger alega que a epistemologia criticada por Gadamer é aquela que tem como principal tarefa e interesse a investigação a respeito do acesso ao mundo exterior e a correspondência que pode haver ou não entre nossas ideias e os fatos desse mundo, buscando produzir metodologias para manter o tipo e o grau de objetividade e universalidade das Ciências Humanas o mais próximo possível do das Ciências Naturais. Esse tipo de tarefa ou questão epistemológica, segundo nos diz a autora, que seguiria e estaria limitada ao um programa neo-kantiano, já não seria a principal ou quiçá a tarefa própria da epistemologia nos dias de hoje (FREUDENBERGER, 2003, p. 260).

5 Como exemplos, a autora menciona: HARDING, 1991; HARAWAY, 1991; e HARTSOCK, 1983.

**Silja Freudenberger: uma aproximação político-epistemológica
entre a filosofia de Gadamer e perspectivas feministas**
GOULART, L.

totalizante e externa, também chamada de “visão de Deus” (*God’s-eye view*), entendida como uma “visão de lugar nenhum” (*view from nowhere*); 3) Na percepção de que diferentes vozes e opiniões diversas não são concebidas como fraquezas. Na hermenêutica gadameriana, diferentes vozes podem ser vistas como leituras igualmente válidas de um mesmo “texto” e isso não seria fruto de arbitrariedades. Destaque-se que Freudenberger nos diz que “conhecimentos situacionais” (*situated knowledges*) são, necessariamente, não em uníssono; 4) A ênfase sobre a importância dos preconceitos, opiniões, crenças e interesses que cada um traz consigo no processo de compreensão (FREUDENBERGER, 2003, p. 261 – 262).

Para realizar a tarefa mencionada, munida da observação dessas diretrizes compartilhadas, Freudenberger anuncia que vai se dedicar especialmente à análise da tensão que existe entre, de um lado, a demanda metodológica pela abertura e, de outro, a limitação necessária que ocorre nessa abertura devido ao caráter de *situacionalidade*, ou melhor, às situações específicas de cada pessoa – uma tensão que, segundo a autora, é também comum ao pensamento de Gadamer e ao pensamento feminista. Freudenberger assim anuncia um objetivo ulterior de seu artigo, muito relevante para os presentes propósitos, a saber: mostrar como o pensamento de Gadamer pode contribuir – a despeito de eventuais intenções do próprio Gadamer – para o projeto de uma *epistemologia feminista* (FREUDENBERGER, 2003, p. 260).

3 O DIÁLOGO E A ESTRUTURA DE PERGUNTA E RESPOSTA

Na seção *The Structure of the Hermeneutic Conversation and the Preeminence of the Question*, Freudenberger aborda a noção de conversação e a dialética da pergunta/questão e resposta na hermenêutica gadameriana (FREUDENBERGER, 2003, p. 262 – 264). Nesse movimento, pretendemos agora explicitar, a autora visibiliza importantes aberturas para comunicações frutíferas entre esta linha de pensamento e certas demandas e princípios caros ao pensamento feminista.

Seja na leitura de textos ou mesmo na lida com obras de arte, por exemplo, as noções de *compreensão* e de *comunicação* em Gadamer são sempre desenvolvidas tendo como base o modelo de uma *conversação*. Em tais conversações, o texto ou a obra de arte são tomados como um Outro que se encontra em um diálogo com quem está lendo ou vivenciando a lida com a arte. Nesse sentido, se faz necessária uma abertura para esse Outro, na qual se inaugura o espaço para ele *dizer* algo. Essa participação do Outro no processo de compreensão é marcada, ademais, pela possibilidade efetiva de ser *verdadeiro* o que esse Outro diz. Como o que o Outro diz pode ser bem diferente daquilo que aquele que lê, por exemplo, acredita ou defende ser verdade, segue-se que, de saída, está também aberta a possibilidade para uma discordância ou falta de consenso entre essas duas posições. Como o que o Outro diz pode ser verdadeiro, é preciso que os preconceitos que acompanham o movimento de compreensão do que diz do Outro sejam colocados em evidência para que seja possível, para ambas as partes, uma lida efetiva com um eventual “conflito” entre, de um lado, o que o dizer do Outro coloca como verdadeiro; e, de outro, aquilo que os preconceitos que condicionam a compreensão desse dizer no âmbito do diálogo em questão parecem sustentar como verdadeiro.

**Silja Freudenberg: uma aproximação político-epistemológica
entre a filosofia de Gadamer e perspectivas feministas**
GOULART, L.

Esse questionamento das “verdades” sustentadas pelos preconceitos, isto é, pelos conceitos, juízos e crenças dos quais partimos quando nos encontramos em uma situação em que se inicia um novo processo de compreensão, é o que Freudenberg chama de “suspensão” dos juízos, julgamentos e preconceitos em seu texto (FREUDENBERGER, 2003, p. 263). Essa recusa ou renúncia inicial à adesão às “verdades” contidas nessas crenças, juízos e opiniões no momento da compreensão é o que Freudenberg identifica na hermenêutica gadameriana como tendo a estrutura lógica de um *questionamento*.

Num diálogo, e, por extensão, observa a autora, em qualquer vivência em geral que demande ou enseje *compreensão* – e portanto, *a fortiori*, também a formação de conceitos, juízos ou crenças –, a possibilidade sempre presente de se empreender *questionamentos* traz consigo a possibilidade de que estejamos errados e de que as coisas não sejam como supomos ou como acreditamos conhecer. Nem todas as manifestações do Outro num diálogo, contudo, podem ser compreendidas em conformidade com o formato de uma *resposta* para essas *questões*. Esse limite estabelecido pela natureza de cada questionamento pode ser entendido como o “horizonte da questão”: algumas manifestações dialógicas se deixam conformar a ele, podendo ser compreendidas como respostas possíveis, ao passo que outras parecem não se encaixar nos contornos formais e semânticos por ele determinados, carecendo, assim, de significância efetiva para “responder” a essas questões.

Freudenberg parece identificar na maneira como Gadamer entende a dinâmica de *questões* e *respostas* um ponto digno de nota e consideração cautelosa para o pensamento feminista, sobretudo no que diz respeito a dois aspectos:

(i) Primeiramente, parece que tal posicionamento implica que, quando ocorrem questões explícitas, elas determinam de antemão sobre os “lances” ulteriores no jogo dialógico em questão – e, por extensão, sobre ações ulteriores em geral nesse contexto – pelo menos dois tipos de condições limitativas: de um lado, aquelas que regulam as medidas em que esses lances logram funcionar como respostas a essas questões, e que, em particular, impõem sobre esses lances a demanda de que se lhes ofereçam *como* respostas; e de outro, limitações que determinam o que pode aparecer no espectro de respostas ou reações “adequadas” a esses lances, a depender das situações em que eles são feitos. Note-se, em particular, que o modo e a situação (contexto) em que as questões são realizadas interferem de forma direta no que pode ser considerado como uma resposta adequada para ela.

(ii) Além disso, é notável a dimensão antiautoritária que se manifesta na necessidade de uma escuta efetiva do outro, em que não podemos confiar que estejamos sempre certos e que nossos preconceitos, julgamentos e juízos estão sempre corretos quando lidamos com a alteridade. Nenhuma das duas partes em uma conversa tem privilégio sobre a verdade ou validade do que defende ou de suas crenças. Não há, na hermenêutica gadameriana, privilégio interpretativo *a priori* sobre qualquer texto, seja de seu autor ou emissor, de um lado, seja daquele que o lê ou recebe em uma conversa, de outro. Todos carregam preconceitos, juízos e julgamentos prévios que condicionam suas compreensões e na ausência de que compreensão nenhuma seria, com efeito, possível –o que implica que toda compreensão é já e sempre particularmente situada. Destaque-se ainda que, frequentemente, ao analisarmos um texto ou durante a troca com colegas engajados em diálogos filosóficos, espera-se que, antes de tudo, busquemos “erros lógicos”, ou dito de forma mais geral, as “fraquezas” do que foi dito pelo Outro. A hermenêutica gadameriana nos descreve outra abordagem filosófica, uma que vai em um caminho oposto ao de buscar as falhas e fraquezas do argumento ou da posição do Outro em uma *conversação*. Como não há privilégio interpretativo *a priori* na hermenêutica segundo Gadamer, e como sempre há a possibilidade das coisas não serem

**Silja Freudenberger: uma aproximação político-epistemológica
entre a filosofia de Gadamer e perspectivas feministas**
GOULART, L.

da forma como se espera, defende ou acredita, isto é, como o Outro pode sempre aprimorar nosso conhecimento a partir de seus dizeres, a forma como a conversação se desenvolve se encontra alinhada a uma perspectiva muito mais *colaborativa*. Quando partimos do princípio que o Outro pode sempre estar certo no que diz, o que ele diz possui efetivamente o poder de alterar nosso comportamento e modo de ser no mundo, e a posição que caracteriza uma conversação efetiva é, por conseguinte, aquela de buscar compreender o que diz esse outro a partir de uma postura fundamentalmente respeitosa, buscando interpretar o que é dito sempre da maneira mais forte e bem sustentada possível. Vale frisar que essa postura não deve ser confundida com o que comumente se ensina como “caridade” ou “princípio da caridade”, forte candidato a colapsar com o tipo de paternalismo rejeitado pela hermenêutica segundo o princípio (1) identificado por Freudenberger e destacado aqui na seção 2.2. Assim é porque, na hermenêutica de Gadamer, não se trata de relevar ou compensar o que entendemos como aparentes faltas do discurso do Outro atribuindo-lhe significados que julgamos virtuosos de antemão com base em nossos próprios conceitos, juízos e crenças prévias e por razões que não decorrem da fala do Outro; mas, antes, de sempre interpretar a fala do outro a partir, em primeiro lugar, da suposição de que se trata de uma manifestação que tem o potencial de, *em seus próprios termos*, aprimorar nossa compreensão e nosso conhecimento; e, em segundo, de um esforço ativo para interpretá-la de modo a concretizar esse potencial.⁶ Além disso, é preciso destacar que tal postura se aproxima em muito de críticas feministas ao “método adversarial” de diálogo, tão presente na história da filosofia.⁷ Em oposição a esse “método adversarial”, a hermenêutica gadameriana descreve uma relação de *reciprocidade* nas conversações. No processo de compreensão, haveria uma interação entre participantes, sejam eles textos, pessoas, obras de arte, etc. Mesmo no caso da interação na conversação com textos, por exemplo, o que ocorre é a interação entre o dito nele e a interpretação daquele que o lê, na qual não há um lado passivo e outro ativo, nem um objeto e um sujeito que o investiga, mas dois participantes efetivos de uma conversação. Como consequência da adoção do modelo de conversação hermenêutica, teríamos, desse modo, uma demanda ética e epistemológica pelo respeito e pela *abertura* (FREUDENBERGER, 2003, p. 264).

3.1 Alteridade como parte da compreensão: a abertura para o outro

Freudenberger abre uma nova seção em seu artigo, intitulada *Openness to Otherness*, precisamente a fim de aprofundar a discussão sobre a abertura. Nela, a autora explica que a alteridade, na hermenêutica gadameriana, é algo a ser mantido e não superado. Nas palavras da própria: “Nesse caso, o outro não deve estar sujeito aos nossos próprios padrões; a diferença do outro não é algo a ser uniformizado, mas mantido.”(FREUDENBERGER, 2003, p. 264-265)⁸. A compreensão envolveria, assim, uma lida direta com alteridade, o que significa dizer que a compreensão, bem como a conversação que possibilita a compreensão, dependem de uma relação direta com a *diferença* que marca a “outridade” do Outro. Tal relação direta, patentemente, depende

6 Sobre o princípio de caridade, cf. o prólogo a *Sic et non*, de Pedro Abelardo (ABELARDO, 1976); o Cap. 13 (*On the Very Idea of a Conceptual Scheme*) de DAVIDSON, 1984; QUINE, 1960, p. 59 f.

7 Freudenberger menciona MOULTON, 1983, p. 149 como um exemplo de crítica feminista ao “método adversarial”.

8 Tradução livre. No inglês, lê-se: “In this, the other is not to be subject to one’s own standards; the other’s differentness is not to be leveled but maintained.”

**Silja Freudenberger: uma aproximação político-epistemológica
entre a filosofia de Gadamer e perspectivas feministas**
GOULART, L.

de haver *abertura* para esse outro, cuja diferença, por sua vez, não deve e nem pode ser considerada como um empecilho para a compreensão, pois ela é a condição segundo a qual e o próprio meio no qual a compreensão ocorre.

Ao mesmo tempo, deve ser observado que a ocorrência dessa abertura não deveria depender do emprego de qualquer grau de violência no “como” algo é dito, isto é, do uso de agressividade, força ou o volume particularmente intensos no dizer – recursos que poderiam ser usados para, por exemplo, quebrar a “barreira” da surdez da arrogância impeditiva da compreensão o outro. O papel fundamental do *respeito* como condição de possibilidade da lida efetiva com a alteridade segundo o modelo conversacional hermenêutico, portanto, não se deixa subestimar; o que leva Freudenberger a chamar a atenção para o fato de que Gadamer, independentemente de suas intenções, soa como um teórico antiautoritário.

Precisamente nesses aspectos e condições concernentes às noções hermenêuticas de conversação, compreensão e lida com o outro, já se deixa entrever, portanto, uma dimensão *política* no pensamento gadameriano. Ainda que Gadamer não utilize o termo “política” (ou terminologia suficientemente aparentada) em suas descrições, esses aspectos envolvem certas maneiras de se relacionar com o outro, característica importante e fundamental quando pensamos a organização social e as relações de poder envolvidas nela. Em particular, a lida com o outro a partir da pressuposição de que há aqueles que, independente da conversação, já “sabem” ou “conhecem” previamente, não funciona para que ocorra uma efetiva compreensão segundo a hermenêutica de Gadamer. Precisamente por essa razão, o modelo conversacional hermenêutico não valida a relação de autoridade entre, de um lado, quem sabe e pode determinar como as coisas devem ser, e, de outro, quem não sabe e deve obedecer – uma estrutura bastante conhecida e que remete a certas construções e organizações como aquelas, já tão conhecidas na história da filosofia, que dividem as pessoas e organizam a sociedade e as funções sociais entre quem se encontra na “menoridade” e deve ser “tutorado”, e os “maiores”, que podem ser “tutores”. Como é possível perceber, a hermenêutica gadameriana propõe uma lida respeitosa e antiautoritária, uma escuta cuidadosa, e uma lida com a alteridade que não se fundamenta sobre e nem sustenta, no que concerne a essas características, alguma forma de assimetria de poder. Evidentemente que a transformação na forma como o poder se distribui socialmente implica transformações e adaptações também em diferentes outros aspectos políticos – donde se depreende uma relevância política abrangente, e não apenas restrita aos tópicos direta e explicitamente abordados em texto por Gadamer, para as propostas centrais de sua hermenêutica filosófica.

Freudenberger enfatiza, ademais, alguns dos elementos descritos acima na conversação segundo a perspectiva hermenêutica que podem ser apontados como muito semelhantes àqueles presentes em abordagens feministas, como é o caso da *escuta cuidadosa* (*carefully listen*). De fato, a autora observa ainda que a possibilidade de reconhecer que as crenças iniciais em uma conversação podem ser inapropriadas e que o outro pode, na verdade, estar correto, pode fazer muita diferença quando se está falando de questões e posturas não apenas ligadas a injustiças sociais de gênero, mas também de raça e de classe, por exemplo (FREUDENBERGER, 2003, p. 266).

À guisa de conclusão da análise desta seção do artigo de Freudenberger, cabe uma observação metodológica de natureza geral. É importante destacar que uma abordagem hermenêutica que sustenta posições antiautoritárias pode ser exatamente aquilo que sustenta a própria “extrapolação” ou o “ir além” de um texto com respeito a seu autor. Em uma formulação breve: é uma diretriz básica do pensamento hermenêutico de Gadamer que, uma vez expresso/tornado público, o texto de um participante numa dinâmica conversacional se autonomiza semântica e, *a fortiori*, também ontologicamente tanto de seu autor quanto de suas

**Silja Freudenberger: uma aproximação político-epistemológica
entre a filosofia de Gadamer e perspectivas feministas**
GOULART, L.

intenções *privadas*, i.e. que não se deixam exprimir publicamente como condições que compõem ou circunstanciam o texto em questão. Quando Gadamer, na esteira dessa ideia, diz que um autor não é intérprete privilegiado de sua obra, por exemplo, tal postura antiautoritária, mais uma vez, se manifesta, na medida em que implica que não há salvaguarda para um espaço de autoridade interpretativa que esteja, por princípio, a salvo do escrutínio e do poder de influência do Outro em uma dinâmica conversacional. Este caso específico exemplifica que considerações políticas pertinentes ao texto de Gadamer – que, reconheça-se, não aparecem ali sob este signo direta ou explicitamente – podem vir a se manifestar, independentemente das interpretações ou intenções do próprio Gadamer concernentes a seu texto, em interpretações outras desse mesmo texto – como a de Freudenberger, por exemplo – sem, em princípio, qualquer perda de grau de pertinência ou autoridade. É importante destacar isso, pois uma abordagem hermenêutica propriamente gadameriana bloqueia o expediente argumentativo de refutar ou desautorizar uma interpretação, como a de Freudenberger, simplesmente pelo argumento de que Gadamer, supostamente, não “tinha em mente” ou que ele não “quis dizer” isso ou aquilo sobre política. Ou seja, é interessante notar como Gadamer, ao desfazer certos privilégios interpretativos, oferece uma base sólida para descartar argumentos que, comumente, são utilizados para refutar perspectivas feministas ou antirracistas que algumas leituras e interpretações – inclusive de sua própria obra – podem oferecer.

4 HERMENÊUTICA, FEMINISMO E PENSAMENTO ANTIAUTORITÁRIO

Dito isso, seguiremos agora analisando de forma mais atenta os desdobramentos e caracterizações do caráter antiautoritário que se encontra na hermenêutica gadameriana segundo Freudenberger. A autora se dedica a investigar de forma mais detalhada o papel dos *preconceitos* e sua relação com a *autoridade* e a *tradição* no processo de compreensão na seção *The Role of Prejudices*. Ali, Freudenberger analisa mais de perto a tensão que ela reconhece haver entre a abertura para o outro e os preconceitos que cada pessoa inevitavelmente traz consigo e que, muitas vezes, são opostos ou contrários ao que o outro nos diz (FREUDENBERGER, 2003, p. 266 – 270).

Para muitos, quando Gadamer fala sobre a “reabilitação fundamental” de preconceitos, da autoridade e da tradição, o que parece ser enfatizado é o caráter *conservador* de seu pensamento. Se a hermenêutica filosófica, como já foi dito, foi desenvolvida a partir do acento na historicidade, no contexto e nas situações, como pode ser que a mesma filosofia esteja também propondo uma “reabilitação” desses conceitos? Em primeiro lugar, é preciso notar que os preconceitos, a autoridade e a tradição estão relacionados, seja de forma direta ou indireta, com as mais diferentes filosofias, desde a antiguidade até nossos dias. A partir de certas dessas abordagens, é bem verdade, a tradição, assim como a autoridade e o preconceito, foram vistos como grandes empecilhos para a busca do conhecimento verdadeiro; frequentemente, com efeito, como condições suficientes para a impossibilidade da obtenção de conhecimento. Algumas doutrinas filosóficas amplamente influentes, como, por exemplo, o método científico de Descartes ou a fenomenologia transcendental de Husserl, por exemplo, falam mesmo sobre a necessidade de “suspender” os preconceitos para que eles não contaminem o conhecimento verdadeiro, isto é, para que eles não impeçam o acesso à verdade. Nesse sentido, a “reabilitação” desses elementos na hermenêutica gadameriana pode gerar certa confusão, pois pode ser interpretada a partir da ideia precipitada de

Silja Freudenberg: uma aproximação político-epistemológica
entre a filosofia de Gadamer e perspectivas feministas
GOULART, L.

que Gadamer daria uma espécie de valor *positivo* à tradição e à autoridade normativa/prescritiva de seus conteúdos a partir de uma correspondente *valorização* arbitrária dos preconceitos que a compõem.

Contudo, alguns elementos da hermenêutica gadameriana parecem inviabilizar tal abordagem interpretativa. Em primeiro lugar, é preciso lembrar que a hermenêutica não se propõe uma metodologia e não propõe regras ou normas que devem ser seguidas para que o conhecimento ocorra; a hermenêutica gadameriana não é uma filosofia prescritiva, como já dito anteriormente, mas uma *descrição* de como efetivamente se dá a compreensão. Nesse sentido, na descrição hermenêutica, a “reabilitação” parece soar mais como uma maneira de tratar de tais temas na filosofia a partir de uma descrição atenta da participação que eles efetivamente têm no processo de compreensão – ao invés de simplesmente declará-los como tendo *a priori* esse ou aquele papel ou valor no processo de compreensão ou de conhecimento. Ou seja, a “reabilitação” parece mais com um reconhecimento da participação multifacetada dessas noções nos fenômenos sobre os quais o esforço filosófico de Gadamer – e certamente não apenas o dele – se debruça. Desse modo, Gadamer reconhece *que e como* a tradição, a autoridade e os preconceitos *participam* da compreensão – e não o faz de forma valorativa, mas tão somente descritiva de seu funcionamento como condições da ocorrência de compreensão. No processo de compreensão, há o espaço para a manifestação e a lida direta com preconceitos, preconceitos estes formados pela, na e com a tradição, e que podem ocupar um suposto lugar de autoridade, por exemplo. Todavia, perceber e lidar com o preconceito, a tradição e autoridade, reconhecendo, em particular, sua relevância para a possibilidade de haver tais coisas como compreensão e conhecimento, não é o mesmo que defender que os preconceitos e regiões da tradição particulares em jogo em cada caso específico de dinâmica conversacional e interpretativa devam, por princípio, sempre se manter em seus lugares prévios de valor e autoridade; e muito menos pode se confundir com ou se reduzir a uma valorização dos mesmos. “Reabilitar”, nesse contexto, portanto, é reconhecer a presença e a relevância de algo para certo fenômeno de interesse com base em uma sua descrição atenta, a despeito de esse algo ser em geral relegado de saída, por força de influências ideológicas hegemônicas sobre o *status quo*, a determinado valor de forma prévia à sua consideração efetiva. Esse reconhecimento é precisamente uma das bases fundamentais para que seja possível criticar e pensar criteriosamente como é possível transformar esse *status quo*.

Em consonância com essas observações, Freudenberg recorda que o conceito de preconceito, tal como abordado por Gadamer, constitui a possibilidade de lidarmos com as coisas, uma vez que não é possível simplesmente “encontrá-las” no mundo a partir de “lugar nenhum”(FREUDENBERGER, 2003, p. 266). Ou seja, ela salienta que nosso encontro com as coisas no mundo, e nossa interpretação e compreensão das mesmas, sempre ocorre de forma histórica, sociocultural e biograficamente determinada, pelo menos em parte, pelos nossos preconceitos e expectativas. Tais preconceitos e expectativas formam o que Gadamer chama de nosso “horizonte”. Entretanto, esses preconceitos e expectativas podem ser sempre revisados e transformados, e isso, dito no vocabulário gadameriano, significa que nosso “horizonte” sempre pode ser respectivamente alterado. Portanto, é preciso primeiro reconhecer que, na compreensão, não é possível evitar que estejamos sempre condicionados por um “horizonte” específico em que nos encontramos inseridos. Esse reconhecimento implica que a nossa visão se dá sempre a partir

**Silja Freudenberger: uma aproximação político-epistemológica
entre a filosofia de Gadamer e perspectivas feministas**
GOULART, L.

de um “ângulo” específico, isto é, sempre a partir de um “horizonte”, o que significa dizer que não há visão do “nada” ou do “absoluto”; o que temos são sempre perspectivas.⁹

Freudenberger alega ainda que há um outro motivo pelo qual a noção de preconceito pode parecer controversa. Trata-se do seguinte questionamento: se o que se quer designar são crenças resultantes ou inauguradoras da “situacionalidade” ou do posicionamento, por que elas devem ser chamadas de preconceitos (*prejudices*)? Aqui, a autora insere a distinção gadameriana entre preconceitos justificáveis, que são aqueles que permitem que uma pessoa efetivamente compreenda, e os preconceitos não justificáveis ou injustificáveis, que são aqueles que causam uma falta de ou que atrapalham a compreensão. A hermenêutica filosófica de Gadamer, contudo, não permite uma distinção em princípio ou *a priori* entre esses dois tipos de preconceitos – pois, como observa Freudenberger, eles são tomados como dois lados de uma mesma moeda. Ora, sugere a autora, essa ideia de impossibilidade de distinção *a priori* também apareceria em teorias feministas do conhecimento que se baseiam no “programa forte” (*strong program*) da sociologia do conhecimento. Um exemplo é a filosofia de Sandra Harding, que aponta para “interpretações simétricas” (*symmetrical interpretations*) tanto das ciências (*science*) “boas” (*good*) quanto das “más” (*bad*), sublinhando que essa é uma questão que remete à identificação das causas sociais das crenças “boas” e não simplesmente das crenças sociais “más” (HARDING, 1994, p. 266, *apud* FREUDENBERGER, 2003, p. 267). Freudenberger argumenta que, em um vocabulário gadameriano, seria possível dizer que Harding aponta com essa formulação para a existência de preconceitos por meio dos quais se compreende, e não apenas reconhecendo a existência de preconceitos que atrapalham ou impedem a compreensão.

Persiste, no entanto, a seguinte questão: se existem preconceitos que não apenas fazem parte, mas efetivamente contribuem para a compreensão, como distingui-los daqueles que, inversamente, atrapalham a compreensão? Há algum critério para identificar qual é qual? Segundo Freudenberger, infelizmente Gadamer não responderia a essa questão de forma direta, mas apenas com algumas poucas e vagas referências à “tradição” e à “autoridade” nela lastreada. Entretanto, para a autora, esse seria um ponto que tenderia a motivar a rejeição feminista em pauta à hermenêutica filosófica, já que a “tradição” e a “autoridade”, entendidas em certos contextos, implicaram – e ainda implicam – uma série de restrições no espaço social, político e imaginário disponível para mulheres. A própria Freudenberger nos diz explicitamente que ela mesma não se sente muito “confortável” com a ideia de reabilitar essas noções (FREUDENBERGER, 2003, p. 268). Todavia, a autora reconhece que, mesmo de um ponto de vista feminista, não se pode simplesmente excluir e condenar a “tradição” e a “autoridade”; entre outras razões, porque essa exclusão radical e sem especificidade, mesmo que proposta com boas intenções, pode levar, por exemplo, a uma exclusão de tradições de conhecimentos e saberes constituídos, praticados e guardados por mulheres, como já nos apontaram algumas feministas.¹⁰ Tradição e autoridade não precisam, necessariamente, ser aquelas representativas do patriarcado; cabe, portanto, indagar, como propõe Freudenberger, acerca de quais tradição e autoridade se está falando antes de simplesmente rejeitar *a priori* qualquer possibilidade de relação frutífera com as mesmas.

Além disso, Freudenberger observa pertinentemente que, para Gadamer, excluir e nos “limpar” de toda a tradição poderia ser entendido como uma tarefa utópica ou ideal; pois como seria possível garantir que alguém finito, já e sempre histórica e socialmente localizado, estaria

9 A maneira como Gadamer aborda a noção de “horizonte”, a partir do que foi aqui descrito, se assemelha bastante, segundo Freudenberger, com o que Donna Haraway, chamou de “situacionalidade” (*situatedness*) em HARAWAY, 1991 (FREUDENBERGER, 2003, p. 266).

10 Freudenberger cita (FREUDENBERGER, 2003, p. 268) como exemplo de feministas que já alertaram para esse ponto DALMIYA e ALCOFF, 1993.

**Silja Freudenberger: uma aproximação político-epistemológica
entre a filosofia de Gadamer e perspectivas feministas**
GOULART, L.

completa e totalmente ciente de todo e qualquer preconceito que tenha? Ainda que se queira estar consciente dos mesmos, parece que fica no campo da suposição e da hipostasia a garantia de que seria possível levar a cabo a tarefa de reconhecer e se libertar de todos os preconceitos. Dito nas palavras de Gadamer: “a dissolução de todas as amarras de poder deve ser o objetivo da consciência fundamentalmente emancipatória, o que significa que uma utopia anarquista deve ser seu guia final. No entanto, essa me parece ser uma consciência hermenêuticamente falsa”¹¹ (GADAMER, 1967, p. 250 *apud* FREUDENBERGER, 2003, p. 268).

Freudenberger não deixa de correlacionar sua reflexão sobre os preconceitos com o que disse anteriormente a respeito da abertura para o outro no processo de compreensão. Ocorreria o que ela chama de relação *dialética* entre os preconceitos e a abertura para o outro no processo de compreensão: ambos o compõem, e o equilíbrio entre eles deve levar em conta que a compreensão ocorre a partir da confirmação ou não de certas expectativas, geradas por preconceitos, ao mesmo tempo em que é possível identificar os preconceitos e revê-los à luz do que o outro nos diz. Para a ocorrência desse tipo de revisão, é preciso estar aberto para uma escuta efetiva do outro. A manifestação de preconceitos *qua* preconceitos numa dinâmica conversacional acontece quando há nestes estímulos para tal, providos, em geral, por falas do outro a cuja escuta se está aberto. De um ponto de vista feminista, esse ponto é de extrema importância, pois, como nos diz a autora, há questões práticas de relevância social que envolvem a ocorrência de tais estímulos. Para que houvesse uma maior e mais efetiva consciência dos preconceitos envolvidos na atividade científica, por exemplo, poderia constituir um grande incentivo que estímulos fossem viabilizados da forma mais sistemática possível. Freudenberger coloca que Sandra Harding nos propõe uma maneira de ensinar esses estímulos nesse sentido: aumentar o fluxo e a participação de pessoas de grupos sociais marginalizados nas pesquisas e investigações científicas – por meio de políticas públicas, por exemplo. Uma vez que a comunidade científica é tão dominada por homens brancos, muitos dos preconceitos que eles têm são compartilhados e acabam não se manifestando ou se tornando visíveis ou reconhecíveis para eles. Nessa medida, pessoas de grupos sociais marginalizados poderiam contribuir para a emergência dos mesmos (HARDING, 1994, p. 160; 1993, p. 57 *apud* FREUDENBERGER, 2003, p. 269).

5 COMO LIDAR COM INTERPRETAÇÕES QUE DIVERGEM?

No que pode ser entendido como um desdobramento da discussão sobre a abertura para uma alteridade efetiva, a seção seguinte do texto de Freudenberger, denominada *Divergent Interpretations*, aborda a relação entre a *situacionalidade* e a possibilidade de que, em dados momentos, as coisas sejam compreendidas de formas diferentes por diferentes culturas e pessoas (FREUDENBERGER, 2003, p. 270 – 271).

Como já foi dito, na hermenêutica gadameriana, não há um ponto de vista absoluto, total ou primaz. O que há é, antes, uma pluralidade sem qualquer espécie de ordenamento hierárquico *a*

¹¹ Tradução livre. No inglês, lê-se: “the dissolution of all constraints of power must be the goal of the fundamentally emancipatory consciousness, which means that an anarchistic utopia must be its final guide. Yet this seems to me to be a hermeneutically false consciousness”.

**Silja Freudenberger: uma aproximação político-epistemológica
entre a filosofia de Gadamer e perspectivas feministas**
GOULART, L.

priori de perspectivas distintas e já sempre parciais, muitas das quais podem ser verdadeiras. Vale aqui lembrar uma lição da fenomenologia de Husserl, em larga medida assimilada e expressa no pensamento hermenêutico de Gadamer, segundo a qual se percebe que, sempre que *olhamos*, fazemo-lo de um determinado *ângulo*. Esse ângulo pelo qual olhamos é, contudo, em princípio apenas um ângulo possível pelo qual a coisa olhada se deixa olhar – o que significa que em princípio sempre podem existir outros ângulos pelo qual se pode ver uma mesma coisa. Portanto, não se pode pensar que, por meio de apenas um olhar, é possível obter, de forma correta e completa, a informação necessária para uma descrição exaustiva do que é a coisa olhada. De fato, ainda que se tome por suposto que o que se esteja descrevendo a partir de um dado olhar a respeito de algo esteja certo, existem outros ângulos pelos quais se poderia olhar a coisa em questão e sem a contribuição dos quais não seria possível descrever certas coisas verdadeiras a respeito dela – de onde quer que se olhe e descreva algo, a completude não se deixa depreender jamais.

Ainda assim é possível perguntar, como propõe Freudenberger, como é possível que uma mesma coisa – mais concretamente, no caso em questão, uma mesma tradição, o mesmo mundo – esteja constantemente sendo compreendido de formas diferentes. Em analogia com a lição fenomenológica mencionada, o processo de compreensão pode ser tomado como algo sempre em aberto, sempre ulteriormente revisável, por um lado, e complementável, por outro. Uma vez que não é possível determinar se uma coisa foi vista por todos os ângulos possíveis – isto é, na analogia proposta: uma vez que a compreensão de algo é sempre historicamente determinada –, a compreensão é tomada como um processo sempre em construção, para o qual não haveria, nem de fato nem em princípio, nem sequer a possibilidade de uma conclusão final em que se arrematariam todos os ângulos possíveis. Como – para dizer o mínimo – não se pode contar com a validade em princípio da hipótese de um esgotamento da História, está sempre aberta a possibilidade de uma pessoa novamente se debruçar e observar uma mesma coisa e interpretá-la verdadeiramente de forma diferente, a partir de seu contexto e situação, isto é, a partir de um novo ângulo.

Neste contexto, é importante atentar ainda para uma segunda lição husserliana capital para a hermenêutica gadameriana, desta feita ligada à correlação intensional indissociável entre o *olhar* e o *olhado*. Numa formulação breve: não existem fatos ou coisas elas mesmas, que se dão ou existem na independência das perspectivas pelas quais se olham, se identificam e descrevem esses fatos e coisas no mundo. Trata-se, de fato, de um movimento de ‘*ontologização*’ da dimensão interpretativa, em que esta última é inscrita nos domínios do ser como um (ou talvez mesmo *o*) seu traço indelével; ou, o que seria igualmente adequado, ainda que inverso, de um movimento de ‘*hermeneutização*’ da dimensão ontológica. Substitui-se, em outras palavras, uma relação de hiato e subordinação ontológicos entre mundo e interpretação por uma de continuidade e interdependência.

Essa forma de abordar o mundo caracterizada pela assimilação hermenêutica das lições fenomenológicas mencionadas compartilha, em larga medida, características importantes com algumas posições feministas.¹² Por essa razão, contudo, assim como ocorre com esses feminismos,

12 Além de isso já se evidenciar, ao menos em certo grau, nos pontos de semelhança entre hermenêutica e feminismo apontados por Freudenberger e já mencionados aqui, a autora destaca ainda, na sequência do texto, o que segundo ela ocorreria na epistemologia feita por pensadoras feministas tais como HAYLES, 1995, HARAWAY, 1991: a saber, um meio-termo entre o construtivismo radical e o realismo metafísico. Nesse sentido, o trabalho de Haraway chama especial atenção, pois ela sugere o uso do termo “conversações” (*conversations*), para falar da relação entre o mundo e quem o compreende, assim como da relação entre sujeito e objeto. Seja pelo termo utilizado “conversações”, seja pelo significado que Haraway oferece para ele, a abordagem de Haraway, segundo Freudenberger, se aproximaria daquela que aparece em Gadamer, na medida em que, ambas concordam com o papel ativo do intérprete na determinação e construção dos significados, ao mesmo tempo em que não entendem o intérprete como um criador onipotente ou exclusivo dos mesmos (FREUDENBERGER, 2003, p. 276). Essa perspectiva quebra com a abordagem lógica do

**Silja Freudenberger: uma aproximação político-epistemológica
entre a filosofia de Gadamer e perspectivas feministas**
GOULART, L.

frequentemente surgem a partir dela questões disputadas ligadas a (supostas) consequências de seu (suposto) relativismo. Por um lado, essa postura “perspectivística” parece poder contribuir em muito, fazendo com que certas perspectivas, sobretudo defendidas ou descritas por pessoas de grupos marginalizados, possam ser consideradas como conhecimento e compreensão, desautorizando e rompendo com o monopólio e a autoridade que certos grupos sociais comumente se arrogam com relação ao que pode ser considerado como verdade e conhecimento. Por outro lado, pode parecer que essa mesma postura implicaria que perspectivas racistas ou sexistas, por exemplo, poderiam ou deveriam ser aceitas como, no mínimo, candidatas legítimas à verdade ou à validade.¹³ De fato, há um receio grande, particularmente entre pensadoras feministas, de que posições “perspectivísticas” que permitam uma variedade de interpretações possam ter como consequência uma completa arbitrariedade na coexistência de interpretações. O restante do texto de Freudenberger pode ser entendido como, no cerne, a construção de uma via de resposta a esse aparente impasse, que se revela elucidativa do potencial de contribuição da hermenêutica para o pensamento feminista.

5.1 Interpretações válidas e não válidas: legitimidade e critérios

Após uma série de comentários dedicada às questões da possibilidade de generalização do que chama de “modelo” conversacional hermenêutico para além de textos escritos e obras de arte rumo às interações epistêmicas no mundo humano em geral e da relevância particular do pensamento hermenêutico de Gadamer para a ciência e as concepções e reflexões filosóficas a seu respeito (FREUDENBERGER, 2003, p. 271 – 277), Freudenberger retoma a questão a respeito dos critérios possíveis para identificar e separar as interpretações válidas das não válidas, ou como ela mesma diz, as “bem sucedidas” das “mal sucedidas”, na última seção do artigo, que carrega o título *Understanding and Misunderstanding*. Para ela, essa questão é decisiva e central para pensar as contribuições da hermenêutica gadameriana para a epistemologia feminista, pois parece ser estritamente necessário a partir de uma perspectiva feminista que nem todas as interpretações estejam no mesmo nível, isto é, parece ser necessário que interpretações sexistas e racistas, por exemplo, não possam ser admitidas como válidas ou corretas (FREUDENBERGER, 2003, p. 277 – 281).

A pensadora alega de saída que a hermenêutica gadameriana não implica um total relativismo, em que toda interpretação seria em princípio tão boa quanto qualquer outra. Em defesa dessa alegação, ela frisa que há, na hermenêutica gadameriana, aquelas interpretações ditas *adequadas* e aquelas que são entendidas como *inadequadas*. A adequação da interpretação em moldes

“descobrimento” dos conhecimentos e da verdade. Não obstante, ela também não pode ser confundida ou reduzida à ideia de que os significados são exclusivamente construídos pelo intérprete. Aqui se encontra, precisamente o meio-termo entre o construtivismo radical e o realismo metafísico: nem o mundo ele mesmo fala e se revela para o intérprete que o “decodifica”, nem, por outro lado, ele poderia ser construído exclusivamente pelo intérprete. A ideia de uma “conversação” implica uma “co-produção” ou uma “co-participação” na determinação dos significados, pois a compreensão é pensada, em ambos os casos, a partir da ideia de um *diálogo* e não de um monólogo, seja ele feito por qualquer uma das duas partes.

¹³ Esse tipo de crítica é comum a diferentes textos feministas, e aparece, por exemplo, nos textos de FIUMARA, 2003 e FLEMING, 2003, publicados no mesmo volume CODE, 2003.

Silja Freudenberger: uma aproximação político-epistemológica
entre a filosofia de Gadamer e perspectivas feministas
GOULART, L.

hermenêuticos dependeria, segundo a autora, de três fatores especiais: a abertura para o outro, a consciência da sua situacionalidade e a *distância* hermeneuticamente significativa (FREUDENBERGER, 2003, p. 278). Ela descreve cada um desses fatores que funcionam como condições para a possibilidade de interpretação adequada, porém não sem indicar, para cada um, argumentos sugestivos de sua insuficiência para o exercício desse tipo de função.

A *distância*, nos diz a autora, especialmente a cronológica, teria um papel especial na diferenciação das interpretações na hermenêutica gadameriana, pois permitiria identificar e separar de forma mais evidente os preconceitos que participam de forma a contribuir com o processo de compreensão daqueles que o atrapalhariam, isto é, que compõem e ajudam a construir as más compreensões. A *distância* também ajudaria a perceber as condições por meio das quais uma certa visão ou perspectiva vem a ser, isto é, ela contribuiria para tornar mais evidente o acento histórico nas interpretações.

A importância da *distância* poderia ser ilustrada pelo exemplo de um momento hermenêutico ocorrendo, por exemplo, no encontro entre pessoas que falam línguas diferentes ou vivem em diferentes culturas, na medida em que, nesse tipo de encontro, poderiam se tornar manifestas as crenças e opiniões preexistentes em cada parte em virtude da sua justaposição em diálogo às crenças e opiniões (delas supostamente distantes em um primeiro momento) da outra parte. Cabe sublinhar, contudo, uma ressalva que Freudenberger faz ao falar sobre esse tipo de perspectiva a respeito da *distância*. Sob a suposição de que uma noção de *distância* como a recém-descrita faz parte do processo de compreensão segundo a hermenêutica, a compreensão descrita por Gadamer resultaria significativamente idealizada. Essa idealização se deixaria perceber quando imaginamos, por exemplo, colonizadores brancos do século dezanove e vinte refletindo sobre seus preconceitos e opiniões culturais preexistentes e os limites de sua validade – até que ponto e em que sentido a distância de fato favoreceu ou poderia ter favorecido esse tipo de evidênciação e abordagem crítica dos próprios posicionamentos prévios por parte dos colonizadores? Não obstante, Freudenberger observa que não é fácil determinar se a função crítica da *distância* se limitaria apenas a crítica a si mesmo (*self-critique*) na proposta hermenêutica de Gadamer. Se esse fosse o caso, ela só poderia acontecer quando o intérprete já praticasse a abertura para o outro e a consciência de seus próprios preconceitos; se não fosse, então a crítica não poderia ser feita sobre si mesmo, isto é, internamente, mas tão somente a partir de manifestações que viessem de fontes externas. Decidir esse tipo de questão demandaria, entende a autora, uma investigação mais profunda de se e como de fato é possível realizar as condições de abertura para o outro e de situacionalidade necessárias e suficientes para que a *distância* funcionasse tal como Gadamer, segundo a interpretação de Freudenberger, parece descrever (FREUDENBERGER, 2003, p. 278 – 279).

Quanto à abertura para o outro, a autora entende nas descrições de Gadamer a sugestão de que esta só poderia efetivamente ocorrer se a possibilidade de erro por parte do intérprete, em primeiro lugar, e não do outro, for admitida por esse primeiro de forma muito séria, buscando possíveis ocorrências de más compreensões primeiro sob a forma de erros que “eu” possa ter cometido, antes de buscar ou tentar apontar os erros do outro. Essa forma de se praticar a abertura para o outro, Freudenberger observa, que parece em princípio compatível com perspectivas feministas na filosofia, poderia contudo gerar complicações ligadas à necessidade de se reconhecer posições sexistas, por exemplo, como sendo legítimas. Ela não obstante indica, na sequência, que seria possível observar certos limites dentro dos quais a questão da “legitimidade” de tais posições poderia ser descartada de saída. Em particular, ela sublinha que posições racistas, classistas e sexistas se caracterizariam precisamente por não satisfazerem as mencionadas condições de abertura para o outro requeridas pela hermenêutica para o diálogo efetivo, e, portanto, não

**Silja Freudenberger: uma aproximação político-epistemológica
entre a filosofia de Gadamer e perspectivas feministas**
GOULART, L.

preencheriam os requisitos necessários para serem consideradas interpretações potencialmente válidas ou legítimas (FREUDENBERGER, 2003, p. 279).

É possível se perguntar ainda se o mero fato de certas posições, muitas delas defendidas por algumas feministas, se manterem “intransigentes” e rejeitarem de saída posições opostas, entendidas como racistas ou sexistas, por exemplo, não implicaria uma forma de não abertura para outro. Freudenberger nos responde a essa questão da seguinte maneira: em primeiro lugar, ela argumenta que haveria uma diferença entre a falta de abertura de posições racistas e sexistas de um lado, e a falta de abertura de quem não aceita essas posições, de outro. As feministas que não aceitam as posições racistas e sexistas agiriam em consequência de uma primeira falta de abertura dos racistas e sexistas, o que colocaria suas posições em uma espécie de “segunda ordem” de falta de abertura, justificável pela falta de abertura dos primeiros. Em segundo lugar, ela nos diz, há que se levar em consideração a aparente aceitabilidade ou até desejabilidade de processos de liberação (*liberating process*) por meio dos quais membros de grupos sociais marginalizados não são mais obrigados a assumir que membros de grupos sociais dominantes estejam por princípio certos em suas posições. Para Freudenberger, o último caso parece se justificar quando se leva em consideração que a disposição para procurar os erros em si mesmo poderia ser entendida, nessas situações, como mais um ato de subjugação. Para a autora, esse tipo de situação e de problemas resultantes nos mostram que em situações em que há uma diferença muito grande de poder no nível social e político, a demanda pela abertura ao outro pode envolver questões muito complexas. Com base nessas reflexões, ela questiona – de modo semelhante ao que faz no caso da distância – se a abertura para o outro é algo efetivamente realista ou se ela deveria ser entendida como um ideal pelo qual as pessoas devem se esforçar, já que sua realização efetiva poderia ser um sinal de estruturas relacionais não-hierárquicas (FREUDENBERGER, 2003, p. 280).

Finalmente, Freudenberger argumenta que a consciência de sua própria situacionalidade e de seus preconceitos, por sua vez, ainda que possa ser muito útil para avaliar a validade de interpretações, não deveria ser tomada como uma condição necessária para a compreensão ou como critério para a exclusão de opiniões que podem estar “objetivamente corretas”, mas eventualmente baseadas na ignorância de sua própria situacionalidade. Sobre este ponto, a autora alega que é difícil aceitar esse tipo de consciência quer como condição necessária, quer como condição suficiente para a realização da compreensão. A partir de uma perspectiva feminista, por exemplo, não poderia se tratar de uma condição suficiente, já que seria possível defender posições sexistas com convicção mesmo observando e tendo consciência de seus próprios preconceitos. Por outro lado, também não seria possível defender a consciência dos preconceitos como condição necessária para a ocorrência de compreensão, pois isso implicaria jogar fora uma grande parte dos desenvolvimentos da ciência moderna, uma vez que os cientistas que a produziram acreditavam falsamente que investigavam a natureza e a verdade nelas mesmas, independentemente de fatores, questões e situações históricas, sociais, culturais ou políticas (FREUDENBERGER, 2003, p. 280 – 281).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É interessante notar como, ao longo do artigo de Freudenberger, mas especialmente nas perguntas finais da autora, questões relativas ao modo de se compreender – ou seja, questões que podem ser tomadas como *epistemológicas* – são diretamente pensadas e ligadas de forma muito direta

**Silja Freudenberger: uma aproximação político-epistemológica
entre a filosofia de Gadamer e perspectivas feministas**
GOULART, L.

com a organização social e política. Se, por um lado, há na literatura – particularmente na literatura feminista – questões acerca de uma possível *apoliticidade* da hermenêutica gadameriana, as aproximações com a epistemologia feminista propostas no artigo de Freudenberger tornam evidente que a política está e se faz presente na hermenêutica gadameriana. Se já era difícil não identificar uma filosofia que enfatiza a situação e o contexto, isto é, situações histórica e socialmente determinadas, como tendo uma relação direta com a forma como a política se determina nessas situações, a leitura do artigo de Freudenberger deixa isso ainda mais inevitável ao aproximar a hermenêutica do feminismo.

Como exemplificado nas ressalvas e questionamentos de Freudenberger ao que ela própria identifica como condições sobre a adequação de interpretações segundo a hermenêutica filosófica, existem muitas situações que não parecem ter sido contempladas ou mesmo levadas em consideração na letra do texto de Gadamer. Isso, contudo, não significa dizer que *não seja possível* que as consideremos à sua luz. É assim, de fato, que Freudenberger finaliza seu artigo: nos dizendo como a epistemologia feminista deve tributo a Gadamer. Para ela, o modo como relações de poder e assimetrias podem ser sistematicamente teorizadas constitui a grande questão ainda a ser respondida de forma satisfatória pelo feminismo; mas Gadamer teria iniciado um movimento interessante nessa direção ao transformar a maneira com a qual se descreve e se lida efetivamente com o outro e com o saber a partir de seu *insight* fundamental sobre a dimensão hermenêutica em todo o conhecimento.

REFERÊNCIAS

ABELARDO, Pedro. *Sic et non*. A Critical Edition. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.

ALCOFF, Linda. “Poststructuralism and Cultural Feminism: The Identity Crisis in Feminist Theory”. In: **Signs** 13 (1988): 4–36.

ALCOFF, Linda. “Continental Epistemology”. In: SOSA, Ernest e DANCY, Jonathan. **A Companion to Epistemology**. Oxford: Blackwell, 1992.

ALCOFF, Linda. **Real Knowing**: New Versions of the Coherence Theory. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

ALCOFF, Linda; POTTER, Elizabeth. **Feminist Epistemologies**. New York: Routledge, 1993.

CODE, Lorraine. “Feminist Epistemology”. In: SOSA, Ernest e DANCY, Jonathan. **A Companion to Epistemology**. Oxford: Blackwell, 1992.

CODE, Lorraine. “Taking Subjectivity into Account”. In: ALCOFF, Linda; POTTER, Elizabeth. **Feminist Epistemologies**, New York: Routledge, 1993.

CODE, Lorraine. **Feminist Interpretations of Gadamer**. University Park: Pennsylvania State University Press, 2003.

Silja Freudenberger: uma aproximação político-epistemológica
entre a filosofia de Gadamer e perspectivas feministas
GOULART, L.

CODE, Lorraine. "Introduction: Why Feminists Do Not Read Gadamer". *In*: CODE, Lorraine. **Feminist Interpretations of Gadamer**. University Park: Pennsylvania State University Press, 2003.

CODE, Lorraine. "What is Natural About Epistemology Naturalized?". *In*: **American Philosophical Quarterly** 33 (1996): 1–22.

DALMIYA, Vrinda; ALCOFF, Linda. "Are 'Old Wives Tales' Justified?". *In*: ALCOFF, Linda; POTTER, Elizabeth. **Feminist Epistemologies**. New York: Routledge, 1993.

DAVIDSON, Donald. **Inquiries into Truth and Interpretation**. Oxford: Clarendon Press, 1984.

FIUMARA, Gemma. "The Development of Hermeneutic Prospects". *In*: CODE, Lorraine. **Feminist Interpretations of Gadamer**. University Park: Pennsylvania State University Press, 2003.

FLEMING, Marie. "Gadamer's Conversation Does the Other Have a Say?". *In*: CODE, Lorraine. **Feminist Interpretations of Gadamer**. University Park: Pennsylvania State University Press, 2003.

FREUDENBERGER, Silja. "The Hermeneutic Conversation as Epistemological Model". Trad. Melanie Richter-Bernberg. *In*: CODE, Lorraine. **Feminist Interpretations of Gadamer**. University Park: Pennsylvania State University Press, 2003.

GADAMER, Hans-Georg. "Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie". *In*: GADAMER, Hans-Georg. **Hermeneutik II: Wahrheit und Methode**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1943.

GADAMER, Hans-Georg. "Was ist Wahrheit?". *In*: GADAMER, Hans-Georg. **Hermeneutik II: Wahrheit und Methode**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1957.

GADAMER, Hans-Georg. "Rhetorik, Hermeneutik, und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode". *In*: **Hermeneutik II: Wahrheit und Methode**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1967.

GADAMER, Hans-Georg. "Klassische und philosophische Hermeneutik". *In*: GADAMER, Hans-Georg. **Hermeneutik II: Wahrheit und Methode**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1968.

GADAMER, Hans-Georg. "Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik". *In*: GADAMER, Hans-Georg. **Hermeneutik II: Wahrheit und Methode**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1985.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik**, 6th ed. (Gesammelte Werke, vol. 1). Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990.

Silja Freudenberger: uma aproximação político-epistemológica
entre a filosofia de Gadamer e perspectivas feministas
GOULART, L.

GANDER Hans-Helmuth. "Gadamer: the universality of hermeneutics". *In*: MALPAS, Jeff; GANDER, Hans-Helmuth. **The Routledge companion to hermeneutics**. New York City: Routledge, 2015.

HARAWAY, Donna. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *In*: **Feminist Studies** 14 (1988): 575–99.

HARAWAY, Donna. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *In*: HARAWAY, Donna. **Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature**. London: Free Association Books, 1991.

HARDING, Sandra. **Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives**. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

HARDING, Sandra. **Das Geschlecht des Wissens. Frauen denken die Wissenschaften neu**. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1994 [Trad. para o alemão de HARDING, Sandra. **Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives**. Ithaca: Cornell University Press, 1991.]

HARDING, Sandra. "Rethinking Standpoint Epistemology: 'What Is Strong Objectivity?'". *In*: ALCOFF, Linda; POTTER, Elizabeth. **Feminist Epistemologies**. New York: Routledge, 1993.

HARTSOCK, Nancy. **Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism**. Boston: Northeastern University Press, 1983.

HAYLES, Katherine. "Searching for Common Ground". *In*: SOULE, M; LEASE, G. **Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction**. Washington D.C.: Island Press, 1995.

HOFFMANN, Susan-Judith. "Gadamer's Philosophical Hermeneutics and Feminist Projects". *In*: CODE, Lorraine. **Feminist Interpretations of Gadamer**. University Park: Pennsylvania State University Press, 2003.

MOULTON, Janice. "A Paradigm of Philosophy: The Adversary Method". *In*: HARDING, Sandra; HINTIKKA, Merrill. **Discovering Reality**, Dordrecht: Springer Dordrecht, 1983.

NYE, Andrea. **Words of Power: A Feminist Reading of the History of Logic**. New York: Routledge, 1991.

PAPPAS, Robin; COWLING, William. "Toward a Critical Hermeneutics". *In*: CODE, Lorraine. **Feminist Interpretations of Gadamer**. University Park: Pennsylvania State University Press, 2003.

QUINE, Willard Van Orman. **Word and Object**. Cambridge, Mass.: M. I. T. Press, 1960.

SCHOTT, Robin May. "Gender, Nazism, and Hermeneutics". *In*: CODE, Lorraine. **Feminist Interpretations of Gadamer**. University Park: Pennsylvania State University Press, 2003.

GADAMER & RICOEUR: TEXTO, HERMENÊUTICA E REFLEXÃO

[Gadamer and Ricoeur: text, hermeneutics and reflexion]

José Vanderlei Carneiro
vanderleicarneiro@ufpi.edu.br
<https://orcid.org/0000-0002-5786-9140>

Doutor em Linguística pela Universidade Federal do Ceará. Professor de filosofia da Universidade Federal do Piauí – UFPI. Estágio de Pós-Doutorado em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Coordenador do Grupo Hermenêutica em Paul Ricoeur: investigação de um pensamento em movimento - PPGFIL/UFPI.

Aluizio Oliveira de Souza
aluiziosouza1983@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3925-3457>

Doutorando em Filosofia pelo PPGFIL da Universidade Federal do Piauí – UFPI. Mestre em Letras pela Universidade Federal do Acre. Pesquisador e Membro do Grupo Hermenêutica em Paul Ricoeur: investigação de um pensamento em movimento – PPGFIL/UFPI.

DOI: [10.25244/tf.v16i2.5818](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.5818)

Recebido em: 15 de fevereiro de 2024. Aprovado em: 5 de maio de 2024

Caicó, ano 16, n. 2, 2023, p. 195-213
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v16i2.5818](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.5818)
Dossiê Gadamer



Resumo: Este estudo visa discutir a noção de texto em um recorte hermenêutico de Hans-Georg Gadamer (1900-2002) e de Paul Ricoeur (1913-2005). Ao que nos remete numa conversação com os escritos *Texto e interpretação* e *O que é um texto?* O primeiro se localiza na obra *Verdade e método II* (2011) de Gadamer; o segundo encontra-se no livro *Do texto à ação* (1989) de Ricoeur. Consequentemente, a pesquisa pauta-se nas aproximações e distâncias entre as noções de texto jurídico, texto literário, fala, diálogo e referência. Dessa maneira, quando consideramos o texto como um importante elemento do desenvolvimento para reflexão filosófica, estamos pontuando que a escrita fixada é um dos principais meios de acesso à filosofia. Isso porque, é com o texto que podemos elaborar e reelaborar, interpretar e reinterpretar as ações de um tempo passado e de um tempo presente. Desse modo, as questões norteadoras desse artigo são: O que é um texto na hermenêutica de Gadamer? O que é um texto na hermenêutica de Ricoeur? O texto é uma produção da reflexão filosófica? Portanto, não é propósito deste trabalho encerrar com o debate nem apresentar definições últimas dos filósofos, mas manter em aberto as noções texto e hermenêutica.

Palavras-chave: Gadamer. Hermenêutica. Ricoeur. Texto.

Abstract: This study aims to discuss the notion of text in a hermeneutic perspective of Hans-Georg Gadamer (1900-2002) and Paul Ricoeur (1913-2005). What does a conversation with the writings *Text and interpretation* and *What is a text?* The first is located in Gadamer's work *Truth and Method II* (2011); the second is found in the book *From text to action* (1989) by Ricoeur. Consequently, the research is based on the approximations and distances between the notions of legal text, literary text, speech, dialogue and reference. In this way, when we consider the text as an important element of development for philosophical reflection, we are pointing out that fixed writing is one of the main means of accessing philosophy. This is because, it is with the text that we can elaborate and re-elaborate, interpret and reinterpret the actions of a past and a present time. Therefore, the guiding questions of this article are: What is a text in Gadamer's hermeneutics? What is a text in Ricoeur's hermeneutics? Is the text a production of philosophical reflection? Therefore, it is not the purpose of this work to end the debate nor to present the philosophers' final definitions, but to keep the notions of text and hermeneutics open.

Keywords: Gadamer. Hermeneutics. Ricoeur. Text.

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A intenção deste artigo é explicitar a discussão da seguinte questão: em que medida o texto pode ser compreendido como criação da reflexão filosófica? Para responder a essa pergunta, apresentaremos outras duas questões fundamentais: Qual a compreensão hermenêutica de Hans-Georg Gadamer acerca do texto? E qual é a compreensão hermenêutica de Paul Ricoeur sobre a noção de texto? Por compreensão, entendemos aqui apenas um traço pontuado pelos filósofos em um de seus escritos.

Vamos defender o ponto de vista de que o texto é uma criação imprescindível da reflexão filosófica. Para tal defesa, apresentaremos a noção de texto nas perspectivas hermenêuticas de Gadamer e Ricoeur. A noção de reflexão filosófica que nos apropriamos remete à descrição e posição de Jean Nabert.

O que é um texto para a hermenêutica? Recorrendo a um escrito de Maria Luísa Portocarrero de 2010, numa leitura a respeito de Schleiermacher, a autora diz: “consagrando a ideia de que compreender um texto é reconstruir a intenção mental do seu autor”¹. Aqui, o interesse de Portocarrero é inteiramente voltado para o modo como a hermenêutica técnica de Schleiermacher entendeu e tratou o texto. Nessa perspectiva, o texto é algo que pode nos levar diretamente ao psicológico, à mente do autor de qualquer época e de qualquer lugar.

Em outra ocasião, Portocarrero ao abordar a leitura interpretativa de Gadamer, afirma que: “Interpretar não é já reconstruir ou coincidir, chegar apenas à dimensão cognitiva do dito, como pensava a hermenêutica romântica, mas compreender-se a si mesmo à luz do texto, isto é, traduzir para o horizonte do presente o sentido das questões a que responde o texto [...]”². O texto, segundo a hermenêutica de Gadamer, é encontrar a si mesmo, falar sobre si mesmo, entender de si mesmo. Pela leitura de Portocarrero, somente podemos responder à questão – o que é um texto? – quando consideramos as expressões: o horizonte do presente, ele ainda nos diz algo hoje e/ou nosso próprio presente³.

O texto ressignificado pela hermenêutica de Gadamer não poderia ser outra coisa senão aquilo que diz o agora, aquilo que diz o que estou vivendo, o que estou sentido neste momento. O texto não deveria ser nostalgia ou lembranças do passado; também, não deveria cair na esperança do futuro. Não interessa, de imediato, interpretar o passado, apenas a nível de história, assim como não é interessante querer explicitar o futuro apenas a nível de tecnologia. O texto é presente; o texto é interpretar o presente.

Portocarrero explicita que Ricoeur se utiliza de uma hermenêutica da suspeita, explicitamente, herança de Marx, Nietzsche, Freud e que, agora, “o objecto da interpretação já não é apenas uma escrita ou texto que se oferecem à compreensão, mas todo o conjunto de signos capazes de serem considerados como um texto a decifrar, dado o seu duplo sentido”⁴. O texto, para a hermenêutica de Ricoeur, não está concentrado, limitado, especificado, delineado na escrita. Em outro sentido, o filósofo rompe com a noção e a falsa ideia de que para tonar-se texto existiria uma exigência e uma dependência de inscrição. A pergunta fundamental é exatamente: O que é um

¹ Portocarrero (2010, p. 20).

² Portocarrero (2010, p. 23).

³ Portocarrero (2010).

⁴ Portocarrero (2010, p. 26).

texto? Seguiremos comentando, relacionando, apontando conexões e diferenças no sentido de contribuir para esta reflexão a partir do pensamento de Gadamer e Ricoeur.

2 O TEXTO NA HERMENÊUTICA DE GADAMER

Para Pereira (2015), a hermenêutica de Gadamer apresenta uma peculiaridade que a distinguirá de outros hermeneutas, que é precisamente a sua conexão com a filosofia.

A hermenêutica de Hans-Georg Gadamer possui uma especificidade ante as outras hermenêuticas: ela pretende elevar-se à condição de uma teoria filosófica. Isso significa defender que o fenômeno da compreensão possui uma universalidade e que somos capazes de pensá-lo a partir da perspectiva do conceito⁵.

Segundo Pereira, Gadamer propõe uma ampliação do escopo da hermenêutica, elevando-a de uma mera metodologia interpretativa para uma reflexão mais abrangente sobre a natureza da compreensão e sua relação intrínseca com a filosofia. Essa visão destaca a importância de considerar não apenas a interpretação de textos específicos, mas também a compreensão como um fenômeno mais amplo e fundamental, conectado ao pensamento filosófico. No entanto, nossa questão limitar-se-á ao texto em Gadamer.

Em *Verdade e método II*, Gadamer, escreveu um texto intitulado: *Texto e interpretação*, na produção encontra-se os tópicos: texto jurídico e texto literário. O filósofo põe em destaque a linguagem (*sprache*) e, por meio desta, apresenta dois espectros: o direito (ou, a dimensão do jurídico – *juristischen*) e a literatura (ou, o sentido literário – *literatur*). É também possível entender essa distinção seguindo as expressões: texto de linguagem literária (*literarischer Text*) e texto de linguagem jurídica (*Rechtstexten*), para o primeiro caso, o texto pode dizer algo (*der Text sagen mag*), para o segundo, o texto exorta uma conduta.

Segundo Gadamer, um texto, para ser compreendido, necessita da estrutura de uma linguagem. No entanto, ele destaca que a compreensão vai além do conhecimento linguístico ou gramatical, requerendo interpretação. O conceito de texto, nesse contexto, é hermenêutico e não deve ser abordado apenas sob a perspectiva da gramática e da linguística. “O avanço metodológico resultante dessas observações feitas sobre a linguagem consiste em que o ‘texto’ deve ser entendido aqui como um conceito hermenêutico. Isso significa que não é visto a partir da perspectiva da gramática e da linguística”⁶. O texto, aqui nesta específica citação, deve ser tratado de modo que haja um esquecimento momentâneo do ponto de vista gramatical e linguístico, surgindo a importância de que ele necessita da interpretação.

⁵ Pereira (2015, p. 39).

⁶ Gadamer (2011, p. 393).

2.1 Do texto jurídico

No universo jurídico, o texto exerce uma função paradigmática, com a codificação jurídica sendo um exemplo claro desse fenômeno. A remissão à forma escrita e o constante apelo ao texto são considerados naturais no contexto jurídico, onde as leis, contratos e decisões legais precisam ser formulados com rigor, visando à fixação escrita.

Esse fenômeno geral pode ser ilustrado com especial clareza pela codificação jurídica e correspondentemente pela hermenêutica exerce uma espécie de função paradigmática. Aqui, a remissão à forma escrita e o constante apelo ao texto aparece como algo óbvio e natural. O que é instituído como direito serve de antemão para dirimir ou evitar discussões. Nesse sentido o recurso ao texto está sempre justificado tanto para quem busca o direito, as partes, como para quem encontra e dita o direito: o tribunal. Por isso, a formulação de leis, de contratos ou de decisões legais deve ser especialmente rigorosa, e tanto mais sua fixação escrita⁷.

A posição judiciária conclama o fim das discussões opinativas, das oralidades deliberantes e das contestações impositivas. Isso ocorre porque, o direito é um texto que exige um dever de seu leitor, o texto jurídico exige de seu leitor obrigações e estabelece a ele cumprir necessários encargos. Este tipo de texto tem implicações fundamentais: i) uma decisão a ser tomada, não importando quem será prejudicado ou beneficiado, pois, a singularidade da pessoa torna-se irrelevante; ii) o que está escrito deve ser seguido irremediavelmente, em outras palavras, o texto somente terá validade quando previamente documentado, isto é, fixado por uma inscrição.

A função das leis é explicitamente padronizadora, isto corresponde ao ato de escrever e documentar uma norma, que, por conseguinte, remonta a ideia de universalização das ações e decisões humanas. Sem possibilidades de modificações, transformações e alterações, as normas ou as leis não podem ser compreendidas de modo contingente (seria inadmissível aplicar uma norma em determinada situação e em seguida numa situação semelhante criar outra norma). Nesse caso, o texto torna-se basilar para o fundamento e o estabelecimento de uma lei.

Segundo Gadamer, o texto jurídico será muitas vezes entendido de modo equivocado, como algo dado, como algo natural. No entanto, para o filósofo, texto não é uma ação espontânea, e muito menos, um ato sem a intervenção humana. Portanto, nesse recorte do texto jurídico, vale pontuar que, só depois de escrito, ou seja, somente quando fixado, verifica-se que não há mais lugar para o subjetivo, e somente as condições de objetividade são proveitosas. Logo, o válido, é precisamente, o que está escrito, o verídico se constitui na objetivação do que está escrito ou o respaldo indubitável é a fixação pela inscrição.

A lei não é determinação para alguns, mas, configura-se como imposição para todos. Ela (a regra) deve ser funcional na sua totalidade e não em exceções ou prerrogativas. Gadamer, exige nossa atenção sobre o texto jurídico, pois, quando este é efetivado (em estado de escrita) impede e impedirá os abusos e as digressões de uma oralidade. O filósofo alemão mostra que desse modo,

⁷ Gadamer, (2011, p. 398-399)

na fixação do texto, ocorre certa eliminação do autor ou do legislador, sendo “aquilo” que está documentado/escrito, transformado em texto, perdurará pelo tempo. Portanto, basta termos acesso ao texto para interpretarmos e, assim, não precisamos mais acessar o autor/legislador da lei.

Neste momento, está em voga o “jogo da interpretação”⁸, porquanto, estamos discorrendo acerca de um texto que não precisa e nem cabe controvérsias, isto é, deve-se, com a noção de texto, abandonar os abusos e indicar a possível compreensão inequívoca. Pode-se apontar, segundo o pensamento de Gadamer, que o central objetivo da fixação escrita, no caso do direito, é oferecer ainda mais segurança para a norma, ou seja, um documento estabelecido em uma inscrição é a certeza, a fidelidade, a longevidade e a inalteração para o que foi estabelecido em contrato coletivo.

A pretensão de validade inerente à instituição do direito faz com que esse adquira o estatuto de texto, codificado ou não. A lei, enquanto estatuto ou constituição, necessita sempre da interpretação para a sua aplicação prática, o que significa, por outro lado, que toda aplicação prática implica interpretação. Por isso a jurisprudência, os casos precedentes e a práxis anterior comportam sempre uma função legislativa. Nesse sentido, o âmbito jurídico mostra exemplarmente até que ponto a redação deve sempre ser feita, tendo-se em mente sua interpretação, ou seja, uma aplicação correta e razoável. É preciso assinalar que o problema hermenêutico no procedimento oral e no escrito é no fundo o mesmo⁹.

Esse jogo interpretativo estar envolto da aplicação correta e razoável interligados nos consecutivos itens: lei, interpretação, aplicação prática e, novamente, interpretação. Nesse sentido, a jurisprudência reivindica com alto nível de coerência e situa a importância da escrita, de outro modo, o direito intenta e demanda aquilo que se faz necessário para redação argumentativa.

A situação de questionamento que ainda permanece é quanto ao problema hermenêutico, de modo que o interpretar estará presente tanto no oral quanto na escrita, isto demonstra que, a interpretação será requisitada tanto para um, quanto para outro. Em um caso concreto onde deve-se examinar a declaração de uma testemunha, seja oral, seja escrita, não pode existir exclusividade, e sendo assim, o papel da hermenêutica continua sendo o mesmo: problematizar, interpretar, significar ou ressignificar.

2.2 Do texto literário

Segundo Batista (2017), “podemos afirmar que a condição própria da literatura é a difusão interpretativa do texto escrito pela leitura”¹⁰. Este ponto específico ressalta uma das características principais da literatura, que é a propensão à disseminação interpretativa por meio da leitura.

⁸ Gadamer (2011, p. 399).

⁹ Gadamer (2011, p. 399-400).

¹⁰ Batista (2017, p. 160).

Destacando a ideia de que a literatura não se limita apenas ao ato de escrever, como se fosse um simples gênero, mas encontra sua verdadeira condição na forma como é interpretada pelos leitores.

Vejamos, então, uma segunda dimensão da linguagem de texto, isto é, o texto literário. Como escreve o filósofo

Existe também um fenômeno chamado *literatura*: textos que não desaparecem, mas que se oferecem à compreensão com uma pretensão normativa e precedem toda e qualquer possível releitura do texto. Qual é sua característica? Que significa para linguagem mediadora do intérprete o fato de os textos poderem estar “aí”? Minha tese é que estão aí unicamente no ato de retorno a eles. Mas isso significa que são textos no sentido original e próprio do termo, palavras que só estão “aí” quando se retorna a elas, realizam o verdadeiro sentido de *textos* a partir de si mesmas: elas falam. Literários são aqueles textos que devem ser lidos em voz alta, mesmo que unicamente para o ouvido interior, e quando recitados não são apenas ouvidos, mas devem ser acompanhados pela voz interior¹¹.

No que diz respeito à literatura, Gadamer ressalta a natureza peculiar dos textos literários. Esses textos, ao contrário dos textos jurídicos, não desaparecem, mas se oferecem à compreensão com uma pretensão normativa. A característica fundamental dos textos literários é que eles só estão verdadeiramente presentes no ato de retorno a eles. A literatura fala, e essa característica a diferencia dos textos jurídicos.

É também característica do texto literário a “pretensão normativa”. A literatura, de acordo com Gadamer, tem uma pretensão normativa, implicando na constituição de um comportamento. Ao contrário do texto jurídico, o texto literário não impõe uma conduta moral, mas oferece-se sem ordens, exigências ou imposições. Os textos literários, em seu sentido original, são palavras que estão presentes quando se retorna a elas, são textos falando por si mesmos, desse modo, literatura é o texto que fala. É nessa situação que encontramos “as mais diversas possibilidades de sentido no texto literário escrito”¹². Assim, a interpretação vai além de uma compreensão literal ou compreensão unívoca, pois o leitor é capaz de explorar diversas possibilidades de sentido no texto literário.

Para o filósofo alemão, texto também significa o que está em seu sentido original: “palavras que estão ‘aí’”. O texto literário se caracteriza não apenas pela linguagem conotativa, o texto não expressaria um único sentido, mas compartilha da ideia de que, para o texto literário, não importa a “verdade” ou o “fato”, ampliando assim a capacidade de sentido do texto.

Para Gadamer, os textos literários estão também no sentido originário. Por sentido original de texto, nos referimos ao “verdadeiro sentido de textos”, expressão que indica uma característica específica do texto literário. Essa especificidade só se encontra no texto literário, a qual Gadamer disse ser: “eles falam”. O gênero literatura tem essa peculiaridade, a de que literatura fala. Isso não ocorre com outro gênero. O que significa dizer ‘a literatura fala’? O que são os textos literários? São textos que precisam ser lidos ou recitados em voz alta. Não apenas para serem ouvidos, mas, para serem ‘acompanhados’. São textos que devemos segui-lo e deixar-se levar pelo conteúdo-

¹¹ Gadamer (2011, p. 405-406).

¹² Batista (2017, p. 159).

narrativo, sua forma-narrativa. Esse é o texto que conduz. Nesta ocasião, não é o leitor que dita e escolhe o caminho, não é o autor que propõe possibilidades para o conhecimento de seu percurso.

Na obra literária, é o texto que desempenha todo esse papel, que formula e demanda os trabalhos textuais. “O texto literário é um texto que dispõe de um status especial [...]. Nenhuma linguagem falada pode cumprir totalmente a prescrição representada por um texto literário”¹³. Portanto, o texto literário ganha existência e se dá pela fala, pela recitação, pela declamação. O texto recitado existe, está vivo, permanece vivo na ação e na memória do recitador, do cantador e do contador.

Uma ideia que estimula a reflexão é a de que esse texto estaria escrito na e para a alma. Em uma interpretação mais expansiva, dizemos que ele estaria escrito na própria consciência do rapsodo, ou seja, a inscrição da própria alma do rapsodo. Assim, o que temos é um texto vivo, uma literatura ou uma linguagem literária viva, que é falada, pronunciada, cantada pela alma. Em decorrência da linguagem falada, a questão apontada por Gadamer, que é também o texto literário, ultrapassa a definição de texto que antes tinha sido contemplada.

O filósofo alemão apresenta três ‘*não*’ sobre o texto literário: o primeiro *não* trata do discurso falado, que ele (o texto literário) não é somente a fixação de um discurso; o segundo *não* remete à palavra que já teria sido pronunciada e que não pode ser interditada. Esse texto literário será por muitas vezes pronúncia antes e depois da escrita. O último *não* é acerca da não implicação do ato de linguagem originário, a linguagem falada e esta, apesar de fundamental para a literatura, é insuficiente para dá conta da totalidade de um texto literário. Assim sendo, vale ratificar, a existência de mais um *não*, a função normativa supracitada, não se relaciona com o discurso originário nem com a intenção. O texto literário, portanto, é antecipação de todas as repetições e atos de linguagem.

3 O TEXTO NA HERMENÊUTICA DE RICOEUR

Seguindo os passos de Ricoeur, Carneiro (2017) escreveu que: “o autor aponta para a produção do Círculo Hermenêutico, que compreende uma interação entre hermenêutica textual e hermenêutica da ação, pois o texto é constitutivo de índices e figuras interpretativas da ação humana”¹⁴. Nesse caso, o texto não apenas reflete ou representa, mas efetivamente constitui elementos interpretativos que estão entrelaçados com a ação humana.

Essa perspectiva ressalta o entrecruzamento entre a compreensão textual e a interpretação da ação, sugerindo que a hermenêutica não é uma atividade isolada, mas uma dinâmica complexa que abrange tanto o mundo do texto quanto o mundo da ação. A ênfase na constituição de índices e figuras interpretativas da ação humana pelo texto destaca a influência mútua entre fala, diálogo e referência, refletindo a complexidade da hermenêutica no entendimento das narrativas e significados humanos.

¹³ Gadamer (2011, p. 406).

¹⁴ Carneiro (2017, p. 88).

Na obra *Do texto à ação* (1989), Ricoeur, desenvolveu uma reflexão intitulada *O que um texto?* Será a partir deste escrito que vamos construir nossas argumentações hermenêuticas, especificamente nos tópicos: fala, diálogo e referência. Mediação, averiguação e entrelaçamento filosófico é o que desenvolveremos com estes termos. É preciso indicar que o método trabalhado por Ricoeur respalda-se em uma hermenêutica do texto.

Acentuando que esta é apenas uma das hermenêuticas ricoeurianas, de tantas outras possíveis, como por exemplo a hermenêutica do si, hermenêutica do símbolo e hermenêutica bíblica. Interpretando Ricoeur, Jean Grondin disse que: “A hermenêutica será, portanto, para ele não o nome de uma filosofia “direta” da realidade humana, mas o nome de uma escuta racional e refletida das narrativas e abordagens que reconhecem um sentido e uma direção ao esforço humano para existir”¹⁵. Isso reflete exatamente na ideia de uma passagem do texto à ação. No entanto, nossa abordagem aqui, se concentrará apenas na primeira parte, o texto. Que Carneiro nomeou de “teoria da ação na hermenêutica do texto”¹⁶.

3.1 Da fala segundo Ricoeur

A hermenêutica do texto de Paul Ricoeur pressupõe a fala na sua elaboração escrita. O texto não pode se dissociar da fala, sendo entendida como um impulso crucial para o contínuo desenvolvimento da escrita. Ricoeur adota a definição conceitual de Saussure sobre a noção de fala, que não é, e não seria unicamente um amontoado de palavras abstratas. Pelo contrário, a proposição seria uma compreensão em direção à ideia de acontecimentos discursivos, que seguem uma articulação assertiva em torno da língua.

À partida, somos tentados a dizer que toda a escrita se acrescenta a uma fala anterior. De fato, se entendermos por fala, de acordo com Ferdinand de Saussure, a realização da língua num acontecimento de discurso, a produção de um discurso singular por um locutor, então, cada texto está em relação à língua na mesma posição de realização que a fala. Além disso, a escrita é, enquanto instituição, posterior à fala cujas articulações, que já aparecem na oralidade, ela parece destinada a fixar por um grafismo linear; a atenção quase exclusiva dada às escritas fonéticas parece confirmar que a escrita não acrescenta nada ao fenômeno da fala, a não ser a fixação que permite conservá-la; donde a convicção de que a escrita é uma fala fixada, que a inscrição, seja grafismo ou registro, é inscrição de fala, inscrição que assegura à fala a sua durabilidade graças ao caráter subsistente da gravura¹⁷.

¹⁵ Grondin (2015, p. 15).

¹⁶ Carneiro (2017, p. 89).

¹⁷ Ricoeur (1989, p. 141-142).

Em sequência, a relação do texto se coaduna com a língua falada ou com a fala da língua. Nessa relação aproximativa entre texto e fala é possível estabelecer uma ideia. Ricoeur indaga sobre o acréscimo dado pela escrita à fala, categorizando-o como grafismo linear ou inscrição de fala ou simplesmente fala fixada.

Corroborando com o filósofo francês, registrar o texto é sair da oralidade para a escrita com um único propósito: conservar. Noutras palavras, o papel fundamental da escrita é a fixação da oralidade, visando manter a argumentação na temporalidade. Sob esse aspecto, a fala permanece sem alterações no seu formato primário e original. Ricoeur afirmou que “o texto é um discurso fixado pela escrita”¹⁸, sendo esta definição o ponto de partida para uma reflexão interpretativa sobre a noção de texto.

Observamos, assim, a junção do texto com a escrita, em que o primeiro se realiza no campo do acontecimento em detrimento do segundo. Grafismo, escrita, registro ou inscrição são meios para assegurar e resguardar a fala do esquecimento, do apagamento ou da abstração. Dessa forma, a escrita é também uma tentativa de encerrar o não-dito, aprisionar aquilo que se queria dizer, finalizar algo que poderia ser enunciado e/ou exposto. Portanto, a escrita, como aparece, é, de alguma maneira, uma objetivação.

Por fim, em relação à conservação do que está escrito, surge uma questão: por que é dado tão grande valor à inscrição? O valor não é atribuído ao pensado, ao comentado ou ao dialogado a nível oral. Assim, a oralidade perde sua importância, e a questão implica que não será na fala, no comentário ou no diálogo que encontraremos sentido ou intenção. Tal questão só se revela no que está escrito; o sentido ou a intenção de algo só serão encontrados e evidenciados no documento escrito.

O dito só recebe *status* de veracidade se estiver escrito; a credibilidade não se consolida no dito pelo dito, ao contrário, confirma-se após a transição do dito para o escrito, para o “documentado”. “O que diz o texto importa mais de que aquilo que o autor quis dizer”¹⁹. Desta forma, é possível pensar e discorrer sobre uma circularidade interpretativa: da fala para a escrita, da escrita para o discurso e do discurso à fala. Esta circularidade não constitui na concepção de texto uma estrutura de diálogo, pois os sujeitos da leitura são ocultados pelo texto e por ele é encapsulado o diálogo.

3.2 Do diálogo para Ricoeur

A relação entre escrever e ler não se enquadra como um caso específico da relação falar e responder, indicando uma diferença fundamental entre as dinâmicas do discurso verbal e do discurso escrito, portanto não há, nesta relação, uma compreensão de diálogo no texto.

Ao introduzir a ideia de interpretação, o texto sinaliza para a complexidade da relação entre o autor e o leitor, que vai além de uma simples troca de palavras. A escrita demanda uma interação interpretativa mais profunda, na qual o leitor desempenha um papel ativo ao extrair significados

¹⁸ Ricoeur (1989, p. 142).

¹⁹ Ricoeur (1989, p. 189).

do texto. Consequentemente, ressalta-se a singularidade da relação escrever-ler, enfatizando que essa interação não se encaixa na moldura convencional de um diálogo, mas envolve um processo interpretativo mais complexo, o que mais a frente vamos chamar de interesse-conversativo.

Na visada hermenêutica de Ricoeur,

a escrita reclama a leitura segundo uma relação que, em breve, nos permitirá introduzir o conceito de interpretação. Por agora, digamos que o leitor ocupa o lugar do interlocutor, como, simetricamente, a escrita ocupa o lugar da locução e do locutor. Efetivamente, a relação escrever-ler não é um caso particular da relação falar-responder. Não uma relação de interlocutor; não é um caso de diálogo. Não basta dizer que a leitura é um diálogo com o autor através da sua obra; é preciso dizer que a relação do leitor com o livro é de uma natureza completamente diferente; o diálogo é uma troca de perguntas e de respostas; não há troca desta espécie entre o escritor e o leitor, o escritor não responde ao leitor; o livro separa até em duas vertentes o ato de escrever e o ato de ler, que não comunicam; o leitor está ausente da escrita; o escritor está ausente da leitura. O texto produz, assim, uma dupla ocultação do leitor e do escritor; é deste modo que ele toma o lugar da relação de diálogo que liga, imediatamente, a voz de um ao ouvido do outro²⁰.

Esta reflexão, Ricoeur desenvolve uma desmistificação da leitura como diálogo; ou seja, defende que no ato da leitura a existência de diálogo seria uma ideia errônea, pois entre leitor e autor o que ocorre é outro fenômeno que não deve ser encarado ou denominado como diálogo. Em decorrência desta questão, Ricoeur anuncia dizendo que escrever-ler não é compatível com falar-responder; em outras palavras, diz-se que aquilo que faz o escritor e aquilo que faz o leitor não se conciliam ou não se harmonizam e, por conseguinte, não implicam em diálogo.

O diálogo é entendido por Ricoeur como a troca de argumentações (perguntas e respostas), onde tanto o escritor quanto o leitor estão ausentes um da função do outro. Assim, é possível dizer que, se não há um diálogo entre escritor e leitor, há um “interesse pela conversa”²¹ do escritor com o texto. Portanto, no caso da leitura, o que temos não é um diálogo, e também não temos um monólogo; sendo assim, apresentamos a expressão “interesse-conversativo”, que indica a relação do leitor com o texto.

²⁰ Ricoeur (1989, p. 142-143).

²¹ Nota explicativa. A partir da provocação de Paul Ricoeur, de que “a leitura de um texto não é um diálogo”, desenvolvemos a seguinte reflexão. A noção “interesse-conversativo” é para descrever uma dinâmica que se posiciona entre o monólogo e o diálogo, representando a interação entre uma pessoa e um texto. Essa expressão é proposta para capturar a natureza peculiar de uma conversa que não se encaixa precisamente nem na categoria de monólogo nem de diálogo. A ênfase recai sobre a relação entre o leitor e o texto, destacando que essa interação não é um monólogo, pois não envolve uma pessoa falando consigo mesma, nem é um diálogo, pois não é uma troca formal de perguntas e respostas entre duas pessoas. A noção de interesse-conversativo, assim, sugere uma forma de engajamento ativo e reflexivo do leitor com o texto, que transcende as fronteiras convencionais de comunicação. Além disso, o excerto aponta para dois movimentos essenciais associados ao interesse-conversativo: o primeiro relaciona-se com a ação do leitor durante a interação com o texto, enquanto o segundo diz respeito à ação do escritor ao criar o texto. Dessa forma, a noção proposta parece abranger tanto a perspectiva de vontade (interesse) do leitor quanto a do escritor, reconhecendo a dualidade dinâmica envolvida no processo de comunicação textual. Portanto, ler um texto nada mais é do que um interesse entre leitor e escritor em conversar.

Segundo a visada de Ricoeur, leitor e escritor são ocultados pelo texto e, nas palavras do próprio filósofo, são o “autor como já morto e o livro como póstumo”²². A distinção entre ato de leitura e ato de diálogo é uma situação de reflexão, quando se lê é uma ação que ocorre enquanto se dialoga. Portanto, neste momento, a posição do filósofo entende o diálogo como uma ação imediata entre pessoas que, conseqüentemente, elimina qualquer mediação, ainda mais sendo um texto. Neste caso, qualquer aproximação que se tenha com um texto, seja uma leitura e voz alta, seja uma leitura silenciosa, não será um diálogo; é tudo menos um diálogo, algo entre um monólogo e um diálogo, o que estamos chamando de interesse-conversativo.

3.3 Da referência em Ricoeur

Passemos para o último termo, referência, e sua relação com o texto. A função referencial em um texto é atribuída à frase, considerada a unidade mais fundamental do discurso, e é nela que se busca comunicar algo verdadeiro ou real.

A ênfase na função referencial ressalta a intenção comunicativa de transmitir informações ao interlocutor. Essa abordagem está alinhada com o propósito declarativo do discurso, no qual o emissor procura afirmar ou descrever algo sobre o mundo real. Essa reflexão sobre a função referencial da linguagem destaca a importância da precisão e da correspondência com a realidade no uso da linguagem, especialmente em contextos nos quais se busca comunicar coisas que estão no mundo.

Que entendemos nós por relação referencial ou por função referencial? Isto: ao dirigir-se a um outro locutor, o sujeito do discurso diz alguma coisa sobre alguma coisa; isso de que ele é o referente do seu discurso; esta função referencial é, como se sabe, produzida pela frase que é a primeira e a mais simples unidade de discurso; é a frase que tem por mira dizer alguma coisa de verdadeiro ou alguma coisa de real. Pelo menos, no discurso declarativo. Esta função referencial é tão importante que ela compensa, de algum modo, uma outra característica da linguagem, a que separa os signos das coisas; pela função referencial, a linguagem «restitui ao universo» (segundo as palavras de Gustave Guillaume) estes signos que a função simbólica, na sua origem, tornou ausentes das coisas. Todo o discurso está, assim, num grau qualquer, ligado ao mundo. Porque, se não se falasse do mundo, do que é que sealaria?²³

Neste ponto, a questão é buscar entender o que significa a expressão que Ricoeur chamou de “função referencial”. Este termo aparece quando se diz alguma coisa, quando se situa como algo da qual a coisa que foi dita. Dizer alguma coisa de alguma coisa ou, então, dizer algo de coisa

²² Ricoeur (1989, p. 142).

²³ Ricoeur (1989, p. 144).

qualquer. Não é o que se fala, nem como se fala, conquanto, a questão é do que se fala, isto sim, é o referente.

As noções de verdadeiro, objetivo e real são lançadas e algumas vezes, perpetuadas a partir da relação referencial que se pode falar ou escrever algo, mesmo que seja uma apologia, uma crítica ou uma tentativa de imparcialidade. Além dos apontamentos acentuados, uma questão se coloca: o que pode ser dito ou escrito sem o referente? Talvez, nada. Ricoeur, pontua e responde que a relação e a ligação entre o discurso e o mundo, isto é, falar e escrever, são muitas vezes voltados para algo no mundo, para algo do mundo.

Diante disto, é possível dizer que não existe fala, discurso ou escrita sem um referente; logo, tudo que é falado é o discurso de alguma coisa. Para Ricoeur, o discurso vivo ou a fala viva envolve uma situação, uma circunstância, que implica numa realidade, considerando que a função referencial não é inventada nem construída pelo discurso, mas o discurso está intrínseco a ela.

Portanto, verifica-se que a relação entre texto e referência, de acordo com Ricoeur, se articula da seguinte forma: “O texto, vê-lo-emos, não é sem referência; a tarefa da leitura, enquanto interpretação, será precisamente a de efetuar a referência. Pelo menos, nesta expectativa em que a referência é deferida, o texto está, de certa forma, «no ar», fora do mundo ou sem mundo”²⁴. Neste instante, o incômodo filosófico é saber se, em alguma medida, existe um texto sem a função referencial. Por isso, o texto remete às condições de hermenêutica filosófica, com isso, construir um texto é pensá-lo a partir de uma referencialidade, que seja influenciada prioritariamente pelas noções hermenêuticas gadameriana e ricoeuriana.

4 GADAMER E RICOEUR: A REFLEXÃO COMO CRIADORA DE TEXTO

A noção de texto nas obras de Gadamer e Ricoeur torna-se elemento de mediação reflexiva fundamental para interpretação filosófica. Recorremos ao pensamento reflexivo de Jean Nabert para nos ajudar a entender a abordagem filosófica do texto.

Meireles, lendo Jean Nabert, diz que: “A reflexão é, então, o ato que constitui o próprio sujeito, de modo que, assim fazendo, acaba por elucidar os princípios gerais que guiam todas as operações espirituais do próprio sujeito que reflete”²⁵. Num primeiro momento, sugere-se que a reflexão não é apenas uma atividade mental, mas um ato fundamental na formação ou constituição do próprio sujeito. Ou seja, ao refletir, o indivíduo não apenas pensa sobre algo, mas também se torna algo, de alguma forma, através desse processo.

Em um segundo momento, destaca-se que, ao realizar o ato de reflexão, o sujeito não só se constitui, mas também esclarece ou torna mais compreensíveis os princípios gerais que orientam todas as suas atividades mentais, chamadas de “operações espirituais”. Isso sugere que a reflexão não é apenas uma atividade isolada, mas algo que tem implicações mais amplas na compreensão e na orientação das operações mentais do indivíduo.

²⁴ Ricoeur (1989, p. 145).

²⁵ Meireles (2019, p. 393).

Meireles disse também que: “Longe de significar o processo pelo qual se criam as imagens e as representações mentais, a reflexão, segundo esta corrente filosófica, dirá respeito a um ato pelo qual a consciência se apropria de suas próprias produções”²⁶. Desse modo, a reflexão está relacionada ao processo de criação de imagens e representações mentais. Em outras palavras, a reflexão não é vista como a geração inicial de pensamentos ou ideias. Aqui, a reflexão é apresentada como um ato no qual a consciência se apropria ou toma posse de suas próprias produções. Isso implica que a reflexão não é tanto sobre criar pensamentos, mas sobre a consciência se voltar para suas próprias atividades reflexivas já existentes.

Em resumo, de acordo com a filosofia reflexiva, a reflexão não está ligada à geração inicial de imagens mentais, mas é um processo no qual a consciência reconhece e se apropria das produções mentais que já existem em sua esfera. Isso sugere uma visão mais introspectiva da reflexão, onde a atenção é voltada para os conteúdos mentais já presentes na consciência.

Jean Nabert explica que:

Daí vem a reserva que se impõe a filosofia reflexiva em relação a todas as asserções que transitam pela primeira certeza e, no entanto, somente têm seu crédito assegurado pela ação pura envolvida nesta certeza. Enquanto que as doutrinas de inspiração realista visam a uma adequação real da consciência e do Ser que é seu princípio, uma filosofia da interioridade reflexiva só alcança a verdade que está no ápice da reflexão para imediatamente medir a distância que incessantemente renasce entre esta afirmação primeira e sua eficácia no mundo. Essencialmente ligada ao método reflexivo, a ascese racional que limita as ambições de uma filosofia especulativa se prolonga — ao encontro da natureza, da vida, da pluralidade das consciências — pela alternativa moral, pela ascese prática²⁷.

A filosofia reflexiva de Nabert destaca-se como uma abordagem que não se refere a um sistema fechado em confronto com outros, mas sim a uma caracterização comum de análises que buscam evidenciar os atos imanentes às significações. Há uma ênfase na importância do ato reflexivo, pelo qual o espírito assegura sua incondicionalidade e igualdade a si mesmo, questionando as afirmações que subordinam esses atos a uma transcendência. A filosofia reflexiva é caracterizada pelo ato reflexivo pelo qual o espírito assegura sua incondicionalidade e igualdade a si mesmo. Isso sugere uma busca pela verdade que não está condicionada por fatores externos ou transcendentais.

O texto como produção da reflexão filosófica se justifica porque é um ato do pensamento; o texto é um acontecimento do pensar. A expressão “produção do pensar” sugere a ideia de que um texto é o resultado do processo de pensamento e reflexão de um autor. Quando escrevemos um texto, estamos organizando nossas ideias, argumentos e conhecimentos de maneira coerente e interpretativa para comunicar uma reflexão específica aos leitores. “o que diferencia as filosofias reflexivas em seu ponto de partida é a escolha do ato ao qual se aplicará a reflexão primeira: ora é o ato de pensar, o juízo, a afirmação, ora é a criação ou intelecção do signo, ora é a apercepção imediata do eu no fato primitivo do esforço”²⁸.

O texto configura-se como criação humana pelo seu envolvimento com expressões do pensamento, ideias e reflexões. A capacidade de criar e compreender textos são características de exclusividade dos seres humanos, resultado da complexidade do sistema linguístico e cognitivo que

²⁶ Meireles (2019, p. 392).

²⁷ Nabert (2013, p. 383-384).

²⁸ Nabert (2013, p. 368).

possuímos. Se num primeiro ponto dizemos que o texto é criação da reflexão, em um segundo afirmamos que isso acontece necessariamente de modo imanente. A imanência é situação imprescindível para a reflexão como criadora de textos. “Nas filosofias reflexivas sobre as quais iremos falar, ao contrário, a reflexão reconduz essencialmente ao sujeito, às operações pelas quais ele responde, em uma perspectiva de imanência”²⁹.

Tendo explicitado a reflexão filosófica, continuaremos tratando da questão do texto, agora, considerando o diálogo e a literatura como duas noções significativas no pensamento gadameriano e ricoeuriano. Acima, passamos (dialogando e interpretando) as noções de texto jurídico e texto literário em Gadamer e fala, diálogo e referência em Ricoeur. Nesta parte, o objetivo é inverter os termos conceituais e desenvolver um percurso contrário entre os hermeneutas, tomando somente as noções de diálogo e literatura. Em vista disso, vamos explorar acerca destes dois momentos: primeiro momento, o diálogo no pensamento hermenêutico de Gadamer como aspecto da reflexão; segundo momento, a literatura no pensamento hermenêutico de Ricoeur como característica da reflexão.

Descrevemos adiante que, de acordo com Ricoeur, o diálogo somente se confirma numa troca de perguntas e respostas, conseqüentemente, para o filósofo francês não haveria e não seria possível diálogo entre autor e leitor. Claramente essa não é a perspectiva seguida por Gadamer, sendo assim, cabe o questionamento: O que é um diálogo? Quais as implicações do diálogo para o filósofo alemão? Em *Texto e interpretação*, de maneira diversa a Ricoeur, o filósofo o alemão redigiu as seguintes palavras:

No fundo, o diálogo escrito exige a mesma condição básica válida para o intercâmbio oral. Os dois interlocutores desejam sinceramente entender-se. Assim, sempre que se busca um entendimento, há boa vontade. A questão é saber até que ponto se dá essa situação e suas implicações quando não se especifica um destinatário ou vários deles, quando o destinatário é o leitor anônimo ou quando não se tem em mente o destinatário, mas quem busca compreender o texto é um estranho. Escrever uma carta é uma tentativa de diálogo como qualquer outra, e como no contato direto realizado na linguagem e em todas as situações pragmáticas cotidianas, somente a dificuldade no acordo motivará o interesse pela literalidade do que é dito³⁰.

Tínhamos averiguado que tanto Gadamer, como Ricoeur exploraram a noção de texto escrito e a noção de texto oral, por vezes chamado de discurso. Desse modo, o texto enquanto discurso oral se põe enclausurado, e a saída desse discurso se dar na sua fixação escrita. Enquanto a oralidade transcorre numa prisão da univocidade interpretativa, ao passar para a escrita, teremos uma multiplicidade interpretativa. Pois bem, nesta citação de Gadamer está explícito certa distinção entre diálogo escrito e diálogo oral, mostrando um distanciamento em relação a descrição de Ricoeur.

Por meio do texto escrito, é possível um diálogo? Em torno deste questionamento, como vimos, a resposta de Ricoeur é um impreterível não, pois, para ele, o diálogo exige uma interação entre pergunta e resposta. Diferentemente de Ricoeur, Gadamer diz haver diálogo a partir do texto escrito, e tal situação está evidenciada na troca de cartas. Esse diálogo, ao qual remete Gadamer e

²⁹ Nabert (2013, p. 367).

³⁰ Gadamer (2011, p. 396-397).

que não se limita somente às cartas, não é distante da reflexão filosófica. Aliás, quando desenvolvido a partir da reflexão e fixado como escrito, o que teremos será um texto que dá o que pensar.

Gadamer apresenta a carta como modo de escrita/leitura de um diálogo viável, um distanciamento hermenêutico em relação a posição de Ricoeur, porque, para o filósofo alemão, é possível a correspondência de perguntas e respostas por cartas. Isto é, a troca da escrita/leitura entre autor e leitor pode ser caracterizada como diálogo. Porém, o diálogo não pode estar limitado às cartas; ele pode estar presente, por exemplo, na arte, quando ocorre de uma música ou canção responder a outra; o mesmo se aplica às produções de livros, etc. Um autor pode muito bem responder a outro, e isso no âmbito filosófico, portanto, nada impede que seja numa dimensão da reflexão filosófica. Em suma, o diálogo é uma reflexão que pode ser transformado em texto.

Vale ressaltar que, na citação acima de Gadamer, evidenciam-se dois termos importantes para uma situação de diálogo. Considerando que, para o filósofo alemão, o diálogo não está limitado a um jogo de perguntas e respostas, ele considera que para estabelecer uma conversa, autores e interlocutores devem ter “boa vontade” e “interesse”.

Portanto, em uma ampliação interpretativa e reflexiva, torna-se possível dizer que, para um diálogo oral e para um diálogo escrito, deve haver sempre um interesse. É preciso que haja sensibilidade e boa vontade, em termos práticos, é a vontade de ouvir e o interesse de responder. Desta maneira, a questão não está condicionada somente à oralidade, mas a um diálogo na perspectiva do escrever e do ler, do perguntar e do responder, portanto, do autor e do leitor, ambos com interesses reflexivos estarão dialogando.

No que respeita à literatura em Ricoeur,

Esta relação de texto a texto, no esbatimento do mundo de que se fala, gera o *quasi-mundo* dos textos ou literatura. Essa é a transformação que afeta o próprio discurso, quando o movimento da referência para a exibição se encontra interceptado pelo texto; as palavras deixam de se esbater face às coisas; as palavras escritas tornam-se palavras para si mesmas. Esta ocultação do mundo circunstancial pelo *quasi-mundo* dos textos pode ser tão completa que o próprio mundo, numa civilização da escrita, deixa de ser o que se pode mostrar ao falar e reduz-se a esta espécie de «aura» que as obras explanam. Assim, falamos do mundo grego, do mundo bizantino. Este mundo podemos dizê-lo imaginário, no sentido de que ele é *presentificado* pelo escrito, no próprio lugar em que o mundo era *apresentado* pela fala; mas este imaginário é, ele próprio, uma criação da literatura, é um imaginário literário³¹.

Gadamer considera que a linguagem literária de um texto é a mais completa em relação ao que é falado, e a palavra é usada para se comunicar de maneira eficaz, expressando-se com eloquência, clareza e sentido. O bom e o excelente uso da língua, para Gadamer, é expresso pela literatura.

Ricoeur expõe que a literatura, pelo menos neste tópico, é um *quasi-mundo*, o que significa que o texto, em algum momento, intercepta o discurso, isso ocorre porque a literatura é um *quasi-mundo*. O texto literário está próximo de; o texto identificado como literatura está acerca de; o texto caracterizado com aspectos literários está a caminho de: tornar-se um mundo.

³¹ Ricoeur (1989, p. 145).

Sobre o *quasi-mundo*, cabe entendermos os seguintes pontos: primeiro, é uma construção imaginária que se põe à vista em determinado lugar; segundo, o *quasi-mundo* que é do âmbito da escrita, pode não conseguir explicar uma determinada ação, por exemplo, o mundo grego ou o mundo bizantino; terceiro, ele (o texto entendido como *quasi-mundo*) é divulgado, pronunciado pela ordem da fala.

O texto, criado a partir da reflexão filosófica, torna o mundo mais brando, retirando do mundo sua intensidade, abrandando a agressividade do mundo, tornando-o mais leve. Neste aspecto, talvez somente neste, o texto é anti-mundo. Com a reflexão, as palavras escritas ressignificam o mundo, nunca conseguindo expô-lo, mas reformulando num ocultamento.

Como resultado, não é possível expressar o mundo em sua inteireza, mas somente em parte; então, o que temos é um *quasi-mundo*, ou seja, um mundo literário possibilitado pela reflexão. Numa dinâmica de passagem do mundo circunstancial para o mundo do texto, Ricoeur alerta-nos que pode haver uma ocultação causada pelo mundo do texto, e, ocorrendo isso, surge uma outra interpretação de uma mesma circunstância, mas quando mediada pela reflexão filosófica o risco é menor.

O filósofo francês continua e nomeia essa causalidade de “mundo imaginário”, que se impõe no presente pelo escritor em sua escrita. Resta que o imaginário é uma criação constituída pela própria literatura, desse modo, faz-se significativo dizer que a literatura é reflexiva e criadora. Por último, Ricoeur dar a ela (literatura, quando fazendo uso da reflexão) uma capacidade produtora, construtora, inventora no imaginário humano.

Em vista disso, o diálogo em Gadamer e a literatura em Ricoeur, produzidos a partir de suas hermenêuticas e mediados pela reflexão filosófica, criam textos, aos quais retornam-se para uma reflexão imanente do próprio si-mesmo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para as últimas considerações, enfatizamos que a hermenêutica e a noção de texto em Gadamer e em Ricoeur não estão encerradas aqui; ao contrário, estão abertas para discussões recorrentes. Não é pretensão deste artigo encerrar o debate; o que temos neste artigo limita-se à exposição e compreensão de um texto gadameriano e um texto ricoeuriano, relacionando-os com a noção de reflexão filosófica de Jean Nabert.

Evidenciamos que a noção de texto na hermenêutica de Gadamer se desdobra em texto jurídico e texto literário. Os achados teóricos da pesquisa demonstram que, para Gadamer, o texto jurídico está diretamente voltado para a ação moral, no asseguramento das normas e na importância de impor segurança às leis. Sua significância está na criação do documento, como inscrição material ou como registro fixado. Esses termos são comumente encontrados como sinônimo de texto: documento, inscrito, inscrição, redação, dissertação, tese, artigo, escritura, etc. No entanto, a noção de texto literário, interpretado por Gadamer, tem sua proximidade com a fala. O texto literário não dita normas, leis, não impõe doutrinas falsas ou verdadeiras, nem desenvolve comportamentos certos ou errados; nada tem a ver com isso. Um texto literário é aquele que apenas fala. Portanto,

destacamos que, junto com a hermenêutica gadameriana do texto jurídico e literário, é imprescindível acrescentar a noção de reflexão filosófica.

Por fim, na hermenêutica de Ricoeur, o caminho para a discussão sobre o texto se concretiza a partir das noções de fala, leitura e referência. A fala aparece como algo anterior à escrita; logo, a função concretizadora da escrita é, em certa medida, a materialização da fala, o que o filósofo francês chamou de “fixação na escrita”. Na leitura, a questão é a relação entre escritor e leitor, que, para Ricoeur, não pode ser denominado de diálogo. Seria algo, portanto, entre o monólogo e diálogo, e decidimos chamar ‘interesse-conversativo’. O último tópico é a função referencial, onde se desenvolve sua relação com a linguagem. Sendo ela (a função referencial), um aspecto da linguagem, sua tarefa consiste na distinção entre os signos e as coisas. O referente torna-se tão importante porque de tudo, absolutamente tudo, do que se fala tem seu referente, mesmo considerando que este não tenha relação com o mundo ou que seja extramundano, não escapará de um referente. Dessa maneira, compreendemos que, de alguma forma, o texto é dito na fala, na leitura e no referente; e, numa hermenêutica contrária, com esses conceitos, se diz o texto. Concluindo, acentuamos que a hermenêutica de Gadamer e Ricoeur de texto, demonstrada neste artigo, é constituída pela reflexão filosófica, pois proporciona uma compreensão mais profunda das ações e comportamentos humanos.

REFERÊNCIAS

- BATISTA, Gustavo Silvano. “O texto como obra de arte: Gadamer e o caso da literatura”. *In: Pensando – Revista de Filosofia*. Teresina – PI. Vol. 8, Nº 16, (páginas: 152-163), 10/2017. Disponível em: <https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/6786>. Acesso em: 02 de outubro de 2022.
- CARNEIRO, José Vanderlei. **Hermenêutica e Narratologia**: Por uma redefinição da narrativa à luz do pensamento contemporâneo. Curitiba, PR: CRV, 2017.
- GADAMER, Hans-Georg. **Wahrheit und Methode - 2**. Ergänzungen, Register. Tübingen – Alemanha: J. c. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método II**: complementos e índice. Tradução de Ênio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, Universitária São Francisco, 2011.
- GRONDIN, Jean. **Paul Ricoeur**. Tradução de Sybil Safdie Douek. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2015.
- MEIRELES, Cristina Amaro Viana. “Jean Nabert e a noção de divino: uma chave conceitual para a antropologia filosófica de Paul Ricoeur”. **Teoliterária**: Teologia e Literatura no Universo das Histórias em Quadrinhos v. 9 n. 18. Publicado: 03-09-2019. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/39931/29693>. Acesso em: 15-01-2024.

NABERT, Jean. “La philosophie réflexive”. *In*: NABERT, Jean. **L’expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale**. Paris: PUF, 1994, p. 397-411.

NABERT, Jean. “A filosofia reflexiva”. Tradução de Cristina Amaro Viana Maireses. *In*: **Ideação**: Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana – Feira de Santana – v. 1, n. 27, jan./jun. 2013. Disponível em: <https://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/issue/view/55/21>. Acesso em: 15-01-2024.

PEREIRA, Viviane Magalhães. “Hermenêutica filosófica como filosofia prática”. *In*: **Ekstasis**: revista de hermenêutica e fenomenologia. São Paulo – SP. v.4, n.1, 2015, p. 38 – 52. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/16826>. Acesso em: 30-01-2024.

PORTOCARRERO, Maria Luísa. **Conceitos Fundamentais de Hermenêutica Filosófica**. Portugal-Coimbra: Hermenêutica Filosófica, 2010.

RICOEUR, Paul. **Do texto a ação**: ensaios de hermenêutica II. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Portugal: Editora Rés, 1989.

RICOEUR, Paul. **Du texte a l’action**: ensais d’hérmenutique II. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

**“SER (,) QUE PODE SER COMPREENDIDO (,) É LINGUAGEM”:
IMPLICAÇÕES HERMENÊUTICAS DA LATINIZAÇÃO DO
PENSAMENTO DE HANS-GEORG GADAMER POR GIANNI
VATTIMO**

[“BEING (,) THAT CAN BE UNDERSTOOD (,) IS LANGUAGE”: HERMENEUTICAL
IMPLICATIONS OF THE LATINIZATION OF GADAMER'S THOUGHT BY VATTIMO]

Jungley Torres

jungleyjf@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6710-2533>

Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Mestre (2021) e graduado (2016) em Filosofia pela mesma instituição/UFJF. Possui especialização em Educação (2019) pela Faculdade Alfamérica e Ciências da Religião (2022) pelo Centro Universitário Internacional Uninter. Bolsista CAPES.

Felipe de Queiroz Souto

felipeqsouto@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5437-2657>

Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, tendo realizado período de doutorado sanduíche nos Arquivos Gianni Vattimo da Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, com financiamento da CAPES (2022-2023). Mestre em Ciências da Religião (2021) e Bacharel em Filosofia (2018) pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Possui especialização em Metafísica e Epistemologia pela Universidade Federal do Cariri (2022). Bolsista CAPES.

DOI: [10.25244/tf.v16i2.5897](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.5897)

Recebido em: 26 de fevereiro de 2024. Aprovado em: 10 de abril de 2023

Caicó, ano 16, n. 2, 2023, p. 215-237
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v16i2.5897](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.5897)
Dossiê Gadamer



“Ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem”: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo
TORRES NETO, Jungley de Oliveira; SOUTO, Felipe de Queiroz

Resumo: O artigo visa analisar as possíveis convergências e caminhos distintos entre os filósofos Gianni Vattimo e Hans-Georg Gadamer. Neste contexto, pretende-se destacar a abordagem de Vattimo como leitor de Gadamer, endossando a visão deste último sobre a linguagem como ontologia, especialmente na tematização da historicidade. Contudo, enquanto Gadamer enfatiza a linguagem como mediação imprescindível entre ser humano e mundo, sugerindo um caminho dialógico nessa relação em direção ao fenômeno da compreensão, Vattimo interpreta o pensamento de Gadamer de maneira a afirmar que o ser é linguagem, estabelecendo uma equivalência entre ser e linguagem; este movimento vattimiano chamamos de *latinização* da hermenêutica de Gadamer, como proposto por Jean Grondin.

Palavras-chave: Gadamer. Vattimo. Linguagem. Ontologia. Hermenêutica.

Abstract: This article aims to analyze the possible convergences and divergences between the philosophers Gianni Vattimo and Hans-Georg Gadamer. In this context, the aim is to highlight Vattimo's approach as a reader of Gadamer, endorsing the latter's view of language as ontology, especially in the thematization of historicity. However, while Gadamer emphasizes language as an essential mediation between human beings and the world, suggesting a dialogical path in this relationship towards the phenomenon of understanding, Vattimo interprets Gadamer's thinking in such a way as to affirm that being is language, establishing an equivalence between being and language. We called *Latinization* of Gadamer's hermeneutics this Vattimo's interpretation, as Jean Grondin had proposed.

Keywords: Gadamer. Vattimo. Language. Ontology. Hermeneutics.

“Ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem”: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo
TORRES NETO, Jungle de Oliveira; SOUTO, Felipe de Queiroz

INTRODUÇÃO

O ponto de partida deste trabalho é a perspectiva dialógica que Hans-Georg Gadamer confere à hermenêutica filosófica. Nesse contexto, a linguagem não se limita a ser um meio (*Mittel*) no sentido instrumental, mas assume um papel fundamental como *medium*, isto é, como lugar, espaço, centro e, especialmente, meio (*Mitte*) que possibilita algo ser ou se realizar (GADAMER, 1999a, p. 662). Ao enfatizar o caráter dialógico da hermenêutica, Gadamer indica que a compreensão humana não ocorre isoladamente, mas sim no âmbito do modo como os seres humanos se relacionam com as coisas e uns com os outros. Ao compreender a dialogicidade do movimento hermenêutico, a linguagem emerge como o fundamento intermediário na relação entre o ser humano e o mundo.

Nesse itinerário, o movimento dialógico se delineia como uma constante transversal, intrínseco à hermenêutica filosófica gadameriana. Desse modo, é direcionada à compreensão de que o ser humano está permanentemente em relação, seja ao se envolver em um diálogo com uma obra literária, seja ao tecer a trama da história, seja para interagir com seus semelhantes. Destarte, é situado o fato de que o ser humano está inextricavelmente imerso em um movimento dialógico, caracterizado por uma troca constante de significados e compreensões pelo fio condutor da linguagem. Nesse contexto, não é o diálogo pelo diálogo que a hermenêutica de Gadamer busca promover, mas sim o diálogo para a compreensão, que se aprofunda progressivamente em seu movimento ascendente em direção à *coisa-mesma*.

Diante da magnitude e relevância do pensamento de Hans-Georg Gadamer, Gianni Vattimo emergiu não apenas como um tradutor habilidoso, mas também como um intérprete autêntico. Em outras palavras, a atuação de Vattimo como mediador do pensamento de Gadamer entre a língua alemã e a italiana não se restringindo à tradução passiva, mas refletindo sua própria interpretação enquanto leitor de Gadamer. Nesse contexto, é válido ressaltar que a tradução para a língua italiana realizada por Vattimo da obra *Verdade e método* constituiu um marco significativo na disseminação do pensamento de Hans-Georg Gadamer nas línguas neolatinas.

Um ponto de fundamental importância para Vattimo é a reflexão sobre o significado da vírgula na célebre frase “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*” (GADAMER, 1990, p. 478) presente na obra de seu antigo professor. Vattimo se depara com duas opções interpretativas distintas, a saber, a primeira abordagem seria manter a vírgula, indicando que entre o ser e a compreensão há o fio condutor da linguagem; a segunda opção, talvez mais ousada, consistiria em retirar a vírgula e inferir, categoricamente, que ser é linguagem. Com isso, a tradução obtida nesse caso pode ser expressa em italiano como: “*L’essere che può venir compreso è linguaggio*” (GADAMER, 1983, p. 542), que remete a frase: ser que pode ser compreendido é linguagem. A retirada das vírgulas refere-se àquilo que Vattimo menciona no seu ensaio *Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser* (2005) de que as vírgulas em alemão não têm um “peso ontológico” como em italiano, por envolver uma identificação sem resíduos entre o ser e a linguagem (RIPANTI, 2001, p. 76). É importante observar que essa decisão reflete não apenas uma escolha estilística, mas também uma adesão interpretativa ao pensamento de Gadamer, destacando a intrepidez de Vattimo, uma vez que Gadamer mesmo avaliou e aprovou a tradução de Vattimo. É especialmente devido a este fato que sua tradução é considerada canônica.

Neste contexto de discussão sobre a tradução da frase “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”, a título de contextualização na pesquisa hermenêutica já realizada no Brasil, mencionamos o trabalho de Viviane Magalhães Pereira, intitulado *Sobre a tese “ser que pode ser compreendido é*

“Ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem”: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo
TORRES NETO, Jungley de Oliveira; SOUTO, Felipe de Queiroz

linguagem”: hermenêutica como teoria filosófica, no qual a autora indica que Vattimo é um dos intérpretes a concordar que, na expressão “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”, há uma defesa de que linguagem é ser (MAGALHÃES, 2015, p. 169).

Neste percurso, buscaremos abordar as nuances dessa relação, examinando como as escolhas interpretativas de Vattimo influenciaram o entendimento e a recepção das ideias de Gadamer. Destarte, almeja-se explorar possibilidades interpretativas no campo da hermenêutica filosófica, vislumbrando perceber os impactos no desenvolvimento das ideias e na difusão do pensamento de Gadamer. Nosso objetivo é levar a cabo a tese de que é por meio da chamada *latinização* do pensamento de Gadamer (que Jean Grondin sugere que Vattimo opera) que se possibilita uma interpretação ontológica radical do pensamento de Gadamer, conforme proposto por Vattimo, inclusive com um peso nãilista. Para atingir nosso objetivo, nosso artigo está organizado em três momentos, a saber, na primeira parte iremos abordar a transversalidade do diálogo na hermenêutica de Gadamer para evidenciar a proposta filosófica do autor que não avança sua tese para as consequências essencialmente pós-modernas. Em seguida, abordaremos uma “nova urbanização” da ontologia que Vattimo propõe ao interpretar Gadamer e que poderá ser chamada posteriormente de *latinização* da ontologia pela influência de Grondin (2005). Por fim, iremos expor a interpretação de Vattimo sobre a frase de Gadamer “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”; aí encontraremos a divergência entre os autores a forma como o filósofo italiano assume de modo ainda mais radical que Gadamer as consequências da hermenêutica.

1 A TRANSVERSALIDADE DO MOVIMENTO DIALÓGICO NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER: LINGUAGEM E ONTOLOGIA

A hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer enfatiza o movimento dinâmico da compreensão (*Verstehen*) como um fenômeno fundamental na experiência humana do mundo. Desse modo, sua abordagem vai além de uma perspectiva puramente objetivista ou subjetivista; em vez disso, ela percorre o caminho existencial, relacional e dialógico, que diz respeito ao modo como o ser humano experiencia o mundo, o outro e a si mesmo. Por conseguinte, a hermenêutica filosófica de Gadamer caminha em direção à ontologia, que não é simplesmente uma investigação metafísica distante ou atemporal, mas consiste numa reflexão sobre aquilo que há de mais humano em nosso modo de ser-no-mundo, a saber, o fenômeno da compreensão enquanto experiência humana mundano-concreta.

Em sua obra magna, *Verdade e Método* (1990), Gadamer não limita sua hermenêutica à pretensão metodológica *stricto sensu*, isto é, ele não empreende a sua hermenêutica apenas como uma técnica de interpretação. Dentre as influências mais imediatas do autor (1999a, p. 36), podemos mencionar a conscienciosidade da descrição fenomenológica de Husserl; a abrangência do horizonte histórico, onde Dilthey situa o filosofar; e os impulsos em direção à ontologia, cuja iniciativa é derivada de Heidegger. Neste contexto, é importante mencionar que Heidegger contribui decisivamente para o desenvolvimento de uma hermenêutica filosófica, como pode ser observado no sétimo parágrafo de *Ser e Tempo*, intitulado *O método fenomenológico da investigação*, no qual Heidegger (2012, p. 67) busca a definição do termo fenomenologia e a relaciona à hermenêutica. Nesse contexto, ele busca a raiz do termo na gramática grega, onde *Phainomenon* ou

“Ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem”: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo
TORRES NETO, Jungley de Oliveira; SOUTO, Felipe de Queiroz

phainesthai são traduzidos como “aquilo que se mostra”. A palavra *Pha* tem etimologia próxima a *phos*, que significa brilho ou luz (deixar-se luzir, deixar-se mostrar), representando assim a condição para que algo se manifeste, tornando-se, assim, compreendido. Desse modo, diante da herança direta de Heidegger, Gadamer (1999a, p. 16) reconhece que: “A compreensão não é um dos modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser do próprio *Dasein*”. Portanto, o fenômeno da compreensão¹ precede o método, sendo algo mais originário, configurando-se como a característica vital humana de ser-no-mundo. Neste sentido, no pensamento de Gadamer, destaca-se a importância ontológica das experiências de verdade extrametódica, ressaltando que a compreensão é constitutiva da estrutura da existência e está relacionada à totalidade da experiência humana no mundo (DI CESARE, 2013, p. 57).

Desse modo, a ênfase da hermenêutica filosófica de Gadamer reside na análise dos fenômenos subjacentes ao ato de compreender e interpretar, os quais se originam das circunstâncias específicas em que ocorre o fenômeno da compreensão. Neste sentido, este tópico situa a abordagem da hermenêutica filosófica de Gadamer na guinada da epistemologia da interpretação à ontologia da compreensão pelo fio condutor da linguagem. Em outros termos, a hermenêutica filosófica, ancorada no fenômeno da compreensão, está entrelaçada com a totalidade de nossa existência no mundo; mais precisamente, ela é a condição humana de sermos no mundo, de estarmos e de relacionarmos com o mundo, com as coisas, com o outro e conosco mesmos.

Nesse sentido, Gadamer propõe que a compreensão é um fenômeno ontológico, enraizado na existência humana. Por isso, as pretensões de Gadamer (1999a, p. 14) dizem respeito a intenção filosófico-ontológica, pois: “O que está em questão não é o que fazemos ou que deveríamos fazer, mas o que nos acontece além do nosso querer e fazer”. Desse modo, a hermenêutica filosófica de Gadamer não se limita a ser uma técnica manipulável e aplicável a todas as situações, mas leva em pauta a historicidade, a tradição, a diferenciação, a fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*), o modo dialogal e relacional dos seres humanos serem uns com os outros. Logo, o fenômeno da compreensão não pode ser designado como uma atividade isolada, mas sim como parte integrante de quem somos (GADAMER, 1999a, p. 392).

Neste desiderato, percebe-se que o fenômeno da compreensão não é uma busca por uma verdade objetiva ou absoluta, mas uma participação ativa do sujeito/intérprete no diálogo interminável entre as tradições. Desse modo, em Gadamer, “o ser humano é um ser cuja existência se confunde com compreensão e consiste em um ente cujo existir é essencialmente compreensivo” (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p. 62). Consequentemente, Gadamer rejeita a ideia de que podemos atingir uma compreensão neutra da realidade, destacando que sempre trazemos nossas próprias perspectivas e conceitos prévios, isso caracteriza nossa pré-compreensões enquanto movimento dialogal nas diversas situações humanas no/do mundo (GADAMER, 1999a, p. 403). Desse modo, Gadamer eleva sua hermenêutica ao patamar ontológico ao elaborar uma via alternativa para o genuíno encontro entre ser humano e mundo, reconhecendo o pano de fundo histórico, aquilo que Heidegger conceitua como *Überlieferung* (a tradição-transmissão), que é

¹ Pode-se perceber no verbete *compreender*, do *Dicionário Heidegger* de Michael Inwood, que *Verstehen* implica a “concepção clara de uma coisa como um todo”. *Verstehen* é, assim, diferente de *begreifen*, “entender” (conceitualmente): pode-se compreender ser sem entendê-lo, mas não se pode entender ser sem compreendê-lo (XXIV, 18, 117; XXXI, 43). A *compreensão* não é “um tipo particular de saber, distinto de outros tipos, tais como explicar [*Erklären*] e entender, nem é saber no sentido de conceber algo tematicamente. [...] Toda explicação, como uma descoberta de *compreensão* daquilo que não compreendemos, enraíza-se na compreensão primária de *Dasein*” (INWOOD, 2002, p. 18).

“Ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem”: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo

TORRES NETO, Jungley de Oliveira; SOUTO, Felipe de Queiroz

inerente à nossa pré-compreensão, conforme Richard Palmer (1969, p. 186) reitera: “Não pode haver qualquer interpretação sem pressupostos”.

Nesse contexto dialogal e relacional entre ser humano e mundo, a linguagem ocupa um lugar central na hermenêutica gadameriana e representa o fio condutor na guinada hermenêutica em direção à ontológica. Aqui é importante mencionar que a linguagem não é apenas expressão verbal, mas é o *medium* pelo qual a compreensão acontece diante da relação humana com algo ou alguém; mais precisamente, a compreensão é mediada pela linguagem; é através dela que os horizontes se encontram e se entrelaçam.

Nesse sentido, Gadamer (1999a, p. 643) diz:

A linguagem não é somente um dos dotes, de que se encontra apetrechado o homem, tal como está no mundo, mas nela se baseia e representa o fato de que os homens simplesmente têm mundo. Para o homem, o mundo está aí como mundo, numa forma sob a qual não tem existência para nenhum outro ser vivo, nele posto. Essa existência do mundo, porém, está constituída linguisticamente. [...] a linguagem não afirma, por sua vez, uma existência autônoma, face ao mundo que fala através dela. Não somente o mundo é mundo, apenas na medida em que vem à linguagem - a linguagem só tem sua verdadeira existência no fato de que ela representa o mundo. A humanidade originária da linguagem significa, pois, ao mesmo tempo, a linguisticidade originária do estar-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) do homem.

Essa passagem de Gadamer destaca a profunda interconexão entre linguagem, existência humana e sua compreensão do mundo. Desse modo, Gadamer argumenta que a linguagem não é simplesmente uma habilidade entre muitas que os seres humanos possuem; mas, antes, ela é a base fundamental da existência humana e constitui a própria condição pela qual os seres humanos têm um mundo. Outrossim, Gadamer sugere que o mundo não é simplesmente uma realidade objetiva que existe independentemente dos seres humanos. Pelo contrário, o mundo só se revela como mundo na medida em que é articulado pela linguagem. De modo enfático, a linguagem desempenha um papel ativo e intermediário entre ser humano e mundo. Portanto, a existência humana no mundo está intrinsecamente relacionada à potencialidade da linguagem enquanto meio (*Mitte*) para a realização do fenômeno da compreensão.

Mais precisamente:

Trata-se da linguagem, a partir do qual se desenvolve toda a nossa experiência do mundo e em particular a experiência hermenêutica (...) O *medium* da linguagem, por sua referência ao todo dos entes, pode mediar a essência histórico-finita do homem consigo mesmo e com o mundo (GADAMER, 1999a, p. 663).

Conforme percebido na passagem supracitada, o âmbito da linguagem é o âmbito de toda a nossa experiência do mundo. Por essa razão, a linguagem é descrita como um *medium* capaz de

“Ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem”: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo
TORRES NETO, Jungley de Oliveira; SOUTO, Felipe de Queiroz

mediar a dimensão humana histórico-finita com o mundo e sua rede de referência. Assim, constata-se que a linguagem não é uma atividade passiva, uma destreza ou algo episódico, mas é constituidora e constituinte da nossa compreensão das coisas, de algo ou de alguém. À guisa de exemplificação, a linguagem é uma parte integral da cultura, e a cultura, por sua vez, é transmitida e perpetuada através da linguagem, isto é, ao participar na linguagem de uma comunidade, tornamo-nos parte de um contexto cultural mais amplo, influenciando e sendo influenciados por suas normas, valores e tradições.

Podemos nos direcionar ao entendimento de que a linguagem, em Gadamer, não se constitui como um meio entre outros, mas o conhecimento de nós mesmos e do mundo realiza-se na e com a linguagem da qual não podemos nos desvencilhar. De modo mais enfático, a hermenêutica ontológica se torna uma investigação sobre o ser enquanto ser-compreendido na/pela linguagem. Portanto, a linguagem é ativa, constituinte e constituidora em seu *modus operandi* na intermediação entre ser humano e mundo, possibilitando que algo seja ou se realize.

Percebe-se, assim, que a intermediação da linguagem entre ser humano e mundo é concebida como evento intrínseco e indissolúvel ao modo humano de ser e de se relacionar com o mundo, na medida em que a possibilidade da experiência humana do mundo acontece na/pela linguagem; mais precisamente, ela (a linguagem) é a tessitura que relaciona o ser humano ao mundo. É através dessa complexa rede linguística que o ser humano compreende dinamicamente mundo, as coisas, o outro, e a si mesmo - sua identidade histórica. O importante é notar que a linguagem se torna uma ponte entre o ser humano e as tradições, valores e experiências compartilhadas, apresentando-se como a condição de possibilidade relacional do ser humano ser uns com os outros ou para o ser humano se situar diante da história e assumi-la de modo dialógico.

À vista disso, a transversalidade dialógica se mostra e se reverbera na hermenêutica filosófica de Gadamer. Por isso, o termo *Gespräch* parece ser basilar para Gadamer e aponta-nos o movimento dialógico que se refere à natureza interconectada e permeável do horizonte compreensivo no modo humano de ser uns com os outros, indicando que este movimento dialógico atravessa diversas esferas, como a historicidade, a cultura, sociedade e as mais diversas relações interpessoais, abrangendo múltiplas dimensões; inclusive, por isso: “Gadamer dá tanta importância aos diálogos platônicos, e, sobretudo, ao papel de Sócrates neles” (ALMEIDA; FLICKINGER; ROHDEN, 2000, p.46). Desse modo, destaca a ubiquidade e a importância do diálogo como um princípio orientador que permeia as mais variadas dimensões da experiência humana, possibilitando a realização da compreensão. Nesse sentido, conforme salienta Grondin (1999a, p. 159): “[...] a compreensão humana se orienta a partir de uma pré-compreensão que emerge da eventual situação existencial e que demarca o enquadramento temático e o limite da validade de cada tentativa de interpretação”.

No movimento do diálogo, as pré-compreensões são confrontadas, desafiadas de modo produtivo, isto é, existe um dinamismo ascendente que vislumbra novos horizontes quando uma compreensão se coloca diante da outra. Nesse caminho, é importante enfatizar que o intérprete não busca impor suas próprias ideias diante do interlocutor, mas está aberto a ser transformado pela experiência hermenêutica, isto é, a experiência relacional. Esse diálogo, muitas vezes intergeracional e intercultural, revela a natureza dinâmica e transformadora da compreensão e, por isso, o fenômeno da compreensão se coloca como algo basilar na hermenêutica filosófica. Nesse sentido, Gadamer (1999a, p. 452) destaca a importância do horizonte na compreensão: “Horizonte é o âmbito de visão que abarca tudo o que é visível a partir de um determinado ponto”, referindo-se à visão a partir da qual compreendemos e nos relacionamos com o mundo. Ademais, a compreensão não é um processo unilateral, mas sim um diálogo constante, seja entre intérprete e texto ou entre sujeito e história. As concepções prévias do intérprete, suas experiências e sua

“Ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem”: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo

TORRES NETO, Jungley de Oliveira; SOUTO, Felipe de Queiroz

cultura, interferem em sua interpretação e compreensão. Quando ocorre essa efetiva relação entre intérprete e texto, ou sujeito e aquilo que ele herda da história, possibilita-se a fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*), que emerge como representação desse modo dialogal, sendo capaz de promover uma compreensão mais abrangente (GADAMER, 1999a, p. 550). Cada interpretação está enraizada em um horizonte, que, por mais particular que possa ser em termos de experiência, surge no contexto do movimento dialógico. Esse movimento não visa eliminar as diferenças, mas sim transcender as limitações de perspectivas isoladas, possibilitando uma compreensão mais abrangente e profunda.

Nas palavras de Gadamer (1999a, p. 415-416):

Muito antes que nós compreendamos a nós mesmos na reflexão, já estamos nos compreendendo de uma maneira autoevidente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos. [...] A autorreflexão do indivíduo não é mais que uma centelha na corrente cerrada da vida histórica. Por isso os preconceitos de um indivíduo são muito mais que seus juízos, a realidade histórica do ser.

Percebe-se, fundamentalmente, a interconexão entre a existência individual e o contexto histórico-social no qual cada pessoa está imersa; igualmente, o fato de que a identidade e compreensão pessoal são moldadas e contextualizadas pela história/tradição em que cada um está inserido. Desse modo, contata-se que o passado, presente e futuro se entrelaçam de maneira inextricável e dialógica. Embora a autorreflexão seja uma atividade individual, ela é apenas um momento fugaz dentro do fluxo contínuo da vida histórica; mais diretamente, existe a inseparabilidade entre o indivíduo e a história, o que conflui no movimento entre a pré-compreensão (aquilo que herdamos e molda nossa estrutura de compreensão) e o fenômeno da compreensão (o modo como assumimos aquilo que herdamos).

Portanto, ontologia e linguagem na hermenêutica filosófica de Gadamer estão intrinsecamente atravessados pelo movimento dialógico que se coloca como o cerne da hermenêutica. Neste desiderato, a compreensão humana é concebida como um processo contínuo de diálogo, no qual as pré-compreensões e compreensões são constantemente alargadas. Diante da transversalidade dialógica na hermenêutica, a temática da linguagem ocupa um lugar de destaque na abordagem de Gadamer enquanto *medium* entre a experiência humana e mundo.

O fenômeno da compreensão, em Gadamer, é conduzido pelo fio condutor da linguagem. Gadamer reconhece (1999a, p. 586) que, desde os tempos de Herder e Humboldt, o enfoque do pensamento moderno sobre a linguagem tem se direcionado para a investigação sobre como se desenvolve a naturalidade da linguagem humana em toda a extensão de suas experiências possíveis. Humboldt concebe a linguagem como uma forma de perceber o mundo, reconhecendo a união intrínseca entre pensamento e expressão verbal. Já Herder entende a linguagem como aquilo que “é desde que e como o homem se compreende *em* seu mundo, a partir e como ele experimenta o limite de sua esfera como dinâmica de sua própria constituição. A linguagem é o modo de ser do próprio homem como homem” (KIRCHNER, 2019, p. 26, grifo do autor). Gadamer compartilha dessas perspectivas, porém, de maneira singular, ele procura preservar a inseparável união entre pensamento e linguagem, tal como se manifesta no fenômeno hermenêutico, capaz de possibilitar a compreensão humana das coisas e do outro. Neste sentido, Lenio Streck (1999, p. 46) diz que:

“Ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem”: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo
TORRES NETO, Jungley de Oliveira; SOUTO, Felipe de Queiroz

“Gadamer eleva a linguagem ao mais alto patamar, em uma ontologia hermenêutica, entendendo, a partir disto, que é a linguagem que determina a compreensão e o próprio objeto hermenêutico”.

Neste percurso, a hermenêutica, em Gadamer, caminha em direção à ontologia e encontra sua fundamentação na linguagem. Assim, percebe-se o “giro ontológico” (*ontologische Wendung*) da hermenêutica pelo fio condutor da linguagem, de acordo com Gadamer (1999a, p. 674), mas é bem verdade que Vattimo (2005) entenderá que esse “giro ontológico” de Gadamer não é ontologicamente radical, pois não se assume as consequências niilistas (e pós-modernas) dessa proposta. Na perspectiva de Gadamer, a linguagem se configura como a própria experiência humana de mundo acontecendo, linguagem e compreensão abarcam tudo o que, de um modo ou de outro, nos envolve e com que nos relacionamos. A linguagem se realiza na compreensão e a compreensão acontece *na e pela* linguagem (ROHDEN, 2003, p. 235). Percebe-se, assim, que a linguagem, para Gadamer, é o *medium* pelo qual a compreensão é alcançada, e, portanto, fundamentar uma hermenêutica filosófica ou ontológica na linguagem implica reconhecer que nossas experiências são, fundamentalmente, mediadas por ela. Desse modo, ao adentrarmos na possibilidade da fundamentação de uma hermenêutica na linguagem, deve-se reconhecer o movimento dialógico entre ser humano e mundo, em que se desponha o fenômeno da compreensão e interpretação do mundo que nos circunda. Por isso, o movimento dialógico na linguagem estabelece a compreensão de que a linguagem não é apenas um meio de expressão, mas constitui o próprio substrato do pensamento humano em seu modo de ser e se relacionar.

Desse modo, Gadamer concebe a linguagem como a mediação necessária nas múltiplas relações do ser humano com o mundo, com os outros e consigo mesmo. Sua hermenêutica filosófica, fundamentada em uma perspectiva dialógica, enfatiza o diálogo como um caminho imprescindível para alcançar a compreensão. Reitera-se que o diálogo não se limita a uma mera conversa; é uma ação direcionada ao outro, em que diferentes perspectivas são ponderadas e questionadas em busca de um entendimento mais profundo. Assim, Gadamer (1999a, p. 70) reconhece o diálogo como um princípio central na busca humana pela compreensão e diz: “Se trata do ser humano que compreende o outro”. Portanto, o diálogo representa o vivo encontro entre os seres humanos e a busca pela compreensão mútua e pela obtenção de um entendimento mais profundo das coisas.

Se o fenômeno da compreensão é o resultado de um processo que se estende ao longo do tempo, então, constata-se que compreender é um contínuo diálogo, que herdamos, assumimos, dialogamos, interpretamos e buscamos, cada vez mais, uma compreensão mais profunda intermediada na linguagem. Desse modo, a linguagem, como meio/mediadora desse contínuo diálogo articula a vivência do ser humano e mundo, possibilitando-o a experiência das coisas que estão ao redor. A hermenêutica filosófica caminha em direção à ontologia pelo fio condutor da linguagem, na medida em que ela é inseparável da existência humana e está intrinsecamente vinculada ao modo como percebemos nossa própria existência e a realidade circundante.

Em síntese, a linguagem, ao desempenhar seu papel como *medium*, destaca-se como ‘espinha dorsal’ que intermedia o ser humano ao seu entorno, possibilitando significados interpretativos e compreensivos profundo à experiência ontológica mundano-concreta. Destarte, o movimento dialógico se mostra transversal na hermenêutica filosófica de Gadamer, na medida em que ele evidencia que o ser humano está sempre em relação, seja ao dialogar com uma obra literária, seja na tessitura da história ou na interação com o outro, o fato é que o ser humano está constantemente imerso em um movimento de diálogo e isso só é possível pelo fio condutor da linguagem. Portanto, ao considerarmos a transversalidade dialógica e relacional intrínseca à hermenêutica filosófica engendrada por Gadamer, é crucial identificar a linguagem como ponto médio e o fio condutor da experiência humana do mundo.

“Ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem”: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo
TORRES NETO, Jungley de Oliveira; SOUTO, Felipe de Queiroz

2 PARA ALÉM DA URBANIZAÇÃO DA ONTOLOGIA: O PROJETO DO *PENSIERO DEBOLE* DE GIANNI VATTIMO

Gianni Vattimo, o recém-falecido filósofo italiano que foi aluno de Gadamer em seus anos de estudo na Universidade de Heidelberg na Alemanha, estabelece um diálogo importante com a obra do seu mestre, na medida em que, endossa a posição de Gadamer a favor da linguagem, embora se distancie de Gadamer no tema entre ser e linguagem, assunto que trataremos adiante. Em 1969, Vattimo terminou a tradução do alemão para o italiano da obra *Verdade e Método* de Gadamer, versão que foi não apenas traduzida para o italiano, mas reinterpretada por Vattimo, assimilando as posições de Gadamer e discutindo com ele sua própria filosofia (VATTIMO; PATERLINI, 2018, p. 49). A amizade entre Vattimo e Gadamer durou até a morte do filósofo alemão e foi testemunhada por cartas, telefonemas e visitas de ambos. O próprio Gadamer reconheceu a qualidade do pensamento de Vattimo em Heidelberg, numa ocasião ele teria dito após a conferência do turinense: “Este é um verdadeiro discurso filosófico” (VATTIMO; PATERLINI, 2018, p. 49).

Aliado à leitura que faz de Heidegger, Vattimo entende que o problema da linguagem é um problema ontológico, isto é, a linguagem constitui a experiência humana do mundo. A ontologia que Vattimo se apropria é aquela originada no interior da obra de Heidegger com a qual se entende o ser não como algo a-histórico e peremptório, mas como um evento, *Er-ignis*, ou numa melhor tradução: acontecimento de “expropriação-apropriação” como posto pelo próprio Vattimo (1989, p. 107; 1988, p. 174)². Pensar o ser como evento refere-se a girar a ontologia em direção à historicidade humana, o ser acontece na história do ser humano e não é definido como um ente fora do círculo de compreensão do *Dasein*.

Esse giro da ontologia só pode ser realizado na medida em que o ser é pensado em sua diferença. O conceito de diferença já utilizado em *Ser e tempo* e repetido na grande parte das filosofias continentais quer expressar que há uma diferença ontológica entre ser e ente. Segundo Heidegger, o grande erro do pensamento metafísico é justamente não pensar nesta diferença. Aquilo que ele chama de esquecimento do ser é, sobretudo, esquecimento da diferença ontológica entre ser e ente. Ao esquecer-se do ser, a metafísica privilegia a posição do ente e entende o ser como o *ente mais ente*, assim, temos na tradição filosófica a adequação do ser aos significantes de ideia, Deus, razão e, mais recentemente, vontade. Essa é, inclusive, a definição que Vattimo (1989, p. 63) segue lendo Heidegger e que pode ser vista na sua obra *Introdução a Heidegger* quando afirma: “metafísica é todo o pensamento ocidental que não soube manter-se ao nível da transcendência constitutiva do *Dasein*, ao colocar o ser no mesmo plano do ente”. O que o filósofo italiano quer endossar com sua afirmação pode ser esclarecido em duas partes: 1) a metafísica é o pensamento que se esquece do ser, assim, ela pensa ser como ente; 2) a metafísica desconsidera a transcendência constitutiva do *Dasein*, o que isso significa, é que o pensamento metafísico não leva em consideração a temporalidade do *Dasein*. A conclusão heideggeriana sobre a ontologia é que não se pode pensar

² A proposição de *Ereignis* como *expropriação-apropriação* se encontra na obra de Vattimo em seus textos dedicados ao estudo de Heidegger. Além das obras referenciadas, a saber, *As aventuras da diferença* (1988) e *Introdução a Heidegger* (1989), ainda vale a menção ao título não publicado em português: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* republicado em *Scritti filosofici e politici* (2021), no qual o conceito aparece constantemente.

“Ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem”: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo
TORRES NETO, Jungley de Oliveira; SOUTO, Felipe de Queiroz

ser sem a temporalidade, isto porque o tempo constitui o *Dasein* e, por consequência, sua forma de acesso ao mundo. Ser só pode ser no tempo.

Vattimo (1989, p. 69) ainda define a diferença ontológica como “aquela pela qual o ser se distingue do ente e o transcende, pois é a luz em que o ente se torna visível”. Se a temporalidade constitui o *Dasein* e é ele quem acessa os entes, então esse acesso aos entes se dá numa dimensão temporal aberta a ele. O espaço aberto (*Lichtung*) no qual os entes se dão é o ser, que transcendendo o ente o torna visível. Por isso a diferença ontológica é tão importante, ela põe o limite entre a abertura e a coisa como tal, entre ser e ente. Confundir o ente como ser é entendê-lo como espaço aberto de si e para si mesmo que é aquilo que os filósofos chamaram, de modo simplificado aqui, de *essência*. Entender o ser como evento ou como abertura tem mais sentido quando trazemos à luz o conceito de história do ser com o qual Heidegger e Vattimo caracterizam a metafísica ocidental. De um lado, a história do ser significa as diversas definições que o conceito de ser teve referindo-se aos entes, de outro lado, a história do ser significa que o ser pertence à história e, por isso, ao tempo. Vattimo explica: “o estar-aí [*Dasein*] não se define atendendo a propriedades, pois não é outra coisa que a abertura histórica que o constitui. Tal abertura, que não lhe pertence, mas à qual ele próprio pertence, é a história do ser” (VATTIMO, 1989, p. 82). O que temos com essa posição de Vattimo é que pensar a história do ser significa entender o ser na abertura que constitui o *Dasein*, quer dizer, ao estar-no-mundo, o *Dasein* abre para si uma região de entes no qual eles vêm à presença, no qual os entes ganham significado, nomes, modos de uso e entre outros. No entanto, essa abertura não é realizada pelo *Dasein* de modo aleatório, ela está referenciada à tradição à qual o *Dasein* pertence e que o antecede. Essa tradição é transmissão (*Überlieferung*). O *Dasein* recebe de sua tradição as condições para a interpretação e essa condição vem por meio da linguagem. Gadamerianamente, Vattimo concorda que a linguagem é o “meio” pelo qual o *Dasein* diz o ser, mas, veremos adiante, que a linguagem é o ser. Rogi Thomas (2023, p. 39) explica essa posição vattimiana no *The Vattimo Dictionary* pontuando que:

Assim como Heidegger e Wittgenstein, Vattimo considera a linguagem como a casa do Ser. Para Gadamer, Ser que pode ser compreendido é linguagem. Para Heidegger, essa dissolução do Ser na linguagem resolve o Ser nos eventos da linguagem. Para Vattimo, isso torna a linguagem o local da mediação total de toda experiência de mundo. Em consequência, cada ocorrência do Ser é caracterizada como aquilo que fala ao indivíduo, ao invés de ser aquilo de que o indivíduo fala. Então, a linguagem é o lugar, a concreta realização do *ethos* coletivo de uma “sociedade historicamente determinada”. A linguagem é a emergência do ser dessa sociedade.

Com Vattimo, a questão da ontologia se torna um problema da comunidade que fala sobre o ser. Isso já estava visível nas preocupações de Heidegger e no projeto gadameriano, no entanto, para recuperarmos a interpretação de Habermas sobre Gadamer, podemos afirmar que Vattimo “urbaniza” ainda mais que seu professor a ontologia heideggeriana na medida em que o ser não consegue escapar de uma determinação histórica que está atravessada por condições ônticas como a política, a cultura, a religião, entre outros, mas que só pode ser vista à luz do ser próprio. Nós já temos de forma resumida o esquema daquilo que Vattimo entende por ontologia: o pensamento sobre o ser que não se esquece da diferença ontológica e, por isso, propõe pensar ser como acontecimento (*Ereignis*). Esse acontecimento “se dá” (*Es gibt*) num horizonte histórico no qual o

“Ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem”: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo
TORRES NETO, Jungley de Oliveira; SOUTO, Felipe de Queiroz

Dasein está projetado e pelo qual recebe de sua tradição a condição para a interpretação, isto é, para a abertura de mundo. Interpretar é abrir um mundo. O mundo aberto pelo *Dasein* é mediado pela linguagem, na qual ser acontece. Toda abertura de mundo, isto é, toda interpretação é uma emergência do ser. A “urbanização vattimiana” da ontologia corresponde a esse aspecto de emergência: o ser *emerge* em uma comunidade de falantes, assim, ser é aquilo que é comunicado num diálogo, ou melhor, numa conversação. A essa hipótese, podemos acrescentar a própria afirmação de Vattimo em *Para além da interpretação* (1999, p. 16): “tal urbanização só é bem-sucedida se não se esquece o aspecto ontológico, mais especificamente heideggeriano, do discurso”.

É bem verdade que esse percurso operado por Vattimo (1999, p. 19) pode ser visto atrelado àquilo que ele entende sobre a hermenêutica ser “uma verdade radicalmente histórica”, quer dizer, a hermenêutica está na contramão daquela interpretação de mundo que pretende à objetividade: a metafísica. Vattimo escreve (1999, p. 19): “As razões para preferir uma concepção hermenêutica a uma concepção metafísica estão na herança histórica para a qual arriscamos uma interpretação e à qual damos uma resposta”. Neste sentido, todo acontecimento historiográfico necessita de uma interpretação dos fatos que não leva o acontecimento à objetividade, mas a uma resposta possível historicamente aos intérpretes dos fatos. Assim, a posição de Nietzsche (2005, p. 26-27) no aforisma 22 de *Além do bem e do mal* comumente usada por Vattimo (1999, p. 19) e resumida em “não há fatos, somente interpretação, e também isto, claro, é uma interpretação”, é a centralidade dessa ontologia hermenêutica pensada pelo filósofo italiano. Note-se ainda que essa centralidade é niilista. Portanto, o que temos desenvolvido com Vattimo é uma ontologia hermenêutica niilista e é, por meio deste niilismo, que Vattimo irá interpretar Gadamer.

Esse niilismo da hermenêutica, Vattimo (1999, p. 19) exemplifica com o anúncio nietzscheano da morte de Deus no aforisma 125 de *A gaia ciência*. Ali, “o anúncio da morte de Deus é realmente um anúncio”, não quer dizer que Deus deixou de existir ou que nunca tivera existido e agora nós podemos testemunhar objetivamente este fato, mas antes, que a ideia interpretada de um Deus que funcionava como um regente da moral e da segurança do mundo não é mais necessária. Os próprios fiéis são os responsáveis pela morte de Deus, justamente porque eles reconhecem a mentira que criaram e da qual não precisam mais. Com a morte de Deus, também se torna inviável pensar a realidade do “mundo verdadeiro”, este torna-se apenas fábula, interpretação. Essa passagem niilista da hermenêutica vattimiana é importante porque ela será a responsável para a recuperação hermenêutica da imagem de Deus que Vattimo consegue fazer com sua proposta de um cristianismo não religioso, o qual também é niilista, pois opera na lógica da *kénosis*, o esvaziamento de Deus.

Mas o traço niilista da hermenêutica de Vattimo também tem outro papel: previne a hermenêutica de se tornar uma metateoria da história da interpretação que pode ser aplicada a cada cultura de forma relativa e, inclusiva, utilizada como uma *koiné* do mundo contemporâneo³. O niilismo da hermenêutica significa que nenhuma interpretação pode ser a interpretação definitiva, mas é uma entre outras. Por isso, Vattimo recupera de Nietzsche a ideia de fábula, o mundo é aberto pelo *Dasein* quando ele fabuliza, isto é, quando interpreta o mundo ao seu redor por meio da linguagem. O termo alemão que Nietzsche utiliza e que Vattimo faz alusão é *Sage*, isto é, aquilo que

³ *Koiné* é o termo com o qual Vattimo define a popularização da hermenêutica nos anos 80 para fora da própria filosofia. A hermenêutica passou a ser utilizada ali como a “língua comum” das ciências humanas, tal como havia sido o estruturalismo anos antes (VATTIMO, 1989, p. 55-60). Esse fato tornou a hermenêutica um conceito difuso (VATTIMO, 1999, p. 13). A partir dessa constatação, Vattimo advoga a favor de uma conceituação mais precisa de hermenêutica, além de buscar as origens para a classificação da hermenêutica como *koiné* que, ainda vale dizer, não é de todo problemático, já que leva a hermenêutica filosófica à popularização e exige que ao mesmo tempo resgate “aquela filosofia que se desenvolve ao longo do eixo Heidegger-Gadamer” (Ibid., 14).

“Ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem”: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo
TORRES NETO, Jungley de Oliveira; SOUTO, Felipe de Queiroz

é dito, falado, comunicado. O niilismo “chama-nos a uma experiência *fabulizada* da realidade, que é, também, nossa única possibilidade de liberdade” (VATTIMO, 1996, p. 16, grifo nosso). Aqui já se torna mais claro o interesse de Vattimo por identificar a história do ser com a história do niilismo, a história da metafísica com a história do nada, e isso tem um duplo sentido: de um lado é a afirmação de que a metafísica é um discurso sobre o nada na medida em que o ser foi esquecido e dele *nada* foi dito, de outro lado, corresponde ao fato de que o niilismo é nosso destino, já que sobre o ser não podemos mais pensá-lo como um ente, ele agora deve ser pensado sem a ideia de fundamento, mas como *des-fundamento*, *Ab-grund*, abismo e, por isso, “o niilismo é interpretação” (VATTIMO, 1996, p. 26).

O abismo do ser do qual Vattimo fala recuperando a metáfora heideggeriana sugere que a condição de ser-lançado do *Dasein* é incapaz de se apropriar de uma definição peremptória de ser, já que no abismo, no *Ab-grund*, todo fundamento colapsa. Não há um fundamento, *Grund*, a ser identificado como causa originária de todos os outros entes, essa condição à qual o *Dasein* está disposto é a condição própria de sua liberdade e, para repetir o texto supracitado, é “nossa única possibilidade de liberdade”; assim, a liberdade é o próprio fundamento, tal como sugere Heidegger (2018a, p. 187) em *A essência do fundamento* (1929/2018a): “*A liberdade é a razão do fundamento* (o fundamento do fundamento)”. Abismo e liberdade figuram como a condição de possibilidade na qual o ser é dito, o ser acontece no abismo/liberdade do *Dasein* porque ser é sempre possibilidade, *ser é poder-ser*.

É partindo desta compreensão de ontologia que Vattimo designa seu projeto filosófico como *pensiero debole* (que fica melhor traduzido como *pensamento enfraquecido*). A proposta do *pensiero debole* nasceu com a publicação do livro *Il pensiero debole* (1983) organizado por Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti, no qual se defende um pensamento não sistemático e não metafísico que assume sua característica hermenêutica e leva a cabo o enfraquecimento de toda estrutura “forte” (isto é, metafísica) do pensamento. Esse enfraquecimento se deve à escuta dos envios (*Ge-Schick*) da tradição (*Überlieferung*) aos nossos ouvidos contemporâneos, uma escuta que não é uma simples aceitação da mensagem do passado, mas que deve ser tomada como *pietas*, a disponibilidade para acolher a mensagem e ser capaz de transformá-la; tal como indica Andrzej Zawadzki (2023, p. 150), *pietas*

é uma atitude que emerge do colapso da tradição metafísica, baseada sobre os conceitos de essência, substância, objetividade, “mesmidade” e “o próprio”. Compreendida como tal, *pietas* é amor por toda coisa que vive, e pelos vestígios, tanto os herdados do passado quanto a nossa própria tradição.

Para exemplificar o significado desse conceito, no ensaio *Dialettica, differenza, pensiero debole* publicado no livro *Il pensiero debole*, após comentar o sentido de revolução em Walter Benjamin, Vattimo (1983, p. 27) utiliza da figura do anjo de Paul Klee que acumula as ruínas da tradição debaixo dos pés e afirma que “é a piedade por estas ruínas o único movimento verdadeiro da revolução”. Quer dizer, a *pietas* como piedade do *pensiero debole* é uma atitude de aceitação e expropriação dos monumentos e dos vestígios da nossa tradição, a hermenêutica da piedade funciona como o pensamento que só consegue referir-se a si mesma no interior de uma tradição, não se constitui como uma teoria fora da história, mas como um conhecimento engajado historicamente. Não é por acaso que a hermenêutica de Vattimo tem uma virada política importante

“Ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem”: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo

TORRES NETO, Jungley de Oliveira; SOUTO, Felipe de Queiroz

que se faz notar mais precisamente após suas publicações datadas de 2000 em diante. Em *Da realidade*, Vattimo (2019, p. 175) dá ênfase à hermenêutica como *práxis* que quer escutar a voz dos silenciados da sociedade e que estão esquecidos, tal como o esquecimento do ser pela metafísica, afinal,

Não há verdade se não no diálogo entre os humanos; é no diálogo que acontece o Ser. E esse diálogo requer, antes de tudo, que sejam escutados os que por muito tempo foram emudecidos pelas estruturas de domínio. Dar a palavra aos excluídos é a única maneira não místico-mistificante de escutar a voz do Ser para além da metafísica, que a confunde com a ordem dada pelo ente.

A tentativa de Vattimo em conectar os pressupostos filosóficos da obra heideggeriana com aqueles que há muito estão esquecidos pelo pensamento dominante significa, ainda heideggerianamente, um “auscultar” o que tem o ser a nos dizer. Isso seria a “urbanização” completa da empresa heideggeriana, mas também uma forma bem positiva na leitura de Vattimo (2023, p. 211) de tirar Heidegger de uma leitura místico-poética comumente realizada; essa sua tarefa é claramente visível em *Da realidade*. Por isso, Vattimo ainda vai chamar o pensamento enfraquecido de pensamento dos fracos que escuta o silêncio dos vencidos. Essa ideia também está desenvolvida em *Comunismo hermenêutico: de Heidegger a Marx* (2012), obra escrita por Vattimo e Zabala (2012, p. 146), no qual os autores tentam pensar o projeto político da hermenêutica e eles assumem que:

O pensamento enfraquecido se converte em uma teoria (forte) do enfraquecimento como um sentido interpretativo da história, um sentido que se revela como emancipador devido aos inimigos que atraiu. O pensamento enfraquecido pode ser exclusivamente o pensamento dos fracos, sem dúvidas, não o das classes dominantes, que sempre trabalharam para manter e não pôr em questão a ordem estabelecida do mundo.

O pensamento enfraquecido após a sua “virada política” quer ser, portanto, uma voz de resistência diante às inúmeras opressões e aos diversos modos de silenciamento (violência), esquecimento e apagamento dos mais vulneráveis da sociedade. Diante as ruínas, o anjo de Paul Klee olha com *pietas* para os fracos da história, aqueles que de fato conseguem gerar alguma revolução positiva, porque são capazes de reinventar criativamente o mundo. Esse é o papel da hermenêutica como *práxis*: criar uma outra possibilidade de mundo e isso só é possível no interior da liberdade, quer dizer, fora da estabilidade metafísica que a política global enquadrou a interpretação (VATTIMO; ZABALA, 2021, p. 25-68). Diante disso, o pensamento hermenêutico de Vattimo vai além de uma teoria da hermenêutica, constitui-se como uma ontologia da atualidade e quer escutar/interpretar o ser na história. Vattimo consegue ver a metafísica para além de seu domínio teórico. Ele quer enxergar a violência causada por esse sistema de pensamento e libertar o ser humano para uma potência interpretativa; esse é o mesmo desejo do niilismo consumado

“Ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem”: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo
TORRES NETO, Jungley de Oliveira; SOUTO, Felipe de Queiroz

nietzscheano, por exemplo. A ontologia hermenêutica niilista de Vattimo só pode ser uma ontologia daqueles que foram calados pela metafísica, mas que agora *falam o ser*.

3 O PROBLEMA DA VÍRGULA: A LATINIZAÇÃO DO PENSAMENTO DE GADAMER POR VATTIMO

Neste tópico, voltamos nossa atenção para a frase que representa a tese de Hans-Georg Gadamer, apresentada em sua obra *Verdade e Método*: “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”. Gianni Vattimo foi pioneiro na tradução desta obra e responsável direto para disseminação do pensamento de Gadamer para as línguas neolatinas e para a internacionalização da obra do filósofo, já que a versão italiana de *Verdade e Método* foi a primeira a ser lançada. Diante da dificuldade de traduzir do alemão uma obra tão complexa, Jean Grondin (2007, p. 239) em seu ensaio *Vattimo e la latinizzazione dell'ermeneutica. Perché Gadamer ha resistito al postmoderno?* publicado no livro *Una filosofia debole* (2005), reconhece que o filósofo italiano contribuiu para uma “latinização” da hermenêutica de Gadamer. Essa latinização que decorre daquela chamada urbanização que apresentamos aqui tem uma consequência hermenêutica: o problema da vírgula que surge com as traduções da máxima de Gadamer só se faz ver nas línguas latinas e, por isso, falar de uma latinização da hermenêutica neste caso faz todo o sentido.

Ainda, Vattimo sugere, como veremos, que Gadamer não desenvolve radicalmente o significado ontológico de sua hermenêutica, já que ele não assume prontamente que ser é linguagem, embora a frase a ser analisada neste artigo possa sugerir essa conclusão. No entanto, Vattimo só vai chegar a essa problemática quando desenvolve a sua tradução de *Verdade e Método*, pela qual poderá ver que em italiano (no seu caso) manter ou retirar as vírgulas da frase pode alterar completamente o significado originário dela. Assim, também a tradução passa a ser uma interpretação do tradutor. Mas fato é que só por essa latinização da hermenêutica de Gadamer, a qual Grondin diz que Vattimo é o responsável, que vem à tona essa equiparação entre ser e linguagem na obra do filósofo alemão. Consequentemente, a latinização da hermenêutica se fará ver aqui também como uma “ontologização” heideggeriana da mesma.

Nesse contexto, no seu já mencionado artigo *Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser*, Vattimo (2005, p. 46) reconhece o desdobramento que ele proporciona à hermenêutica filosófica de Gadamer, dizendo que: “Tal radicalização representa um desdobramento legítimo”. Essa afirmação destaca a extensão das escolhas interpretativas feitas por ele. Essa escolha feita conscientemente por Vattimo sugere uma apreciação de sua parte e, por conseguinte, implicações filosóficas inerentes à sua escolha interpretativa, contribuindo para uma discussão mais ampla sobre a complexa relação entre compreensão, ser e linguagem.

Apesar disso, é importante ressaltar que a inserção da vírgula por Vattimo não representa, necessariamente, uma ruptura de pensamento entre ele e Gadamer, é importante considerar que sua utilização não desvincula a linha de pensamento dos dois filósofos. Em vez disso, ela corrobora para se pensar na atuação do autêntico hermeneuta, capaz de interpretar e possibilitar implicações no pensamento gadameriano sem invalidar ou desconsiderar suas bases e fundamentos. Ainda, o próprio Vattimo assume a interpretação do texto de Gadamer da forma como apresenta em seus trabalhos, sua escolha por traduzir a frase supracitada sem as vírgulas leva a discussão para um

“Ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem”: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo
TORRES NETO, Jungley de Oliveira; SOUTO, Felipe de Queiroz

caminho que o filósofo alemão não teria percebido, já que ela faz sentido “apenas” em línguas neolatinas.

No que diz respeito à relação entre ser e linguagem, a concordância entre Gadamer e Vattimo reside no reconhecimento de que a linguagem é constitutiva do ser. Contudo, mesmo compartilhando essa premissa fundamental, Vattimo, defende em suas obras que o ser é linguagem. Essa afirmativa, embora se alinhe em certos aspectos com as ideias de Gadamer e siga a mesma orientação filosófica, parece não aderir integralmente à abordagem do último. Mais precisamente, Vattimo destaca uma fusão mais imediata e direta entre ser e linguagem. Em contrapartida, o pensamento de Gadamer delinea uma perspectiva em que a linguagem atua como meio à compreensão. Essa diferença fundamental na ênfase atribuída à linguagem pode revelar uma divergência sutil, mas importante, nas percepções dos dois filósofos. É imperativo notar que essa possível divergência não deve ser negligenciada, pois evidencia a trajetória intelectual única de cada pensador. As distintas interpretações, visto que ambas as possibilidades de tradução seriam corretas, da relação entre ser e linguagem oportunizam amplitudes de abordagens no campo da hermenêutica filosófica.

Ao explorar a reflexão de Gadamer expressa pela frase “O ser que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER, 1999a, p. 687)⁴, encontra-se uma base conceitual fundamental. Nesse sentido, Donatella Di Cesare (2001, p.15) discute na obra *L'essere, che può essere compreso, è linguaggio* (2001), volume que reúne vários escritos em homenagem a Gadamer pelos seus cem anos, que tal expressão denota a ideia de que “O ser, na medida e dentro dos limites em que pode ser compreendido, é linguagem”. Essa perspectiva destaca a centralidade da linguagem na compreensão do ser. Mais precisamente, a afirmação de Gadamer implica que o ato de compreender está inextricavelmente entrelaçado com a intermediação da linguagem.

Ao explorar o pensamento de Gadamer em relação à hermenêutica filosófica, emerge uma consideração fundamental: ainda que Gadamer reconheça a importância da legitimidade na tradução e a ênfase interpretativa de Vattimo na relação entre ser e linguagem, é importante notar que Gadamer não expressa que todo ser é passível de compreensão. Gadamer, aliás, voltando ao seu dito, explica-o assim: “Quando escrevi a frase: ser que pode ser compreendido é a linguagem, quis dizer que o que é nunca pode ser compreendido totalmente, porque tudo o que uma linguagem traz consigo sempre transcende o conteúdo da expressão” (GADAMER, 2002, p. 295). Aqui, ao menos duas coisas devem ser sublinhadas: a primeira é o limite de nossa compreensão diante do ser; a segunda é que a linguagem sempre diz algo a mais do que é dito. É importante observar que o ser compreensível acontece na linguagem e a compreensão nunca se esgota. Esse não “esgotar-se” torna exequível o movimento dialógico da hermenêutica filosófica (RIPANTI, 2001, p. 49).

Ao contrário da assertiva categórica de Vattimo de que o ser é linguagem, Gadamer eleva a linguagem a um fundamento hermenêutico e ontológico ao reconhecê-la como o alicerce intermediário entre a compreensão humana e o mundo. Em outros termos, Gadamer não equivale ser e linguagem; em vez disso, ele percebe a linguagem como elemento fundamental que possibilita a interconexão entre o sujeito interpretativo e o objeto a ser compreendido. Essa visão, caracterizada como uma hermenêutica ontológica, concebe a linguagem como fundamento intermediário e possibilitador da compreensão humana. Nesse sentido, a transversalidade do movimento dialógico se torna evidente, na medida em que a hermenêutica é percebida como um

⁴ Note-se que na própria tradução brasileira de *Verdade e Método* feita por Flávio Paulo Meurer e com revisão de Ênio Paulo Giachini, opta-se pela ausência das vírgulas. Igualmente, podemos observar, na versão em espanhol *Verdad y Método*, traduzida por Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito, a ausência de vírgulas: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje” (GADAMER, 1999b, p. 567).

“Ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem”: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo
TORRES NETO, Jungley de Oliveira; SOUTO, Felipe de Queiroz

diálogo contínuo entre os sujeitos/intérpretes e aquilo que está às suas voltas no mundo pelo fio condutor da linguagem. De modo mais preciso, a hermenêutica filosófica é concebida como um diálogo ascendente e constante que é possibilitado pela linguagem.

Dito isto, se faz necessário dizer que com Vattimo essa posição de Gadamer é fortemente criticada e ele busca interpretar seu professor a partir de uma veia niilista. Essa, por sua vez, está condizente com a afirmação de que ser é linguagem, não há possibilidade de ser fora da linguagem do próprio *Dasein*. Ao traduzir para o italiano a obra *Verdade e Método* de Gadamer, Vattimo se depara com o desafio de traduzir a frase “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”. Isso porque na língua alemã o emprego das vírgulas que separam “*Sein*” e “*ist Sprache*” é necessária para a construção da oração relativa; no entanto, quando traduzida para as línguas neolatinas a frase pode ser construída com ou sem as vírgulas (isso se faz ver, ao menos, em italiano, francês, espanhol e português), o que gerou, para Vattimo, um problema de tradução, já que antes é um problema de interpretação. Em seu já referido ensaio, o filósofo italiano comenta a problemática e defende a sua opção, qual está presente em seus comentários sobre o caso e aponta que a dualidade da tradução traz uma dualidade do sentido do enunciado, já que este “muda profundamente caso se introduza ou não uma vírgula depois de *Sein* e, por conseguinte, depois de *kann*” (VATTIMO, 2005, p. 46).

A primeira opção de tradução, empregando as vírgulas, pode ser vista em italiano como “*L’essere, che può venir compreso, è linguaggio*”. A opção por essa resolução está atrelada à postura aparentemente “inofensiva” que sugeriria a existência do ser além da compreensão ou do alcance da linguagem, o que, em suma, enfatiza o caráter ontológico da *coisa mesma* enquanto portadora de uma *linguagem do ser*. É importante dizer aqui que Vattimo (2005) assume que essa máxima de Gadamer é central para o entendimento da ontologia desse autor e o que faz é tematizar a questão do ser como a centralidade desta oração. Assim, se há alguma torção (*Verwindung*) que Vattimo opera no pensamento de Gadamer, ela estará justamente na retirada da vírgula da oração “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*” que resultará em italiano na frase “*L’essere che può venir compreso è linguaggio*” (ser que pode ser compreendido é linguagem) que se encontra na tradução italiana (GADAMER, 1983, p. 542). Aqui a interpretação muda completamente, pois infere que o ser é linguagem e, como tal, suscetível de ser compreendido. Se na primeira acepção se mantém a ideia de linguagem como *medium* para o ser, na segunda esse *medium* se converte no ser ele mesmo.

Antes de prosseguirmos com a análise do caso, é oportuno ressaltar que a compreensão que Vattimo dará à frase da Gadamer marcará toda a interpretação que ele faz desse autor e, portanto, repetimos, não é uma divergência com o pensamento de Gadamer, mas o desenvolvimento de uma hermenêutica da obra do filósofo. O “Gadamer de Vattimo” só pode ser posto em contraste com outros comentadores da obra. Com isso, Vattimo encara com extrema seriedade as implicações do pensamento do filósofo alemão e reconhece, honestamente, que está torcendo hermeneuticamente (seria esse também o sentido de *Verwindung* para o projeto do *pensiero debole*?) o pensamento de Gadamer (RIPANTI, 2001, p. 77).

Ao ler a obra do seu professor e seus respectivos comentadores, o filósofo italiano enxerga que “não há nada ou quase nada do que está escrito sobre o sentido da ‘identificação’ entre ser e linguagem em *Verdade e Método* e, nas escassas vezes que se abordou o assunto, o propósito foi até agora o de excluir precisamente o significado ontológico ‘forte’” (VATTIMO, 2005, p. 48) que essa relação poderia manter e que levará Vattimo a constatar que Gadamer não desenvolveu suficientemente suas teses hermenêuticas por receio de recair sobre uma filosofia niilista (VATTIMO, 2005, p. 53; GRONDIN, 2007, p. 243-247). No entanto, é bem verdade que esse desdobramento só será possível assumindo a interpretação vattimiana e latinizada da obra de Gadamer, já que uma interpretação mais comum do autor não permite que isso seja visto. Vattimo tentará desdobrar seus argumentos analisando enfaticamente a terceira parte de *Verdade e Método*,

“Ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem”: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo

TORRES NETO, Jungley de Oliveira; SOUTO, Felipe de Queiroz

na qual Gadamer se debruça sobre a relação entre hermenêutica e ontologia pelo fio condutor da linguagem e é nesta seção que a afirmação “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*” aparecerá. O ensaio de Vattimo que estamos seguindo aqui para demonstrar nossa argumentação pode ter seu parágrafo central logo nas primeiras páginas, quando o autor estabelece de forma clara sua posição, pela qual já vemos também sua diferença de interpretação em relação aos outros comentadores. Na íntegra, Vattimo (2005, p. 49) diz:

Uma leitura atenta da terceira parte de *Verdade e Método* demonstra que tal frase – também enfatizada de maneira muito especial por Gadamer, quando a escreve em itálico – não tem apenas o sentido banal de identificar o campo da compreensão esta espécie de ser que se nos apresenta como linguagem. De fato, seria possível extrair de verdade dessas páginas a tese de que “há” ser que *não* pode “ser compreendido”? Isto é, que “há” ser “antes” e “fora da” compreensão? Gadamer teria se esquecido até esse ponto dos ensinamentos de Heidegger e da noção mesma de “diferença ontológica”? Se há um ser fora do antes que venha à linguagem, será necessário pensa-lo como uma presença “objetiva” ainda não “compreendida” no horizonte da linguagem. Mas, precisamente, a linguagem é a (única) morada do ser. Enfim, se não se colocasse essas perguntas, poderíamos considerar como evidente o fato de que a hermenêutica deixa sem questionar o realismo ingênuo da metafísica – realismo segundo o qual existe o mundo e existe o sujeito que o observa, o qual pretende descrevê-lo ou apropriar-se dele através do “instrumento” da linguagem.

Ao menos três conclusões poderíamos tirar dessa citação. A primeira refere-se ao fato de que Vattimo realmente não acredita ser possível interpretar a obra de Gadamer como se ela quisesse propor a possibilidade de um ser fora da linguagem, já que essa proposição levaria a hermenêutica de volta àquilo que por tanto tempo a filosofia ocidental foi acometida: o esquecimento da diferença ontológica e seu consequente realismo. Neste sentido, o ser voltaria a ser identificado como ente e estaria numa região que o *Dasein* não conseguiria acessar pelo *medium* da linguagem. A segunda conclusão é que se pode perceber, definitivamente, que Vattimo advoga sobre a tese de que por meio da ontologia gadameriana se pode obter que ser é linguagem. Se o caso fosse outro, a hermenêutica cairia sobre o realismo metafísico. Um ponto importante aqui é o aceno da linguagem como “instrumento”. Ora, a ênfase que Vattimo dá à palavra “instrumento” não é à toa; pela sua veia heideggeriana, falar de linguagem como “instrumento” poderia sugerir que ela é o ente pelo qual o *Dasein* compreende o mundo objetivo, mas essa não é uma conclusão possível na hermenêutica, já que isso levaria a linguagem a ser um ente entre outros e, portanto, impossibilitando a própria compreensão. O emprego da linguagem como “instrumento” é um erro e não é a intenção de Vattimo assumi-la, pelo contrário, é sua intenção evitar que a noção de *medium* que Gadamer dá à linguagem recaia sobre essa significação, já que isso não encontraria respaldo em Gadamer, muito menos em Heidegger. Por isso, Vattimo coloca “instrumento” com a utilização das aspas, para fugir de uma possível adequação à utilização heideggeriana do termo quando se refere ao uso dos objetos na autenticidade do *Dasein*. E, por fim, também é possível concluir deste parágrafo que a linguagem entendida como *medium* deve ser lida como *morada do ser*. O *medium* pelo qual o ser se revela é sua própria morada, conclusão que Vattimo retira possivelmente da leitura da *Carta sobre o humanismo* de Heidegger (2008b, p. 326-376).

“Ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem”: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo
TORRES NETO, Jungley de Oliveira; SOUTO, Felipe de Queiroz

Neste ponto, já podemos observar que a posição de Vattimo se distancia bastante das interpretações mais comuns acerca da obra de Gadamer e ele mesmo reconhece isso. Em seu já referido texto, ele contrasta sua posição com a posição de Jean Grondin, para o qual tradução da obra deveria ser “neutra” para que se deixe ser interpretada posteriormente pelo leitor que a confronta, o que resultaria numa não ênfase do problema da ontologia na frase gadameriana que aqui estamos comentando. Vattimo entende que essa posição de Grondin (2007), e de outros, se deve ao fato de que Gadamer nunca deixou claro que a afirmação “*ser é linguagem*” fosse uma abordagem definitiva, isso porque ele se preocupava com os possíveis desdobramentos pós-modernistas dessa tese ou mesmo que ele poderia ser considerado um “idealista empírico” (VATTIMO, 2005, p. 48). Isso se faz ver ao lado da posição de Gadamer por entender que há uma pré-compreensão *adequada à coisa-mesma* (a tradução entraria, portanto, nesse mesmo sentido de buscar termos *adequados* ao texto original, por isso, neutros). O que isso significa ontologicamente é que todo ente possui uma linguagem própria e a hermenêutica seria a busca por essa *linguagem da coisa-mesma*.

Grondin (2007, p. 244) explica essa posição de Gadamer afirmando que os fatos ou entes são “atravessados” pela interpretação e “isso significa que não existem fatos sem uma certa linguagem que os exprime”. Colocando-se como crítico à leitura vattimiana de Gadamer, Grondin (2007, p. 247) leva a cabo a necessidade de se pensar a coisa mesma a partir do que está entendido como *ontologia da linguagem* e, nessa direção, afirma: “Em verdade, o ser pode ser compreendido apenas através da linguagem, mas é ainda um ser a ser compreendido, não uma projeção”. Em resumo, o que Grondin quer dizer à filosofia de Vattimo é que o ser se revela na interpretação da *coisa-mesma*, mas não é ele reduzido à interpretação dada pela linguagem, o ser resiste à redução. Grondin (2007, p. 251) chega a afirmar isso categoricamente: “não é verdade que o ser e a sua linguagem possam ser reduzidos a nossa linguagem. Se fosse assim, não poderia ser explicado porque uma visão de ser muito unilateral pode ser corrigida. É o ser mesmo que é compreendido na linguagem”. Neste sentido, do ser mesmo nada há o que dizer e ele, em realidade, seria sempre uma *interpretação* que põe seu significado de ser cada vez mais à luz. Gadamer demonstra essa “mostração” do ser na linguagem por meio da experiência da obra de arte, a interpretação de uma obra é sempre uma interpretação do ser da obra, na interpretação se chega à *coisa-mesma* da obra, não haveria, portanto, uma obra mais perfeita que outra. Assim também é a experiência hermenêutica cotidiana, a interpretação da coisa é já o ser da *coisa-mesma*. Vattimo está de acordo com Gadamer até aqui, mas é justamente por não desenvolver essa posição em sentido ontológico nülísta radical que ele entende os limites de seu professor. E é aqui também que Vattimo e Grondin divergem. O filósofo italiano ainda enxerga que a obra de Gadamer poderia cair em um relativismo quando não responde de forma suficiente ao problema da pré-compreensão; o relativismo hermenêutico seria um problema, já que categorizaria “a hermenêutica como uma pura filosofia da multiplicidade irreduzível das perspectivas” (VATTIMO, 1999, p. 131). No entanto, a posição de Vattimo é de que “a hermenêutica só se configura como relativismo puro e perigosos se não levar suficientemente a sério as próprias implicações nülístas” (VATTIMO, 2019, p. 88).

Gadamer retoma o parágrafo 63 de *Ser e Tempo*, no qual Heidegger (2012, p.847-863) faz a distinção entre existência autêntica e existência inautêntica. A existência inautêntica seria aquela que se relaciona com as coisas como *objetos* (*Gegenstanden*) dados, sem pertencimento à historicidade do *Dasein*; já a existência autêntica tem consciência de seu horizonte histórico que é um horizonte hermenêutico pela qual as coisas vêm em seu *deixar-ser*. A atitude do *Dasein* nessa relação é sempre dialógica ou, como prefere Vattimo, é uma *conversação*. Assim, toda interpretação é um diálogo com a tradição-transmissão (*Überlieferung*), nós recebemos uma herança histórica à qual respondemos e na qual nossas pré-compreensões se movem. De acordo com Vattimo (2005, p.56), a posição de

“Ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem”: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo

TORRES NETO, Jungley de Oliveira; SOUTO, Felipe de Queiroz

Heidegger em torno à autenticidade é a “[...] única base possível da adequação da pré-compreensão. Apenas debaixo da luz da projeção autêntica as coisas se mostram [...]”. O *Dasein* em sua relação com as coisas as entende sempre como instrumentos que possuem uma finalidade dentro dessa projeção do próprio *Dasein*. Nesta direção, Vattimo (2005, p57) ainda diz:

tudo isso significa que o verdadeiro ser ‘em si’ da coisa se revela apenas numa projeção apropriada por um *Dasein* determinado, cujo caso a autenticidade da existência seria unicamente um instrumento adequado para captar o ser como objetividade ‘pura’. Ao contrário, o que se sublinha insistentemente é que o ser não pode ser pensado como dado objetivo, independente, da coisa-objeto”.

E continua:

Pois bem, a única “objetividade” do ser que se pode pensar, ao contrário, se se deseja permanecer fiel às premissas heideggerianas, é a que se impõe ao *Dasein* como sua vocação e sua herança, como voz do outro que fala na herança histórico-cultural, na *Überlieferung*, em direção a qual o *Dasein* autenticamente aberto se dirige, não como um contemplador passivo, mas como projeção decisiva e decidida. O “verdadeiro” ser é o que se dá ao *Dasein* nesta relação de escuta-interpretação, *não a coisa-mesma que se apresentaria em sua imediatez e para a qual o intérprete deveria encontrar automaticamente uma palavra adequada*. (VATTIMO, 2005, p. 57-58, último grifo nosso).

Aqui se pode ver que aquela torção que Vattimo faz na filosofia de Gadamer da qual falávamos antes é uma “torção heideggeriana”. Vattimo resgata o aspecto ontológico do mote gadameriano para dar uma ênfase heideggeriana que Gadamer parece não ter levado a cabo. Por isso, a conclusão que Vattimo chega na citação supra referenciada é uma crítica a Gadamer e aos seus comentadores que não desenvolveram o aspecto ontológico radical da hermenêutica gadameriana: a verdade do ser não é a *coisa-mesma*, mas a *relação de escuta-interpretação*, isto é, a forma como o *Dasein* autenticamente responde ao ser em seu projeto-lançado. Por isso, Vattimo ainda sugere que se leia a frase “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*” como uma outra forma da expressão de Heidegger (2012, p.634) em *Ser e Tempo*: “*Sein - nicht Seiendes – gibt es nur, sofern Wahrheit ist. Und sie ist nur, sofern und solange Dasein ist*” – “Só se dá ser – não ente – na medida em que verdade é. E esta só é na medida e enquanto o *Dasein* é” (HEIDEGGER, 2012, p. 635). Essa sugestão do filósofo italiano é para caracterizar que *Sein* não pode ser comparado com *Seiendes*, isto é, ser *não é* ente. A verdade do ser é a verdade do *Dasein* e ele só pode ser compreensível e ser linguagem nesta apreensão, mas nunca como *coisa-mesma*. Para que o ser se revele assim, é necessário que o ente se encubra como ente. Assim também se deve encobrir a realidade “neutra” do ente, de que fala Gadamer-Grondin, que se revela na cotidianidade imediata e para qual o intérprete encontra a palavra adequada para dizê-lo. É só por meio da autenticidade que se chega ao ser como projeção e nega que o ente possa vir a ser compreendido como ser, isto é, nega qualquer possibilidade de que a *coisa-mesma* tenha em si uma *ontologia da linguagem*. Por isso, Vattimo (2005, p.

“Ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem”: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo
TORRES NETO, Jungley de Oliveira; SOUTO, Felipe de Queiroz

61) ainda avança sobre o enunciado e indica que “o *kann* da frase de Gadamer é, por sua vez, um *darf* e um *soll*, indica essa possibilidade autêntica que ressoa no *nicht Seindes* de *Sein und Zeit*”. Isso significa que o “pode ser” é um “deve ser”, assim, “*Ser que deve ser compreendido é linguagem*”. Essa possibilidade não é a possibilidade da capacidade da interpretação, mas é possibilidade articulada na decisão do *Dasein*, em sua abertura histórico-destinal, e aqui o ser se dá como uma *possibilidade que deve ser compreendida como linguagem*.

CONCLUSÃO

As provocações levantadas no artigo sugerem que há uma distinção fundamental entre a leitura vattimiana da obra de Gadamer e de outros comentadores do filósofo alemão. Isso porque Vattimo ao traduzir *Verdade e Método* do alemão para o italiano depara-se com a dificuldade em passar às línguas neolatinas a frase “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”. Sugerimos que por meio dessa passagem às línguas neolatinas que o sentido ontológico radical (isto é, niilista) da afirmação de Gadamer pode vir à tona, a isso, chamamos *latinização*, apropriando-nos e torcendo o significado que Jean Grondin dá ao termo em seu texto crítico ao pensamento de Vattimo. Enquanto aquele que opera a *latinização* da hermenêutica, Vattimo avança com as teses gadamerianas para além do que se chamaria de uma *ontologia da linguagem* (qual está sempre a compreender que há ser fora da linguagem que pode não ser captado). Este “para além” estará em assumir a linguagem como ontologia e ontologia como linguagem, pela qual só há ser na medida em que há linguagem e só há linguagem na medida em que há *Dasein*. Ser e linguagem não precedem o *Dasein*, mas o constituem. Na esteira de Heidegger, Gadamer e Vattimo abordam a relação entre *ser* e *linguagem*. No âmbito desta relação, Gadamer enfatiza a linguagem como o fundamento intermediário ao fenômeno da compreensão. Para aprofundar as implicações do pensamento de Gadamer e, simultaneamente, assumir sua interpretação, Vattimo adota uma posição categórica ao afirmar que o *ser é linguagem*, argumentando que qualquer interpretação alternativa implicaria um retorno aos resquícios metafísicos que a filosofia hermenêutica se esforça por superar (*Verwindung*).

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Custodio Luís Silva de; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz.
Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans Georg Gadamer. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- DI CESARE, Donatella. **Gadamer: A philosophical portrait**. Tradução de Niall Keane. Indiana: Indiana University Press, 2013.

“Ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem”: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo
TORRES NETO, Jungley de Oliveira; SOUTO, Felipe de Queiroz

DI CESARE, Donatella. **L'essere, che può compreso, è linguaggio**. Genova: il Melangolo, 2001.

DUTT, Carsten. **En conversación con Hans-Georg Gadamer**. Presentación y traducción de Teresa Rocha Barco. Madrid: Tecnos, 1998.

GADAMER, Hans- Georg. **Verdade e método**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flávio Paulo Meurer: Petrópolis: Vozes, 1999a.

GADAMER, Hans- Georg. **Verdade e método II**. Trad. Enio Paulo Giachini: Petrópolis: Vozes, 2002.

GADAMER, Hans- Georg. **Verdad y método**. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Trad. Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito: Salamanca: Sígueme, 1999b.

GADAMER, Hans- Georg. **Verità e metodo**. Tradução e introdução de Gianni Vattimo. Milão: Bompiani, 1983.

GADAMER, Hans- Georg. **Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik**. 6. ed. Gesammelte Werke, Bd. 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Traduzido por Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 1999.

GRONDIN, Jean. “Vattimo e la latinizzazione dell’ermeneutica. Perché Gadamer há resistito al postmoderno?”. In: ZABALA, Santiago (Org.). **Una filosofia debole. Saggi in onore di Gianni Vattimo**. Milano: Garzanti, 2007, p. 238-251.

HEIDEGGER, Martin. “A essência do fundamento (1929)”. In: HEIDEGGER, Martin. **Marcas do caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Emildo Stein; revisão da tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2008a, p. 134-188.

HEIDEGGER, Martin. “Carta sobre o humanismo (1946)”. In: HEIDEGGER, Martin. **Marcas do caminho**. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008b, p. 326-376.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Edição Bilingue. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Campinas/SP: Editora Unicamp; Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2012.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto Saraiva. **10 Lições sobre Gadamer**. Petrópolis: Vozes, 2017.

MAGALHÃES, Viviane Pereira. Sobre a tese “ser que pode ser compreendido é linguagem”: hermenêutica como teoria, p. filosófica. *In: Cadernos de filosofia alemã*. São Paulo, v. 20, n. 2, p. 157-178, jul./dez. 2015.

“Ser (,) que pode ser compreendido (,) é linguagem”: implicações hermenêuticas da latinização do pensamento de Hans-Georg Gadamer por Gianni Vattimo
TORRES NETO, Jungley de Oliveira; SOUTO, Felipe de Queiroz

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1969.

RIPANTI, Graziano. **Essere e linguaggio**. Una Lettura della terza parte di Verità e método di Hans- Georg Gadamer. Urbino: Quattro Venti, 2001.

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica**. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2003.

STRECK, Lênio Luiz. **Hermenêutica jurídica em crise**: uma exploração hermenêutica da construção do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1999.

THOMAS, Rogi. Being. In: MORO, Simonetta. **The Vattimo Dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023, p. 36-39.

VATTIMO, Gianni. **Da Realidade**. Finalidades da filosofia. Tradução de Klaus Bruschke. Petrópolis/RJ: Vozes, 2019.

VATTIMO, Gianni. “Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser”. In: **Éndoxa**, Madrid, n. 20, 2005, p. 45-62 In: *Universidade de Turin*, 1(20), p. 45-62, 2005. <http://e-spacio.uned.es/fez/view/bibliuned:Endoxa-20052A056B50-9AF6-61F6-6BF0-B32FA3B6F607> (Acesso em 23/02/2024).

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

VATTIMO, Gianni. **O Fim da Modernidade**: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VATTIMO, Gianni. **Para Além Da Interpretação**: O Significado da Hermenêutica Para a Filosofia. Tradução de Raquel Paiva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

VATTIMO, Gianni. **Scritti Filosofici e Politici**. Milano: La nave di Teseo, 2021.

VATTIMO, Gianni; PATERLINI, Piergiorgio. **Não ser Deus**: uma autobiografia a quatro mãos. Tradução de Federico Carotti. Petrópolis/RJ: Vozes, 2018.

VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago. **Comunismo hermenéutico**: de Heidegger a Marx. Traducción de Miguel Salazar, Barcelona: Editorial Herder, 2012.

ZAWADZKI, Andrzej. Pietas. In: MORO, Simonetta. **The Vattimo Dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023, p. 149-150.

O QUE A EDUCAÇÃO DEVE FAZER DIANTE DA CRISE?

[WHAT SHOULD EDUCATION DO IN THE FACE OF THE CRISIS?]

Harley Juliano Mantovani
harleybrief@yahoo.com.br
<https://orcid.org/0000-0002-3587-5785>

Possui doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás, com a tese defendida em dezembro de 2017. Atualmente é professor de Filosofia do Departamento de Formação Geral do Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (CEFET-MG), Campus Leopoldina. Em 2021, publicou o e-book Crítica da razão prometeica: o impulso pós-civilizatório da civilização.

DOI: [10.25244/tf.v16i2.6036](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.6036)

Recebido em: 2 de abril de 2024. Aprovado em: 14 de maio de 2024

Caicó, ano 16, n. 2, 2023, p. 239-260
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v16i2.6036](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.6036)
Dossiê Gadamer - Fluxo Contínuo



O que a educação deve fazer diante da crise?

MANTOVANI, H. J.

Resumo: Neste artigo buscamos avaliar e defender a importância da educação para a luta contra a crise que ameaça a sociedade. Trabalhamos essa crise como uma manifestação da cumplicidade entre o capitalismo e o fascismo, entendidos como movimentos contrários à socialização. Portanto, na luta contra a crise, a educação deve se apresentar como uma atividade responsável pela socialização, que começa pela recuperação do indivíduo, cuja doença é um alimento para a barbárie. E mostramos que esse enfraquecimento do indivíduo pode ser vencido por meio da recordação e da valorização da Terra. Defendemos que, para realizar a sua tarefa social e política, a educação precisa ser um exercício autônomo e crítico e, por esse motivo, a base teórica da nossa reflexão foi a obra *Educação e emancipação*, de Theodor Adorno.

Palavras-chave: Adorno. Educação. Crise. Fascismo. Capitalismo

Abstrac: In this article we seek to evaluate and defend the importance of education in the fight against the crisis that threatens society. We work this crisis as a manifestation of the complicity between capitalism and fascism, understood as movements contrary to socialization. Therefore, in the fight against the crisis, education must be presented as an activity responsible for socialization, which begins with the recovery of the individual, whose illness is food for barbarism. And we show that this weakening of the individual can be overcome by remembering and valuing the Earth. We argue that, in order to carry out its social and political task, education needs to be an autonomous and critical exercise and, for this reason, the theoretical basis of our reflection was Theodor Adorno's work *Education and Emancipation*.

Keywords: Adorno. Education. Crisis. Fascism. Capitalism.

INTRODUÇÃO

Este texto se configura somente como uma reflexão inicial sobre a educação confrontada por um contexto de crise social, política e civilizacional. Tivemos por objetivo geral pensar como a educação deve se constituir e qual deve ser a sua tarefa diante de uma crise multifacetada. Para realizar esse propósito nos orientamos fundamentalmente pela obra *Educação e emancipação*, de Theodor Adorno. Ao longo do nosso empreendimento ficou demonstrado que a crise, cuja manifestação mais aguda desemboca na barbárie, além de antipolítica, funciona como um processo de dessocialização que começa por enfraquecer e aniquilar o indivíduo tornando-o suscetível à manipulação ideológica responsável pela formação das massas. Para impedir e reverter esse processo de degenerescência social e política, vimos que a educação precisa de, primeiramente, se libertar de valores coercitivos extrapedagógicos a fim de se apresentar capaz de contribuir para a construção política de uma socialização mais digna e verdadeira. Em outros termos, lutando contra a crise, que impõe um apagamento político da sociedade, a educação crítica e emancipadora precisa recuperar e fortalecer o indivíduo tornando-o capaz de exercer sua cidadania de modo autônomo e autodeterminante. Dessa forma, promovendo e preservando a existência social e política do indivíduo, a educação aceita a lutar contra a barbárie, encontrando nessa tarefa a sua razão de ser.

Começamos a refletir sobre o sentido e a tarefa da educação ressaltando que, atualmente, a identidade humana está em crise devido ao seu menosprezo e afastamento da Terra. Esse desenraizamento da humanidade, que é uma consequência do capitalismo, potencializa o seu desaparecimento ecológico. Por isso, a educação precisa restituir a cidadania terrena do ser humano, cujo modelo ela pode encontrar no super-homem nietzschiano que, de certa forma, enquanto andarilho, pode ser compreendido como *cidadão da Terra*. Esse tipo de cidadania pressupõe a emancipação do sujeito. Por isso, na sequência começamos a identificar a fraqueza e o adoecimento do eu, com o objetivo de delinear a atuação da educação. Isto nos levou a expor a natureza antissocial da barbárie e, a partir daí, pensamos como a educação pode assumir uma atuação terapêutica na sociedade, que começa por combater a crise do indivíduo. Por fim, sem termos pretendido apresentar o marxismo e o super-homem nietzschiano como respostas fáceis e definitivas, expomos, de modo apenas inicial e indicativo, porque os consideramos como remédios indispensáveis para uso da terapêutica educacional.

1 A CIDADANIA TERRESTRE COMO PREOCUPAÇÃO DA EDUCAÇÃO DO FUTURO

Ao refletir sobre as exigências da educação do futuro, Edgar Morin sugere que sua principal tarefa será a de reverter o desenraizamento da humanidade ocasionado pela planetarização que, de acordo com ele, é um fenômeno da modernidade que teve início no século XVI. Vinculada fortemente às navegações europeias colonizadoras, a planetarização foi engendrada por violência, guerras, mortes e destruição. Além disso, um pouco mais tarde, “a planetarização provoca, no século XX, duas guerras mundiais, duas crises econômicas mundiais e, após 1989, a generalização da economia liberal denominada mundialização” (MORIN, 2000, p. 67). Não é difícil e muito

O que a educação deve fazer diante da crise?

MANTOVANI, Harley Juliano

menos arbitrário ver nessas palavras que a planetarização está por trás da intensificação da acumulação capitalista predatória e da barbárie dos fascismos do século passado.

O século XX foi o da aliança entre duas barbáries: a primeira vem das profundezas dos tempos e traz guerra, massacre, deportação, fanatismo. A segunda, gélida, anônima, vem do âmago da racionalização, que só conhece o cálculo e ignora o indivíduo, seu corpo, seus sentimentos, sua alma, e que multiplica o poderio da morte e da servidão técnico-industriais (MORIN, 2000, p. 70).

Nesses termos, a planetarização, gestada pela racionalização moderna, gélida, anônima e calculista, ao anular o indivíduo entregando-o à servidão técnico-industrial, nos coloca diante da possibilidade da morte ecológica, pois ocorre também que “a dominação desenfreada da natureza pela técnica conduz a humanidade ao suicídio” (MORIN, 2000, p. 71).

É para evitar essa catástrofe da barbárie intrínseca à planetarização que Morin defende que a educação do futuro deve, já agora, propiciar o cultivo da “cidadania terrestre” e, buscando reverter o desenraizamento que empobrece e adoce o indivíduo humano, a educação precisa resgatar a identidade terrena da humanidade. Trata-se de fazer o indivíduo recobrar a consciência das suas raízes telúricas por meio da qual ele alcança sua identidade humana de cidadão da Terra-pátria. Naturalmente, esse processo educacional pressupõe também a consideração da Terra como “casa e jardim comuns da humanidade”. Como se nota, para Morin, combatendo a sustentação comum do capitalismo e da barbárie, a educação do futuro deverá recuperar e fortalecer a consciência da nossa filiação afetiva em relação à Terra, que é essencialmente ecológica, pois, de acordo com Morin, ela é “a consciência de habitar, com todos os seres mortais, a mesma esfera viva (biosfera)” e, desse modo, ela nos torna capazes de reconhecer que nossa união consubstancial com a biosfera deve nos conduzir “ao abandono do sonho prometeico do domínio do universo para nutrir a aspiração de convivibilidade sobre a Terra” (MORIN, 2000, p. 76). Mas por que a civilização educacional da Terra torna possível a verdadeira humanidade liberta da escravidão e da destrutividade do progresso que representa, atualmente, a manifestação temível da doença congênita da racionalidade moderna?

Ao transformar e absorver a Terra como material pedagógico, a educação se posiciona contra o capitalismo e o fascismo provenientes da planetarização moderna. Doravante, a educação deve lutar para realizar o que disse Zaratustra quando ele falava do vir a ser futuro do povo eleito e do super-homem: “Em verdade, um local de cura ainda se tornará a terra! E já a envolve um novo aroma, um aroma que traz saúde – e uma nova esperança!” (NIETZSCHE, 2011, p. 75). Assim é que a educação substitui a crise e o desespero pela saúde e a esperança.

Enfim, entendemos que a luta contra o capitalismo e a barbárie é atualmente indissociável de uma luta ecológica e, por isso, a educação deve desvelar e mobilizar a potencialidade anticapitalista e antifascista da ecologia, se esta defender uma Terra que é doação gratuita e comum, pois o que hoje é gratuito e comum é também subversivo. No entanto, precisamos tomar cuidado para não cairmos numa tentadora mitologia da natureza que seria cúmplice do próprio capitalismo. Quanto a isso, vale ressaltar o alerta de João Bernardo, cuja obra merece ser consultada atentamente:

O que a educação deve fazer diante da crise?

MANTOVANI, Harley Juliano

Por todo o lado a ideologia rural serve de biombo a uma política decididamente urbana e a industrialização prossegue ao som da lira campestre. Em regra, quanto mais uma se desenvolve no plano econômico e social tanto mais se afirma a outra no plano ideológico. O capitalismo assimilou a ecologia enquanto um dos elementos do seu dinamismo. Por isso o Terceiro Reich, que se contava entre os países com a infraestrutura mais avançada e as técnicas produtivas mais inovadoras, foi também aquele onde o mito camponês atingiu as proporções mais delirantes (BERNARDO, 2015, p. 1370)¹.

Para nós, a recuperação do sentido da Terra, que coincide com a realização do superhomem nietzschiano, tem o propósito de evitar o avanço da desertificação de toda exterioridade, incluindo as relações sociais, e da própria interioridade humana em suas dimensões racional e afetiva. Neste caso, agindo como uma bloqueadora da esterilização humana produzida pelo capitalismo, a Terra é para nós o símbolo de uma fertilidade própria dos horizontes, cujas possibilidades revigoram e renovam não apenas os pensamentos e as relações, mas também, antes deles, o ânimo e as esperanças.

2 A IMPORTÂNCIA DA LUTA PELA EMANCIPAÇÃO DO SUJEITO

A exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação (...). Justificá-la teria algo de monstruoso em vista de toda monstruosidade ocorrida. Mas a pouca consciência existente em relação a essa exigência e as questões que ela levanta provam que a monstruosidade não calou fundo nas pessoas, sintoma da persistência da possibilidade de que se repita no que depender do estado de consciência e de inconsciência das pessoas. Qualquer debate acerca de metas educacionais carece de significado e importância frente a essa meta: que Auschwitz não se repita. Ela foi a barbárie contra a qual se dirige toda a educação (ADORNO, 2010a, p. 119).

Como podemos observar, se para Adorno a tarefa da educação consiste em impedir a repetição de Auschwitz, então, através da sua luta necessária contra a barbárie produtora de tamanha monstruosidade, a educação precisa entender e combater as condições objetivas e subjetivas desse acontecimento monstruoso e absurdo. A luta para evitar a repetição de Auschwitz é também uma luta contra a barbárie. A recomendação feita por Adorno nos desperta inquietações

¹ Entretanto, o uso capitalista da ecologia não consegue ocultar a preponderância ideológica do racismo e do antissemitismo capitalistas: “Quando sabemos que os eugenistas colocavam os métodos de aperfeiçoamento biológico da raça humana no mesmo plano das melhorias a introduzir na criação do gado e na cultura seletiva das plantas e quando recordamos que eram muito estreitos os contatos entre as associações de criadores de gado e as sociedades eugenistas, compreendemos a íntima relação existente entre o racismo e a ecologia na doutrina hitleriana. Preservar a natureza e preservar a raça, tudo isto era integrado pelos nacionais-socialistas numa só esfera ideológica” (BERNARDO, 2015, p. 1371-2).

O que a educação deve fazer diante da crise?

MANTOVANI, Harley Juliano

porque, justamente por fazê-la, ele parece acreditar na possibilidade de repetição da monstruosidade. Ante essa ameaça precisamos refletir sobre a educação, mas, de antemão, dizemos que ela falha em sua tarefa se ela mesma não se constituir, já de início, como uma atividade autônoma e crítica indispensável para a luta tanto por emancipação humana quanto por acesso equitativo a direitos básicos, sociais e existenciais.

A recomendação de Adorno, que funciona também como um incisivo alerta, se baseia na ideia de que o passado, que se pretende esquecer e perdoar, continua muito vivo. A esse respeito, ele afirma o seguinte: “O nazismo sobrevive, e continuamos sem saber se o faz apenas como fantasma daquilo que foi tão monstruoso a ponto de não sucumbir à própria morte, ou se a disposição pelo indizível continua presente nos homens bem como nas condições que os cercam” (ADORNO, 2010b, p. 29). Para ela realizar bem a sua tarefa, a educação não pode ceder a uma mistificação e, ao invés de acreditar em fantasmas, ela deve investigar e desvendar como a monstruosidade se manifesta e se oculta nas condições subjetivas e objetivas do tecido social.

Para ajudar a evitar que Auschwitz se repita, a educação deve considerar atentamente o processo civilizatório para identificar o que nele mesmo é anticivilizatório. Aqui, Adorno se refere aos escritos de Sigmund Freud, *O mal-estar na cultura* e *Psicologia das massas e análise do eu*, como meio de justificar a tese de que “a barbárie encontra-se no próprio princípio civilizatório”. Sendo assim, uma vez que a barbárie é gestada no seio mesmo do processo civilizatório, Auschwitz não pode ser considerado um acaso, um mero desvio superficial, ou um infeliz deslize do curso histórico da humanidade ocidental “que não importa, em face da tendência dominante do progresso, do esclarecimento, do humanismo supostamente crescente” (ADORNO, 2010a, p. 120). Ao contrário, é preciso que a educação entenda e exponha como essa “tendência dominante”, que ainda nos influencia, trazia indissociável da sua própria essência o genocídio e o assassinato planejado de milhões de pessoas inocentes.

Preocupado em tentar entender como foi possível algo tão absurdo como Auschwitz, Adorno não deixa de considerar as motivações subjetivas ou psicológicas que levaram as pessoas a cederem tão surpreendentemente ao coeficiente anticivilizatório da nossa civilização. Para ele, inclusive a educação precisa se atentar para essa dimensão subjetiva a fim de combater e transformar os impulsos ou mecanismos psicológicos que podem se traduzir em agressividade incontida. A esse respeito, Adorno reflete:

É preciso reconhecer os mecanismos que tornam as pessoas capazes de cometer tais atos, é preciso revelar tais mecanismos a elas próprias, procurando impedir que se tornem novamente capazes de tais atos, na medida em que se desperta uma consciência geral acerca desses mecanismos (...). A educação tem sentido unicamente como educação dirigida a uma autorreflexão crítica (2010a, p. 121).

A ausência de consciência desses mecanismos nos deixa suscetíveis a atos pelos quais seremos qualificados de culpados. A educação não pode permitir esse tipo de ausência de consciência própria das pessoas que não se dispõem e não suportam a reflexão crítica sobre elas mesmas. Porém, sem essa autorreflexão crítica que deve ser propiciada pela educação, nos falta o princípio subjetivo pelo qual resistimos à escravização da barbárie. Em consonância com isso, Adorno afirma que “o único poder efetivo contra o princípio de Auschwitz seria autonomia, para usar a expressão kantiana; o poder para a reflexão, a autodeterminação, a não-participação” (2010a,

O que a educação deve fazer diante da crise?

MANTOVANI, Harley Juliano

p. 125). A autocrítica transforma a reflexão numa potência por meio da qual o sujeito autônomo manifesta o seu poder imprescindível de autodeterminação e de dizer não à coletividade antiliberatária. Nesses termos, é preciso que a educação, alimentando-a com a crítica rebelde e insurrecional, mantenha a reflexão como um poder de que o sujeito dispõe para resistir às seduições da barbárie intrínseca à tendência e à ordem dominantes e impositivas do processo civilizatório. Nessas condições, não é difícil perceber que o princípio de Auschwitz adquiriria preponderância e domínio em uma reflexão que deixou de ser potência e, conseqüentemente, perdeu o seu poder de vencer a heteronomia e de se libertar. Por tais razões, a educação deve combater a irreflexão que leva o indivíduo a viver uma integração cega a uma coletividade opressora, asfixiante e problemática, e o seu sucesso nessa tarefa não passa pela valorização e aplicação da severidade. Ou seja, a educação não pode se basear na força, na virilidade e numa disciplina rígida que disfarça muito mal o seu sadomasoquismo. Neste caso, a educação contribuiria para a promoção generalizada da indiferença que irá constituir o amorfismo social das massas.

Contra esse perigo da deformação e da indiferença, deve-se promover e fortalecer a capacidade de autodeterminação dos sujeitos humanos assim como fazê-los cultivar as suas emoções, porque a repetição de Auschwitz carece também de um determinado tipo de personalidade que possui um caráter manipulador e narcisista. Além disso, fechada em seu culto pela eficiência, e recusando as experiências, essa personalidade caracteriza uma consciência que coisifica e a si mesma e os outros. E aqui é preciso dizer que “experiência” vai além da capacidade formal de pensar que define certa racionalidade. A educação não pode fechar o sujeito no formalismo do pensamento, ela deve lhe proporcionar experiências mediante as quais o pensamento sai do seu formalismo e encontra a realidade, aquilo que o questiona, o que não é ele. A apresentação do não-pensamento que desestabiliza e abre o pensamento faz parte da tarefa pedagógica, pois esse contato com o diferente enriquece e fortalece a capacidade de pensar que assim não se perde em alienações desenraizadas da realidade. Quanto a isso, Adorno diz:

Este sentido mais profundo de consciência ou faculdade de pensar não é apenas o desenvolvimento lógico formal, mas ele corresponde literalmente à capacidade de fazer experiências. Eu diria que pensar é o mesmo que fazer experiências intelectuais. Nesta medida e nos termos que procuramos expor, a educação para a experiência é idêntica à educação para a emancipação (2010c, p. 151).

Nota-se, primeiramente, o poder pedagógico da experiência. Ela não representa uma rejeição ou negação do pensamento, mas, antes, uma exigência de aprofundamento crítico da consciência, que não se faz através de um pensamento que, recusando a se impor experiências, busca apenas afirmar a si mesmo em termos lógicos formais. Mas, para Adorno, esse tipo de afirmação intelectual, além de não coincidir com a emancipação, também a dificulta enormemente.

Ainda sobre o elemento subjetivo, ou o lado psíquico que favoreceria o reaparecimento social do fascismo, Adorno afirma que “o nazismo insuflou desmesuradamente o narcisismo coletivo, ou, para falar simplesmente: o orgulho nacional” (2010b, p. 39). E, em sua leitura psicológica, ele caracteriza essa personalidade autoritária nos seguintes termos:

O que a educação deve fazer diante da crise?

MANTOVANI, Harley Juliano

[...] esta estrutura da personalidade não se relaciona tanto assim com critérios econômico-políticos. Ela seria definida muito mais por traços como pensar conforme as dimensões de poder – impotência, paralisia e incapacidade de reagir, comportamento convencional, conformismo, ausência de autorreflexão, enfim, ausência de aptidão à experiência. Personalidades com tendências autoritárias identificam-se ao poder enquanto tal, independente de seu conteúdo. No fundo dispõem só de um eu fraco, necessitando, para se compensarem, da identificação com grandes coletivos e da cobertura proporcionada pelos mesmos (ADORNO, 2010b, p. 37).

Acreditamos que também os critérios econômico-políticos são muito relevantes para a análise da produção social das subjetividades. Por isso, a educação deveria considerar a possibilidade de investiga-los e de transformá-los, uma vez que esses critérios objetivos atuam igualmente para enfraquecer o eu tornando-o suscetível ao poder e à coletividade falsamente integradora. O eu assim enfraquecido é uma consciência coisificada que recusa a formação e o vir-a-ser. Ele se considera real como uma forma imutável anterior e independente das suas experiências, mas, neste caso, há grande probabilidade dele se constituir como uma pessoa fria, indiferente e egoísta. E é esse tipo de personalidade que pode se tornar uma gestação para a repetição de Auschwitz.

[...] se as pessoas não fossem profundamente indiferentes em relação ao que acontece com todas as outras (...), então Auschwitz não teria sido possível, as pessoas não o teriam aceito. Em sua configuração atual – e provavelmente há milênios – a sociedade não repousa em atração, em simpatia (...), mas na perseguição dos próprios interesses frente aos interesses dos demais (...). Hoje em dia qualquer pessoa, sem exceção, se sente mal-amada, porque cada um é deficiente na capacidade de amar. A incapacidade para a identificação foi sem dúvida a condição psicológica mais importante para tornar possível algo como Auschwitz em meio a pessoas mais ou menos civilizadas e inofensivas (ADORNO, 2010a, p. 134).

Conforme Adorno diz em outros termos, o nazismo possibilitou um enturmar-se de pessoas frias que não suportavam a própria frieza, mas, uma vez massificadas, continuavam solitárias.

3 A EDUCAÇÃO CONTRA A BARBÁRIE E SEUS ELEMENTOS ANTISOCIAIS

A tarefa que a educação deve assumir é dita por Adorno de outro modo: “A tese que gostaria de discutir é a de que desbarbarizar tornou-se a questão mais urgente da educação hoje em

O que a educação deve fazer diante da crise?

MANTOVANI, Harley Juliano

dia” (ADORNO, 2010d, p. 155)². E, portanto, “o problema que se impõe nesta medida é saber se por meio da educação pode-se transformar algo de decisivo em relação à barbárie” (ADORNO, 2010d, p. 155). Nesses termos, evitar a repetição de Auschwitz pressupõe a desbarbarização da sociedade. A presença social, dispersa e camuflada da barbárie potencializa o surgimento e a prática assim como naturaliza atos de atrocidade antissocial e desumana.

De antemão, esclareçamos que nem toda forma de violência pode ser definida, rigorosamente, como barbárie. Nesses termos, ao ser indagado sobre o que ele pensava sobre os distúrbios estudantis causados pelo aumento tarifário dos transportes na cidade de Bremen, Adorno primeiramente nega que as manifestações dos secundaristas refletissem a falência da formação política da juventude simplesmente porque esta se manifestava de forma supostamente bárbara contra as posições públicas do poder da ordem constituída. A reificação ou idolatria da ordem podem se converter em totalitarismo ou serem usadas para se defender a implantação de um regime de exceção. Todavia, do mesmo modo que nem toda revolta contra a ordem é barbárie nem toda posição da ordem é isenta de uma violência ou injustiça que não mereça uma manifestação de contraviolência. Adorno se refere a esse episódio nos seguintes termos:

Se existe algo que as manifestações dos secundaristas de Bremen demonstram, então é precisamente a conclusão de que a educação política não foi tão inútil como sempre se afirma; isto é, que essas pessoas não permitiram que lhes fosse retirada a espontaneidade, que não se converteram em obedientes instrumentos da ordem vigente. A forma de que a ameaçadora barbárie se reveste atualmente é a de, em nome da autoridade, em nome de poderes estabelecidos, praticarem-se precisamente atos que anunciam, conforme sua própria configuração, a deformidade, o impulso destrutivo e a essência mutilada da maioria das pessoas (ADORNO, 2010d, p. 159).

A educação deve educar para a política, para a desobediência oportuna e necessária, promovendo a espontaneidade como meio de resistir à violência da massificação e combatendo também a consciência mistificada de uma ordem que se conserva por meio de rituais inquestionáveis que a legitimam. É tarefa da educação revelar à sociedade como e quando as autoridades e os poderes estabelecidos constituem, eles mesmos, a mais ameaçadora forma de barbárie, uma vez que detém o monopólio sobre o uso da violência juridicamente reconhecido.

Mas o que é a barbárie? Adorno responde:

Entendo por barbárie algo muito simples, ou seja, que, estando na civilização do mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontrem atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação a sua própria civilização – e não apenas por não terem em sua arrasadora maioria experimentado a formação nos termos correspondentes ao conceito de civilização, mas também por se encontrarem

² Dito de outro modo: “Com a educação contra a barbárie no fundo não pretendo nada além de que o último adolescente do campo se envergonhe quando, por exemplo, agride um colega com rudeza ou se comporta de um modo brutal com uma moça; quero que por meio do sistema educacional as pessoas comecem a ser inteiramente tomadas pela aversão à violência física” (ADORNO, 2010d, p. 165).

O que a educação deve fazer diante da crise?

MANTOVANI, Harley Juliano

tomadas por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo ou, na terminologia culta, um impulso de destruição, que contribui para aumentar ainda mais o perigo de que toda esta civilização venha a explodir, aliás uma tendência imanente que a caracteriza (2010d, p. 155).

Baseada na agressividade, no ódio e no impulso de destruição, a barbárie traz e mantém, de modo angustiante, claustrofóbico e insuportável, o perigo iminente da explosão da civilização. Porém, de onde vem essa ameaça desesperadora? Ora, como foi dito antes, a presença e a atuação naturalizadas da barbárie são um sintoma do processo de autoexplosão da civilização.

Em sua luta contra a barbárie, a educação deve, antes de tudo, verificar se ela tem, em si mesma, elementos de barbárie a fim de extirpá-los. A repressão e a opressão são sinais evidentes da atuação do anticivilizatório. Mas, uma prática muito presente na educação, que potencializa a barbárie, é a competição. Este é um elemento antipedagógico porque, entre outras coisas, ele não humaniza e não emancipa. A promoção escolar da competição insere na educação valores extrapedagógicos enfraquecendo-a e tornando-a refém, por exemplo, do pensamento e das práticas economicistas.

Partilho inteiramente do ponto de vista segundo o qual a competição é um princípio no fundo contrário a uma educação humana. De resto, acredito também que um ensino que se realiza em formas humanas de maneira alguma última o fortalecimento do instinto de competição. Quando muito é possível educar desta maneira esportistas, mas não pessoas desbarbarizadas. Em minha própria época escolar, lembro que nas chamadas humanidades a competição não desempenhou papel algum (ADORNO, 2010d, p. 161).

A competição é um elemento fundamental do processo social e extrapedagógico de espraçamento dissimulado da barbárie desumanizadora. O indivíduo competitivo é aquele que, empobrecendo-as, submete sua afetividade e sua racionalidade aos seus instintos fechados em si mesmos. E esse fechamento instintivo é também, de certo modo, uma recusa covarde, agressiva e destrutiva das experiências. A competição leva a uma socialização baseada na generalização dos instintos, porém, uma sociedade assim configurada não possibilita a emancipação humana, embora ela seja constituída por indivíduos eficientes. Todavia, se a eficiência se associa ao instintivo, sua racionalidade pode se converter, facilmente, em ódio, agressividade e até autodestruição.

Penso que, além desses fatores subjetivos, existe uma razão objetiva da barbárie, que designarei bem simplesmente como a da falência da cultura. A cultura, que conforme sua própria natureza promete tantas coisas, não cumpriu a sua promessa. Ela dividiu os homens. A divisão mais importante é aquela entre trabalho físico e intelectual. Deste modo ela subtraiu aos homens a confiança em si e na própria cultura (...). A consequência disto foi que a raiva dos homens não se dirigiu contra o não-cumprimento da situação pacífica que se encontra propriamente no conceito de cultura. Em vez disto, a raiva se voltou contra a

O que a educação deve fazer diante da crise?

MANTOVANI, Harley Juliano

própria promessa ela mesma, expressando-se na forma fatal de que essa promessa não deveria existir (ADORNO, 2010d, p. 164).

No âmbito da sua tarefa de lutar contra a barbárie, a educação precisa mergulhar na cultura a fim de diagnosticar a falência desta última, não apenas para buscar combatê-la, mas também para evitar que essa falência da cultura a contamine e se torne, de alguma forma, a sua própria falência. Diante dessa real possibilidade de contaminação nos resta perguntar, de início, se a própria educação não está deixando de cumprir a sua promessa de dissolver a divisão entre os homens restituindo-lhes a confiança em si mesmos e na cultura. Mas como confiar na cultura se, de certa forma, ela não foi capaz de evitar o surgimento do fascismo e de dissuadir o antissemitismo que culminaram na Shoah, trazendo consigo, igualmente, uma desconfiança justificada na própria humanidade?

No âmbito da sua luta contra a barbárie, e para evitar que Auschwitz se repita, a educação deve se levantar contra o fascismo, cujas formas de manifestações atuais usam máscaras que não apenas ocultam a sua face monstruosa, mas também atuam no sentido de torná-lo insuspeito e socialmente aceito e naturalizado. É necessário, então, que a educação fixe em seus muros e em todos os muros da cidade o retrato falado do fascismo, como se ele fosse um criminoso fortemente armado, ideologicamente perigoso, e que ainda está entre nós vivendo em nossos lares, e publicamente, disfarçado de moralidade. De certo modo, a irrupção do fascismo revela e confirma a hipocrisia, o caráter ideológico e a própria falência da moralidade da nossa civilização. O que esta tem de anticivilizatório é também, em certa medida, a moralidade sobre a qual ela se baseou.

Para desenhar o retrato falado do fascismo, Adorno empreende a sua análise psicológica, com a ajuda imprescindível de Sigmund Freud. Ele vai analisar amostras de propagandas antidemocráticas e antissemitas, panfletos e publicações dos agitadores e demagogos fascistas dos Estados Unidos, logo após o término da Segunda Guerra Mundial. De início, sua abordagem psicológica lhe revela o seguinte sobre material estudado:

[Este] almeja convencer as pessoas *manipulando seus mecanismos inconscientes*, e não apresentando ideias e argumentos. Não apenas a técnica oratória dos demagogos fascistas é de uma natureza astuciosamente ilógica e pseudoemocional; mais do que isso: programas políticos positivos, postulados, ou quaisquer ideias políticas concretas desempenham um papel menor quando comparados aos estímulos psicológicos direcionados à audiência. É através desses estímulos e de outras informações, e menos das plataformas confusas e vagas dos discursos, que podemos identificá-los como fascistas (ADORNO, 2015a, 138).

Temos aí uma manipulação que se dá como uma espécie de aliciamento que estimula e enfatiza as emoções e atrofia a consciência lúcida e sua capacidade de pensar. A demagogia fascista se impõe através de uma poderosa técnica oratória em cuja dinâmica as ideias e os argumentos são substituídos pelos estímulos, que são, por sua vez, mais facilmente produzidos e controlados. Contrariamente às ideias e à capacidade argumentativa, os estímulos dissolvem a singularidade tornando-a instável de um modo que a impede de exercer a sua autonomia e de se autodeterminar.

O que a educação deve fazer diante da crise?

MANTOVANI, Harley Juliano

Adorno observa igualmente que a propaganda fascista estadunidense se configura como culto e exposição, até obscena, da personalidade, enfraquecendo a esfera da intimidade e promovendo uma identificação generalizada³. Nesses termos, o líder fascista precisa ser identificado nos seguidores, e estes, por seu turno, apesar da sua fragilidade, modéstia e pequenez, precisam se ver no seu líder. Uma estratégia para que essa identificação ocorra é a exposição desinibida da fraqueza. Dessa forma, é como se a fraqueza se tornasse um valor social com um alto poder, senão de integração real, ao menos de massificação, à qual se abandonam os indivíduos que há muito aguardavam que a fraqueza, enfim legitimada socialmente e institucionalmente oficializada, os libertasse da tarefa da autonomia e da autodeterminação. Nesses termos, a função essencial da educação é mostrar que a liberdade da fraqueza é na verdade uma forma poderosa de escravidão altamente masoquista e destrutiva. A fraqueza não é somente antipolítica e antidemocrática, pois, à medida que ela é a vazão anormal de uma moralidade intrinsecamente corrompida, a fraqueza é de modo mais nocivo igualmente antissocial. Todavia, os seguidores são convencidos a aderirem a ela em prol de um verdadeiro renascimento da nação que seria supostamente abençoado pelo próprio Deus. Este é um sinal evidente da natureza antipolítica do fascismo. Assim, ao se submeterem à escravidão da fraqueza para que a nação renasça purificada, os seguidores fascistas acreditam estar obedecendo a uma vontade de Deus, que foi inclusive quem lhes enviou precisamente o seu líder. Através de uma manipulação religiosa – que é na verdade um enfraquecimento, adulteração e substituição da verdadeira religião – os seguidores fascistas são estimulados a acreditar que a vontade de Deus precisa ser satisfeita com sangue e sacrifícios, não apenas dos seus inimigos imaginários, mas também deles mesmos. Trata-se, aqui, de uma glorificação cega da ação que oculta o sentido dos acontecimentos e do próprio movimento fascista. O objetivo dessa glorificação da ação é igualmente demonstrar o patriotismo de homens e de mulheres cristãos tão tementes a Deus que se dispõem prontamente a dar suas vidas pela causa de Deus, do lar e da pátria.

Além disso, certa imprecisão relativa aos fins políticos é inerente ao próprio fascismo. Isso se deve em parte a sua natureza intrinsecamente não teórica, em parte ao fato de que seus seguidores acabarão trapaceados, e que, assim, os líderes precisam evitar qualquer formulação que posteriormente tenham que reafirmar. Deve-se notar também que em relação às medidas repressivas e de terror, o fascismo habitualmente vai *além* do que é anunciado. Totalitarismo significa desconhecer limites, não permitir nenhuma pausa para fôlego, conquistar impondo dominação absoluta, exterminar completamente o inimigo escolhido. Diante desse significado do “dinamismo” fascista, qualquer programa claramente delineado funcionaria como uma limitação, uma espécie de garantia dada até mesmo ao adversário. É essencial à regra totalitária que nada seja garantido, nenhum limite seja imposto à arbitrariedade impiedosa (ADORNO, 2015a, p. 141).

³ Além disso, a propaganda fascista irá funcionar como um tipo de *realização de desejo*. “As pessoas são convidadas a entrar, tal como se compartilhassem uma droga. Elas são recebidas com confiança, tratadas como se fossem da elite que merece conhecer os obscuros mistérios, ocultos a quem está fora (...). Constantemente se contam histórias escandalosas, a maioria fictícias, particularmente de excessos sexuais e atrocidades; a indignação com a obscenidade e a crueldade nada mais é, entretanto, do que uma racionalização” (ADORNO, 2015a, p. 140). Há nessa aparente comunidade um acentuado elemento narcótico racionalmente composto pela estimulação do sentimento de superioridade, da sexualidade e da crueldade.

O que a educação deve fazer diante da crise?

MANTOVANI, Harley Juliano

O fascismo se recusa a ser confundido com o *establishment* político para o qual ele mesmo seria o remédio e a cura, quando, na verdade, é ele que adoece as instituições políticas – e a própria sociedade – a fim de que as pessoas desconfiem das mesmas e as rejeitem violentamente. Assim, o fascismo substitui ou ao menos faz as pessoas acreditarem que ele substitui as instituições pelo líder, que é ele mesmo a personificação desinstitucionalizada do antissistema. Então, diferentemente das instituições que funcionam com uma certa gramática e com uma certa lógica que visam a estabilidade e a proteção constitucionais da sociedade, o líder fascista, escolhendo a arbitrariedade ao invés da Constituição, atua no sentido de impor um antissistema que, representando desestabilidade, é fundamentalmente antissocial. Em suma, a dinâmica fascista é totalitária porque ela não dá limites à sua arbitrariedade que aparece socialmente como a promessa de realização de uma liberdade há muito desejada. Enfim, essa arbitrariedade antissocial se apresenta como um resultado do ataque fascista às instituições políticas. Daí a importância da formação de uma boa consciência política promovida pela educação. Essa formação política deve proteger os indivíduos de serem dissolvidos nas massas fabricadas, de modo artificial e violento, pela dinâmica antissistêmica. Dito de outro modo, identificando e denunciando a desmesura da repressão e do terror totalitários, a educação tem que formar seres humanos capazes de autodeterminação, “que decidem racionalmente seu próprio destino”, ao invés de formar indivíduos suscetíveis a medidas administrativas, que se adaptam prontamente e “ensinados, acima de tudo, a se autoanular e a obedecer ordens”. A anulação de si acontece precisamente através da obediência. “Precisamente este último ponto, entretanto, requer um escrutínio de certa forma mais detalhado, se se pretende ir além da ideia corriqueira sobre a hipnose de massa sob o fascismo” (ADORNO, 2015a, p. 142). Isto é, a autoanulação e a obediência não foram produzidas artificialmente por uma hipnose que, uma vez aceita, ocultaria as reais motivações dos comportamentos fascistas. Sobre isso, Adorno diz o seguinte:

É altamente duvidoso se a hipnose de massa de fato ocorre no fascismo, ou se ela não é uma metáfora fácil que permite ao observador dispensar uma análise mais aprofundada. A sobriedade cínica é provavelmente mais característica da mentalidade fascista do que a intoxicação psicológica (...). Falando psicologicamente, o eu desempenha um papel grande demais na irracionalidade fascista para que se pudesse admitir uma interpretação do suposto êxtase como uma mera manifestação do inconsciente. Há sempre algo autoestilizado, autoordenado, espúrio, em relação à histeria fascista, que demanda atenção crítica, se a teoria psicológica sobre o fascismo não quer ceder aos *slogans* irracionais que o próprio fascismo promove (2015a, p. 142).

Primeiramente, a hipnose de massa é contestável porque não há somente passividade. Além disso, o fascismo é um fenômeno anticivilizatório que exige uma análise mais aprofundada da teoria crítica, que não pode, portanto, se valer de simplificações analíticas que não vão além dos aspectos mais caricatos dos movimentos sociais.

Adorno identifica que o discurso fascista e, sobretudo, a propaganda antisemita não têm um objetivo racional e, por isso, vale destacar que não se servem de argumentos, pois a construção de argumentos pressupõe uma interação com a realidade através de uma lógica discursiva. Porém, ao invés disso, “a propaganda fascista ataca fantasmas, e não oponentes reais, ou seja, ela constrói um *imaginário* do judeu ou do comunista” (ADORNO, 2015a, p. 143), normalmente difamando-os,

O que a educação deve fazer diante da crise?

MANTOVANI, Harley Juliano

aviltando-os e os acusando de serem os portadores doentes de uma ameaça de corrupção e de dissolução da moralidade, da liberdade, da democracia e dos horizontes de possibilidades. Altamente esquizofrênica, a propaganda fascista deliberadamente difunde e impõe um imaginário como explicação e solução ilusórias dos problemas cuja origem se encontra numa realidade tomada equivocadamente como culpada. Em certa medida, o imaginário esquizofrênico, forjado por uma mera exibição oratória sem lógica discursiva, atua também como remissão da culpa da realidade. Não se trata, aqui, de construir o pensamento, que pode ser verificado por um criterioso exame racional, mas trata-se sim de desconstruir o pensamento, apresentando o mais imediato e o mais fácil de ouvir a uma audição passiva que é na verdade um abandono de si que se deixa levar por uma gramática regressiva. Todavia, a propaganda fascista não é irracional, “com toda a sua lógica enviesada e distorções fantásticas, é conscientemente planejada e organizada” (ADORNO, 2015a, p. 143).

Para Adorno, o agitador fascista tem uma enorme capacidade de usar suas disposições neuróticas e psicóticas para subjugar a realidade e, para isso, ele conta com certas condições que, às vezes difusas, são prevaletentes na sociedade, na qual um doente consegue “transformar a neurose e até mesmo a loucura moderada em uma mercadoria, que o doente pode facilmente vender”, pois certamente ele encontrará muitos outros que têm uma afinidade com sua doença, sobretudo, se esta lhes possibilitar a manifestação antissistêmica da sua fraqueza, dos seus preconceitos, da sua agressividade estúpida.

O agitador fascista é usualmente um exímio vendedor de seus próprios defeitos psicológicos. Isso somente é possível devido a uma similaridade estrutural geral entre seguidores e líder, e o objetivo da propaganda é estabelecer um acordo entre eles, em vez de dirigir à audiência quaisquer ideias ou emoções que não fossem dos próprios seguidores desde o começo (ADORNO, 2015a, p. 144).

Através da sua oratória e da propaganda, o agitador fascista alicia, estimula e captura os defeitos psicológicos socialmente estruturais, prometendo às pessoas a liberdade dos seus recalques. Assim, devido à similaridade estrutural dos estados psiquicamente patológicos, o líder é visto e aceito como alguém próximo e familiar, com quem se pode estabelecer um acordo e até uma fidelidade, visto que, por meio da sua oratória e da propaganda, o líder fascista promete prazer. Por isso seus seguidores lhe serão gratos. Nota-se, afinal, que o comportamento histérico dos líderes fascistas desempenha uma função a serviço da eficiência psicológica do funcionamento da ideologia⁴.

Quanto à difusão e aceitação sociais do fascismo é preciso levar em consideração que, segundo Adorno, as pessoas educadas e comuns, ao invés de serem caracterizadas por uma propensão firme pelo que é genuíno e sincero, elas cedem de um modo relativamente fácil ao que é insincero e falso. Por isso “Hitler foi aceito, não apesar de suas bizarrices baratas, mas

⁴ Além disso, é oportuno mencionar que, para Adorno, os líderes fascistas “atuam de forma vicária por seus ouvintes desarticulados ao fazer e dizer o que os últimos gostariam mas não conseguem ou não se atrevem a tal. Violam os tabus que a sociedade de classe média colocou sobre qualquer comportamento expressivo por parte do cidadão normal e realista. Pode-se dizer que alguns dos efeitos da propaganda fascista são conseguidos por essa ação invasiva. Os agitadores fascistas são tomados a sério porque arriscam a se passar por tolos” (ADORNO, 2015a, p. 145).

O que a educação deve fazer diante da crise?

MANTOVANI, Harley Juliano

precisamente por causa delas, de sua entoação falsa e suas palhaçadas”, afirma Adorno (2015a, p. 145), que acrescenta:

Encontramos frequentemente manifestações semelhantes em bêbados que perderam suas inibições. A sentimentalidade das pessoas comuns não é de forma alguma uma emoção primitiva e irrefletida. Pelo contrário, constitui um fingimento, uma imitação fingida e barata de sentimentos reais, frequentemente autoconsciente e com certa autocomplacência. Esse caráter fictício é o elemento vital das *performances* da propaganda fascista (2015a, p. 146).

O líder fascista age para libertar as pessoas do seu retraimento afetivo incentivando-as a uma exposição completamente desinibida, e não importa se irascível e também obscena. Essa descarga impulsiva agrada e proporciona prazer aos seus seguidores, mas ela também mantém a dependência, a necessidade de repetição e, conseqüentemente, o controle sobre os adeptos das performances fascistas, que criam um ambiente fictício no qual elas ocorrem sem a consciência da realidade. Os bêbados se tornam desinibidos porque eles não se encontram mais na realidade dura regida por leis, científicas e morais, assim como por convenções e padrões lúcidos de comportamento. O caráter fictício da oratória fascista retira os seus seguidores da realidade e os desloca para um ritual, no qual acontece a identificação em que o líder exterioriza o que os ouvintes sentem e pensam, de tal modo que estes últimos, mergulhados num frenesi, sentem como se suas próprias mentes fossem reveladas. Essa é a tão prazerosa gratificação proporcionada pela identificação. Esse “ato de revelação e o abandono temporário da seriedade responsável e autônoma são o critério decisivo do ritual propagandístico” (ADORNO, 2015a, p. 146). Essa identificação ritualística equivale a um fenômeno de “regressão coletiva” que, causando a anulação do autocontrole, libera a expressão das emoções, assim como gritos, choros e revoltas contra as condições de manutenção da civilização.

A propaganda fascista faz uso intensivo de estereótipos e clichês, como a dicotomia entre branco e preto, amigo e inimigo, que empobrecem a realidade e atrofiam a capacidade de pensar. Diante desse quadro mental medíocre fica relativamente fácil falsificar inclusive a religião e a atitude religiosa. Na verdade, o fascismo substitui a religião, com sua racionalidade profunda, com sua disciplina e ascese, por um ritual que neutraliza, por exemplo, a valoração e o cultivo religiosos da dignidade humana. Em vez disso, “língua e formas religiosas são utilizadas para fornecer a impressão de um ritual sancionado, que é realizado constantemente por alguma ‘comunidade’” (ADORNO, 2015a, p. 148). Trata-se, aqui, de uma utilização instrumental da religião que serve para forjar e separar identidades, indivíduos e comunidade que, além de se acreditarem mais puros, superiores e eleitos, coparticipantes de uma tarefa messiânica e apocalíptica, consideram-se os guardiões de valores tradicionais, cuja moralidade, além de se revelar intrinsecamente hipócrita, serve como pretexto para práticas de ódio, de preconceitos e de violência religiosamente injustificáveis.

Com o seu desenvolvimento, esse processo ritualístico do fascismo leva o seu seguidor a se identificar com o *status quo*, que é justamente aquilo que o oprime. O ritual fetichiza a realidade e as relações de poder manipulando os desejos do indivíduo que, por esse meio, além de se abdicar de si mesmo, não consegue ver as possibilidades reais de transformação do presente, tornando-se, desse modo, completamente suscetível à ideologia que apresenta o futuro como solução. Por se impor através de um ritual performativo que, de acordo com Adorno, se associa à neurose

O que a educação deve fazer diante da crise?

MANTOVANI, Harley Juliano

obsessiva, tal como pensada pela psicanálise, o fascismo indiretamente veicula e se vincula a uma ideia de oferta de um sacrifício. Neste sentido, “em cada discurso de propaganda exprime, por mais que se oculte, o assassinato sacramental do inimigo escolhido” (ADORNO, 2015a, p. 150). Dito de outro modo, para Adorno, “no cerne do ritual de propaganda fascista e antissemita reside o desejo por assassinato ritualístico” (2015a, p. 151). O ritual funciona como um estímulo à realização eufórica do desejo de assassinar o inimigo. E a instrumentalização perversa da religião serve a esse propósito. A doutrina cristã, por exemplo, se reduz a *slogans* de violência política.

A ideia de um sacramento, o “derramamento de sangue” de Cristo, é direta e linearmente interpretada em termos de “derramamento de sangue” em geral, tendo em vista uma insurgência política. O derramamento real de sangue é defendido como necessário porque o mundo foi supostamente redimido pelo derramamento de sangue de Cristo. O assassinato é investido com um halo de sacramento. Assim, a derradeira lembrança do Cristo sacrificado, na propaganda fascista, é “*O sangue judeu deve jorrar*”. A crucificação é transformada em um símbolo do holocausto. Psicologicamente, toda a propaganda fascista é simplesmente um sistema de tais símbolos (ADORNO, 2015a, p. 151).

Como se nota, a religião é usada não apenas para retirar a proibição do assassinato, mas também para glorificá-lo e torná-lo desejado. Desse modo se alcança uma justificação religiosa do holocausto e da destrutividade.

O que o espírito fascista oferece, com seus programas abstratos e vagos, é a satisfação de desejos espúrios e ilusórios, “porque a promessa expressa pela oratória fascista nada mais é do que a própria destruição” (ADORNO, 2015a, p. 152). Por isso, os agitadores fascistas aliciam e direcionam os corações e as mentes ao insistirem na iminência de catástrofes. Quanto a isso, Adorno declara que, “enquanto advertem de perigos iminentes, eles e seus seguidores se excitam com a ideia da ruína inevitável, sem sequer diferenciar claramente entre a destruição de seus inimigos e de si mesmos” (2015a, p. 152). Há aqui a ação de um arcaísmo mental profundo que impede o indivíduo de discernir o horrível e o maravilhoso, a aniquilação e a salvação. Então o prazer que o fascismo promete pode se converter, facilmente, em impulso autodestrutivo, porque ele manipula o desejo psicológico e inconsciente de autoaniquilação.

4 A TAREFA DA EDUCAÇÃO DIANTE DA CRISE DO INDIVÍDUO E DA CRISE CIVILIZACIONAL

A manifestação da natureza antipolítica do fascismo precisa da formação e do controle psicológicos das massas, tornando estas uma turba antidemocrática movida por agressividade emocional e irracional. Para realizar o seu propósito de dissolver a democracia, o fascismo se utiliza de um novo tipo de sofrimento psicológico que Freud abordou em *Psicologia de grupo e análise do eu*. As massas não se formam tão facilmente sem esse novo tipo de sofrimento representado pelo

declínio e pelo enfraquecimento do indivíduo. Assim, ao se preocupar com as mudanças sociais, Freud acabou revelando os traços de uma profunda crise do indivíduo e, conseqüentemente, “sua disposição para ceder inquestionavelmente às poderosas instâncias coletivas externas” (ADORNO, 2015b, p. 157). O pai da psicanálise ajuda Adorno a entender o poder da demagogia fascista. Com efeito, Freud descobre que as massas são formadas e movidas pelo princípio de prazer, ou seja, pelas gratificações reais ou vicárias que os indivíduos podem receber ao se abandonarem a uma massa. Através desse tipo de abandono o indivíduo se satisfaz com a possibilidade de anulação dos seus recalques. Por isso, o que é peculiar às massas, de acordo com Freud, não é tanto uma qualidade nova, mas sim a manifestação de antigas, usualmente ocultas” (ADORNO, 2015b, p. 161). Desse modo o obsceno se torna tolerável e, a partir daí, pode ser direcionado contra a democracia. Para ilustrar esse fato, Adorno recorre à “categoria psicológica de destrutividade, abordada por Freud em seu *O mal-estar na civilização*. Como uma rebelião contra a civilização, o fascismo não é simplesmente a reocorrência do arcaico, mas sua reprodução na e pela própria civilização” (ADORNO, 2015b, p. 163). O fascismo desoculta e libera o arcaico que já estava presente na civilização. Com isso, ele tem à sua disposição uma imensa energia libidinal fácil de manipular porque ela quer vir à tona e é tendencialmente antipolítica. “É aqui que as técnicas do demagogo e do hipnotizador coincidem com o mecanismo psicológico através do qual os indivíduos são levados a se submeter às regressões que os reduzem a meros membros de um grupo” (ADORNO, 2015b, 163). Por trás dessas possibilidades demagógicas e hipnóticas temos a crise profunda do indivíduo.

Portanto, para que o fascismo se instaure e seja aceito, é necessário manter o declínio e a fraqueza do indivíduo, que se apresenta como um átomo social desindividualizado e expropriado da sua própria psicologia. Nessas condições, o indivíduo está entregue a uma identificação passiva com a figura do líder que funciona psicologicamente como o pai primitivo temido, ao qual ele é prontamente submisso. A propaganda fascista, irracional e autoritária, cria e impõe uma autoridade psicológica onipotente e ameaçadora. A libido então funciona como um vínculo afetivo que irá possibilitar não apenas a identificação, mas também a idealização associada ao narcisismo⁵. Nesses termos, o seguidor devora o líder para fazê-lo parte de si mesmo e, por esse meio, engrandecer a sua própria personalidade assim idealizada. “Ao fazer do líder seu ideal, ele ama a si mesmo”, afirma Adorno, que acrescenta: “É precisamente essa idealização de si mesmo que o líder fascista tenta promover em seus seguidores, e que é auxiliada pela ideologia do *Führer*” (2015b, p. 169)⁶. E quando isso ocorre temos uma efetiva dessocialização, pois a identificação através da idealização não produz nada mais do que a caricatura de uma solidariedade e uma indiferença coletiva generalizada.

O fascismo precisa se constituir como mitologia, isto é, como uma espécie de racionalização ideológica do irracional, porque, caso contrário, seria impossível angariar as massas através de argumentos racionais e de um pensamento discursivo. Ele tem que “mobilizar processos irracionais, inconscientes e regressivos”. Mas é preciso dizer que possivelmente a propaganda fascista descobriu um segredo, que é o de necessariamente tomar os homens pelo que eles são: “verdadeiros filhos da cultura de massa padronizada de hoje, em grande parte subtraídos de sua autonomia e espontaneidade” (ADORNO, 2015b, p. 184). Sendo assim, o trabalho da propaganda

⁵ A esse respeito vale acrescentar que “o *ganho* narcísico fornecido pela propaganda fascista é óbvio. Ela sugere continuamente, e algumas vezes de forma maliciosa, que o seguidor, simplesmente por pertencer ao *in-group*, é melhor, superior e mais puro que aqueles que são excluídos. Ao mesmo tempo, qualquer tipo de crítica ou de autoconsciência é ressentida como uma perda narcísica e incita fúria” (ADORNO, 2015b, p. 177).

⁶ Para que essa identificação por idealização ocorra, a propaganda fascista usa a figura do “pequeno grande homem” para caracterizar o líder, que é então tanto um símbolo de onipotência quanto apenas mais um do povo. Dessa forma, “a imagem do líder satisfaz o duplo desejo do seguidor em se submeter à autoridade e ser ele mesmo a autoridade” (ADORNO, 2015b, p. 172). Esse prazer na hierarquia se manifesta como sadomasoquismo.

fascista é facilitado porque ela não precisa transcender e transformar nem o *status quo* psicológico nem o *status quo* social.

A propaganda fascista precisa apenas *reproduzir* a mentalidade existente para seus próprios propósitos – ela não precisa induzir uma mudança –, e a repetição compulsiva, que é uma de suas características mais importantes, irá se coordenar com a necessidade por sua reprodução contínua. Ela se apoia absolutamente na estrutural total, bem como em cada traço particular do caráter autoritário, que é ele mesmo o produto de uma internalização dos aspectos irracionais da sociedade moderna (ADORNO, 2015b, p. 184).

O fascismo alcança o controle e a conservação por meio da imposição da repetição estruturada impulsivamente. Além disso, vale dizer que a dessocialização fascista, assim como a natureza antipolítica desse movimento, acabam por revelar a irracionalidade subjacente da modernidade. Caberia aqui uma crítica da modernidade para se verificar como ela pôde dar à luz à reversão de si mesma. Mas essa crítica fica para depois.

5 HORIZONTES E POSSIBILIDADES DE ENFRENTAMENTO

Como a educação deve responder aos aspectos filosóficos e aos aspectos psicológicos da sua tarefa? Neste momento apenas esboçamos inicialmente um horizonte alternativo de renovação das possibilidades. Referimos os aspectos filosóficos ao capitalismo e suas crises, e os aspectos psicológicos à crise do indivíduo. Isto significa que o enfrentamento educacional da barbárie e do fascismo passa necessariamente pelo enfrentamento crítico do capitalismo que adúltera e enfraquece o indivíduo.

Para responder aos aspectos filosóficos da sua tarefa, é preciso que a educação exponha criticamente a associação e a cumplicidade históricas e vergonhosas entre o capitalismo e o fascismo. A esse respeito, Leandro Konder nos oferece importantes testemunhos, dentre os quais destacamos:

Nos planos econômico, social e político, por outro lado, haviam amadurecido tendências destinadas a desempenhar um papel ainda mais importante que o da preparação cultural para a expansão do fascismo. O capitalismo, como sistema, jogara os homens *uns contra os outros*, numa competição desenfreada onde só uma coisa podia importar: o lucro privado. Desenvolveram-se enormes metrópoles capitalistas, povoadas por multidões de indivíduos solitários, amedrontados, cheios de desconfiança (KONDER, 1977, p. 15).

O que a educação deve fazer diante da crise?

MANTOVANI, Harley Juliano

Basicamente, o capitalismo alimenta e naturaliza o estado de natureza hobbesiano promovendo uma radical dessocialização necessária para a instauração do fascismo.

Os latifundiários, as grandes indústrias, os grandes bancos, em suma, o grande capital sustentou economicamente os fascismos italiano e alemão (KONDER, 1977, p. 19-20, p. 30, p. 37). Portanto, a luta contra o fascismo, na tentativa de evitar a repetição de Auschwitz, é necessariamente uma luta contra o capitalismo. Nesses termos, o que a educação tem à sua disposição para ela enfrentar criticamente o capitalismo? O que pode funcionar como um remédio para essa doença civilizatória tendencialmente apocalíptica? Ora, precisamente aquilo contra o que os fascistas se levantaram, aquilo que eles temiam e, por isso, procuraram desfigurar, criminalizar e neutralizar: o marxismo e seu materialismo histórico com propósitos científicos. Temos aqui a oposição entre ideologia fascista e ciência marxista. Com efeito, Konder pondera que, buscando sustentar o poder criador e ideologizado do homem, “o fascismo negava os condicionamentos em que tal poder se exercia. Para sustentar seus princípios idealistas na polêmica contra o materialismo dos marxistas, o fascismo promovia uma confusão sistemática dos conceitos” (KONDER, 1977, p. 41). Mediante essa confusão dos conceitos, artificialmente retórica, Mussolini, por exemplo, impôs uma nova interpretação da concepção marxiana da luta de classes que, anulando a natureza revolucionária do proletariado, acabou disciplinando a luta em proveito de uma nova elite, enérgica e disposta a tudo (KONDER, 1977, p. 8). Assim, a oratória artificial do fascismo conseguia neutralizar o pensamento crítico essencialmente marxista, que era capaz de revelar a demagogia do discurso fascista assim como a hipocrisia e a imoralidade ameaçadoras da sua ideologia destrutiva. Diante desta situação, o que renovava a luta e as esperanças contra a repressão onipotente da ideologia fascista? Basicamente, a manutenção e a renovação do antifascismo dependiam da capacidade de a educação e os professores redescobrirem e praticarem o marxismo. Este é radicalmente antifascista. Assim, Konder nos apresenta um relato no qual se encontram exemplos de resistência e de luta contra a repressão ideológica totalitária. Nesse relato, é sintomático que apareça, como protagonista, um professor. Leiamos a exposição de Konder: “Um jovem professor assistente da cadeira de Literatura na Universidade de Roma – Mario Alicata – punha-se, juntamente com seus alunos, a descobrir o marxismo através da própria campanha antimarxista que os fascistas não deixavam esmorecer” (1977, p. 57). Além disso, e como testemunho do potencial antifascista do marxismo, que estava sendo redescoberto, Konder nos apresenta outros exemplos:

Alberto Carocci, dirigindo a revista *Argomenti*, publicava uma resenha na qual Ranuccio Bianchi-Bandinelli, fingindo comentar um livro inexistente de um holandês fictício, criticava a política agrária de Mussolini. Na própria Alemanha, o rigoroso controle da vida cultural não impediu um grupo de jovens estudantes, liderado por Wolfgang Harich, de redescobrir por sua própria conta o marxismo (KONDER, 1977, p. 57).

Além de muita coragem, o antifascismo se mantinha atuante por meio de muita imaginação e criatividade. E, se o marxismo é uma proposta revolucionária de superação do capitalismo, cortando pela raiz a árvore da qual brota o fascismo, então a educação que abraça o marxismo como arcabouço teórico crítico precisa fazer dessa superação o horizonte que lhe dá sentido e que a justifica. A educação precisa acreditar que o horizonte é mais forte do que o apocalipse.

O que a educação deve fazer diante da crise?

MANTOVANI, Harley Juliano

Quanto aos aspectos psicológicos do seu empreendimento crítico-emancipador, o que a educação pode fazer para reverter a crise do indivíduo, da qual ainda se aproveitam as ameaças de um fascismo renovado? Ora, se para satisfazer as exigências filosóficas da sua tarefa a educação precisa ouvir Marx, agora, para satisfazer as exigências psicológicas da sua tarefa, depois de entrar em contato com o diagnóstico freudiano, a educação precisa ouvir Nietzsche, pois o que este tem para lhe dizer se constitui como um caminho de reencontro e de fortalecimento do indivíduo atualmente empobrecido e anulado pelo capitalismo e seu recrudescimento neoliberal.

A individualidade nietzschiana que deve ser incentivada e cultivada é aquela que alcançou a mais alta virtude que é a virtude dadivosa e pródiga. Ela caracteriza o indivíduo libertado por uma insaciável vontade de doação, sobretudo de si, tornando-se assim uma dádiva verdadeiramente amorosa e medicinal. Esse tipo magnânimo de virtude luta contra o egoísmo tão benéfico ao capitalismo, mas tão maléfico à civilização, que é o egoísmo que diz “tudo para mim”. Este egoísmo degenerado, ressentido, é igualmente “demasiado pobre, faminto, que sempre deseja furtar, o egoísmo dos doentes, o egoísmo doente” (NIETZSCHE, 2011, p. 72). Contra essa vontade degenerada de acumular que gera a indiferença e o atomismo sociais tendencialmente catastróficos, temos a virtude dadivosa que liberta do ressentimento e do sentimento de vingança.

Essa virtude do egoísmo sadio e sagrado é própria do indivíduo elevado acima dos últimos homens frequentadores do mercado. Ela é específica daquele indivíduo que permanece fiel à terra. Sem essa fidelidade não é alcançada a virtude dadivosa capaz de curar o indivíduo. Por isso, “que vosso amor dadivoso e vosso conhecimento sirvam ao sentido da terra”, implora Zarathustra, que continua:

Não os deixeis voar para longe do que é terreno e bater com as asas nas paredes eternas! Oh, sempre houve tanta virtude extraviada! Trazei, como eu, a virtude extraviada de volta para a terra – sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê à terra seu sentido – um sentido humano! (NIETZSCHE, 2011, p. 74).

O exercício dessa virtude, exatamente porque ele implica a fidelidade à terra, visa igualmente a restituir o elo entre a terra e a humanidade, valorizando e recuperando, por esse meio, o terrestre como elemento essencial constitutivo da identidade humana, que ainda deve ser realizada porque ela é a identidade do super-homem. Este é o indivíduo que goza da saúde e da força resultantes da sua virtude e fidelidade, tal como relacionadas acima. Nesses termos, a cura do indivíduo, cuja doença é um reflexo da cumplicidade entre o capitalismo e a barbárie, deve acontecer por meio da sua transformação em super-homem levando-o a se enraizar na terra.

O super-homem, que é o sentido da terra, é igualmente aquele que se busca em suas próprias superações criadoras, que são como um fogo no qual ele entra a fim de se purificar e se tornar criança. A fidelidade à terra é loucura e nessa loucura há muita solidão. O reencontro com a terra exige uma renovação. Por isso, “tens de querer queimar em tua própria chama: como te renovarias, se antes não te tornasses cinzas? (NIETZSCHE, 2011, p. 62). Queime o que em ti ainda te mantém pequeno, doente, impuro, idólatra! É preciso que te tornes um médico capaz de curar a ti mesmo. Ou seja, para o indivíduo sair da sua crise, reconciliando-se com o sentido humano da terra, ele deve passar pela solidão daquele que, para se autocriar, necessita antes aprender a desprezar o que nele é repugnante, venenoso, gregário e catastrófico. Esse aprendizado deve ser propiciado pela educação, mas a educação capaz de fazê-lo é aquela que não somente levou o

sentido da terra para dentro da sala de aula, mas que também conseguiu revelar e transformar em matéria pedagógica e formadora o sentido anticapitalista e antifascista da própria terra. Contra o impulso infértil, distópico e apocalíptico do capitalismo e do fascismo, a terra é promessa de vida e de continuidade, de crescimento e de fecundidade, de força e de virtude, de cura e de saúde.

CONSIDERAÇÃO FINAIS

Vimos que, em grande medida, a educação possui atualmente uma tarefa simbolicamente medicinal. Neste sentido, para se estabelecer e atuar satisfatoriamente, ela não pode prescindir da ideia de cura, uma vez que é evidente o espraio social de uma crise gestada por fenômenos autofágicos – o capitalismo e o fascismo, por exemplo – que impõem e naturalizam a autofagia como socialização. Nesses termos, vimos também que a educação, denunciando a atuação da barbárie intrínseca ao processo civilizatório, deve levar à sociedade a consciência da sua dinâmica e dos seus elementos autofágicos, para que ela possa encontrar um equilíbrio e um modo de se preservar sem se tornar cúmplice de extinções ou de formas bárbaras de desaparecimento. Por fim, ao refletirmos como a educação deve se configurar e atuar num momento crítico em que se apresenta uma ameaça radical de ruptura social, percebemos que, de agora em diante e para não se desvirtuar, ela deve restaurar o elo entre a humanidade e a Terra, promovendo a consciência social da identidade terrena do indivíduo humano, que definitivamente precisa entender que, sem esse elemento telúrico que o identifica, ele irá enfraquecer, se tornar pequeno e suscetível a crises. Nessa tarefa e nessa forma de atuação encontramos hoje o sentido e o futuro da educação.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. Antissemitismo e propaganda fascista. *In: Ensaios sobre psicologia social e psicanálise*. Tradução Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015a.

ADORNO, Theodor W. Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista. *In: Ensaios sobre psicologia social e psicanálise*. Tradução Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.

ADORNO, Theodor W. Educação após Auschwitz. *In: Educação e emancipação*. Tradução Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010a.

ADORNO, Theodor W. O que significa elaborar o passado. *In: Educação e emancipação*. Tradução Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010b.

ADORNO, Theodor W. Educação – para quê? *In: Educação e emancipação*. Tradução Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010c.

O que a educação deve fazer diante da crise?

MANTOVANI, Harley Juliano

ADORNO, Theodor W. A educação contra a barbárie. *In: Educação e emancipação*. Tradução Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010d.

BERNARDO, João. **Labirintos do fascismo**: na encruzilhada da ordem e da revolta. Porto: Edições Afrontamento, 2015.

KONDER, Leandro. **Introdução ao fascismo**. Rio de Janeiro: Edições do Graal, 1977.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. Tradução Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya; revisão técnica de Edgard de Assis Carvalho. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

REFLEXÕES FILOSÓFICAS SOBRE RACISMO E TECNOLOGIA

[PHILOSOPHICAL REFLECTIONS ON RACISM AND TECHNOLOGY]

Juliele Maria Sievers

juliele.sievers@ichca.ufal.br

<https://orcid.org/0000-0001-6750-3559>

Professora adjunta do curso de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), membro permanente do PPGFil-UFAL e do PPGFil-UFPE. Realizou seu Doutorado na Université Charles de Gaulle - Lille 3. Trabalhou como “Ingénieur d’Études” junto ao CNRS (Centre National de Recherche Scientifique) da França, e como “Wissenschaftlicher Mitarbeiterin” na Universität Konstanz da Alemanha. Foi pesquisadora de Pós-Doutorado pelo programa PNPd-CAPES junto ao PPGFil-UFSM. Foi membro do Conselho Fiscal da ANPOF - Biênio 2021-2022. Membro do Conselho Fiscal da Sociedade Brasileira de Filosofia Analítica (SBFA) – Biênio 2023-2024. Coordenadora do PPGFil-UFAL - Biênio 2023-2024.

Luís Gustavo Guadalupe Silveira

luisgustavo@iftm.edu.br

<https://orcid.org/0000-0003-2210-5404>

Graduado (bacharelado e licenciatura) em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (2004). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (2009), com bolsa da Fapemig. Doutor em Filosofia (Estética) pela USP (2015). Possui experiência em educação alternativa e docência em níveis superior, fundamental e médio. Leciona desde de 2011 no IFTM, orientando pesquisas de iniciação científica, comunicações e Trabalhos de Conclusão de Curso. Autor de artigos e traduções nas áreas de Filosofia e Educação, além de livros de Filosofia e ficção. Coordena projetos de extensão e de ensino, além do Grupo de Pesquisa em Filosofia e Cinema / IFTM.

DOI: [10.25244/tf.v16i2.6062](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.6062)

Recebido em: 13 de setembro de 2023. Aprovado em: 15 de abril de 2024

Caicó, ano 16, n. 2, 2023, p. 261-277
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v16i2.6062](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.6062)
Dossiê Gadamer - Fluxo Contínuo



Resumo: Abordaremos filosoficamente o racismo algorítmico a partir da análise do documentário *Coded Bias*, que apresenta o uso de tecnologias digitais reforçando discriminações de raça e gênero. Investigaremos cinco conceitos filosóficos a fim de ampliar a compreensão da discriminação algorítmica e que estão relacionados a temas abordados na obra: “neutralidade da tecnologia”, com Feenberg, para pensar os aspectos políticos e sociais dos aparatos tecnológicos; a noção de “rostos” de Levinas para analisar o racismo na utilização da tecnologia de reconhecimento facial; “vigilância”, com Foucault e suas reflexões sobre o panóptico para pensarmos as nuances da vigilância contínua e onipresente operada pela tecnologia e pelos algoritmos; “necropolítica”, em Mbembe, para compreender como a aplicação dos programas de reconhecimento facial pela polícia e órgãos públicos de segurança operam de maneira discriminatória em relação às pessoas negras; “racialização do crime” e o consequente encarceramento em massa da população negra, com Davis, pensando os efeitos do racismo nas noções de justiça e segurança. Além disso, estudos como os de Noble e Silva serão usados para aprofundar a discussão sobre o racismo algorítmico.

Palavras-chave: Racismo algorítmico. Alteridade. Vigilância. Necropolítica. Análise filosófica.

Abstract: We aim to philosophically approach algorithmic racism by analyzing the documentary *Coded Bias*, which shows the reinforcement of race and gender discrimination perpetrated by digital technologies. We will investigate five philosophical concepts to broaden the comprehension of algorithmic discrimination, connected to the subjects presented in *Coded Bias*: “neutrality of technology” as proposed by Feenberg, to address the political and social aspects of the technological apparatus; the notion of “face” according to Levinas, to address the racist aspects of the facial recognition technology; “discipline” according to Foucault and his reflections on the panoptic to approach the nuances of the omnipresent and continuous discipline operated by technology and algorithms; the “necropolitics” of Mbembe, to understand how the implementation of facial recognition programs by public security services discriminate black people; “racialization of criminality” and the consequent mass incarceration of the black population according to Davis, to address the effects of racism in the notions of justice and security. Furthermore, we will make reference to the works of Noble and Silva to deepen the discussions regarding algorithmic racism.

Keywords: Algorithmic racism. Otherness. Discipline. Necropolitics. Philosophical analysis.

INTRODUÇÃO

O problema do racismo perpassa nossas relações sociais em diversos planos – nas políticas públicas, na educação, no trabalho, na cultura, entre muitos outros – em dimensões que se sobrepõem e se agravam. Se a subjugação entre diferentes povos existe desde as primeiras civilizações, é com a Modernidade e o colonialismo que a cor da pele se torna um critério primordial de dominação e escravização. Os efeitos desse processo são sentidos até hoje pela população negra que enfrenta, agora, novos mecanismos de discriminação, operados através da tecnologia que marca nossa sociedade e nossas relações. A partir de uma perspectiva filosófica, nosso texto irá tratar do recente modo sistematizado de operação do racismo realizado por meio de redes sociais, dos algoritmos e da Inteligência Artificial e, sobretudo, do uso da tecnologia de reconhecimento facial, através dos quais vemos um novo contexto histórico a surgir: quando o racismo é, também, programado.

Enquanto o combate ao racismo é objeto de discussões, legislações e políticas públicas em diversos países em um nível inédito na História, a resistência a esse combate e as estratégias de manutenção do racismo também se multiplicam. Se no passado uma prática como a escravização de pessoas se ancorava em noções ontológicas e pretensamente científicas, inquestionáveis à época, hoje o que observamos são certas áreas da Tecnologia da Informação (TI) se tornarem um espaço de perpetuação do racismo, pois nelas a discriminação é ocultada pela inescrutabilidade da técnica e desacreditada pelo mito da neutralidade da ciência. Bárbara Paes, no prefácio da obra *Algoritmos da Opressão*, de Safiya Umoja Noble, afirma que

As questões que estamos enfrentando hoje na relação entre raça e tecnologia são fundamentadas em um longo histórico de injustiça. O racismo não é um fenômeno novo e, cada vez mais, as formas como ele se manifesta vão se alterando e se aprimorando. Hoje, ele tem se perpetuado também no campo das tecnologias digitais. Apesar deste diagnóstico sombrio, acredito que estamos num momento oportuno para questionar os impactos das tecnologias digitais nas nossas vidas. (Noble, 2021, p. 7)

Entretanto, a própria Noble aponta que poucas pessoas reconhecem esse problema e que, ainda que haja cada vez mais estudos sobre o tema, predomina na opinião pública a ideia de plataformas de mídia digital como “tecnologias neutras” (Noble, 2021, p. 15). No âmbito acadêmico, podemos destacar o trabalho de Tarcízio Silva (2022) como um dos esforços que contribuem para lançar luz sobre a “opaca” relação entre racismo e tecnologia:

Na convergência entre a negação do racismo e a negação da política na tecnologia encontra-se o que tenho chamado de ‘dupla opacidade’. É a reunião (que vai além da simples soma das duas partes) de tradições de ocultação e de exploração, tanto nas relações raciais quanto nas decisões ideológicas que definem o que é tecnologia e o que é inovação desejável. Desvelar conceitos que servem apenas ao poder – em especial, branco – tem sido a tarefa de pesquisadoras e pesquisadores negra(o)s e antirracistas. (Silva, 2022, p. 14)

Já entre as produções artísticas que buscam romper com a ideia de neutralidade da tecnologia, destacamos o premiado documentário *Coded Bias* (2020), dirigido por Shalini Kantayya, disponibilizado pela plataforma de *streaming* Netflix em 2021. O filme trata de casos de racismo referentes ao uso da tecnologia de reconhecimento facial por parte de empresas de recrutamento, de tecnologias de segurança e até mesmo da polícia, do racismo perpetrado por meio de algoritmos, da vigilância social potencializada pelas tecnologias digitais etc. O tratamento que o documentário dá ao problema está em sintonia com as teses de Silva:

Pensar e discutir tecnologias digitais, como plataformas, mídias sociais e algoritmos, exige que se vá além da linguagem textual. Se há décadas as manifestações coordenadas ou espontâneas de racismo explícito na internet são uma constante e permanecem se intensificando de forma virulenta, nos últimos anos a abundância de sistemas algorítmicos que reproduzem e normalizam as agressões apresentam uma nova faceta pervasiva da ordenação de dados e representações racializadas online. [...] Precisamos entender os modos pelos quais o racismo se imbrica nas tecnologias digitais através de processos ‘invisíveis’ nos recursos automatizados e/ou definidos pelas plataformas, tais como recomendação de conteúdo, moderação, reconhecimento facial e processamento de imagens. (Silva, 2022, p. 26-27)

Isso torna o documentário um prolífico objeto de análise temática que pode servir como ponto de partida para reflexões em diversas áreas, inclusive filosóficas. Justificamos a pertinência do uso das temáticas trazidas pelo documentário como objeto de investigação filosófica a partir das ideias de Andrew Light (2018) sobre a relação entre Cinema e Filosofia:

O filme pode também ser o *medium* que nos apresenta a diversos tópicos importantes da filosofia e podemos ativamente assistir filmes através da estrutura de interesses filosóficos. Isso não quer dizer que a importância do filme é redutível a suas relações com a filosofia, mas, mais precisamente, que ajudamos consideravelmente a análise de muitos temas filosóficos se olharmos para os filmes e cineastas que produziram obras substanciais sobre os mesmos temas. (Light, 2018, p. 1-2, tradução nossa)

Considerando que filmes podem possuir um conteúdo filosófico substancial, a tarefa da(o) filósofa(o) é explicitar as conexões do filme com a filosofia discutindo as afirmações, os argumentos e temas representados, segundo o autor. Isso fica ainda mais evidente quando tratamos de questões sociais, pois o interesse em problemas sociais maiores inclui interessar-se pelas representações de si mesmos que indivíduos e grupos apresentam ao mundo e do seu lugar nesse mundo (Light, 2018, p. 7), o que é feito nos filmes, por exemplo. Um traço comum das obras audiovisuais é que elas precisam nos colocar em contato com um conjunto de relações entre pessoas que precisamos compreender imediata ou automaticamente e, como a filosofia social, devem “nos apresentar rapidamente retratos complexos de como as pessoas veem a si mesmas e interagem umas com as outras” (Light, 2018, p. 8, tradução nossa). A partir do trabalho reflexivo é possível identificar questões fundamentais para a filosofia e para a crítica social em vários filmes, criando assim um

corpo de crítica social sobre filmes e por meio de filmes, em uma abordagem que pode ser útil para estimular discussões filosóficas também em sala de aula (Light, 2018, p. 2).

Dentre as diversas categorias temáticas presentes em *Coded Bias*, identificamos e abordamos aqui, a partir de diferentes perspectivas filosóficas: a neutralidade da tecnologia; a alteridade; a vigilância e o controle social¹ da população negra. Após apresentarmos uma síntese do conteúdo do documentário, amparados também em casos atuais referentes ao emprego desta tecnologia no Brasil e nos já citados estudos sobre racismo algorítmico de Tarcízio Silva (2022), iremos trazer reflexões de pensadoras(es), de modo breve e sem a pretensão de esgotá-las, como Andrew Feenberg (2019), Emmanuel Levinas (1986), Michel Foucault (1987), Achille Mbembe (2020) e Angela Davis (2003), que nos permitirão não apenas compreender melhor, com cada conceito, as diferentes dimensões filosóficas do racismo algorítmico, mas também avistar alguns modos para o seu enfrentamento. Com isso, esperamos apresentar as contribuições da Filosofia para o debate sobre os impactos sociais da tecnologia, assim como a diversidade de temas que podem ser identificados em documentários como *Coded Bias* e seu uso como material de análise filosófica.

1 CODED BIAS E O RACISMO ALGORÍTMICO

O tema central do documentário *Coded Bias* é o racismo subjacente a tecnologias que usam algoritmos e reconhecimento automatizado de imagens, em especial, rostos. O fio condutor da obra é a experiência da pesquisadora do MIT Joy Buolamwini, que não teve seu rosto de mulher negra reconhecido por uma câmera e a partir disso realizou estudos que tiveram como consequência aperfeiçoamentos tecnológicos e legais nos EUA. *Coded Bias* apresenta falas de diversas pesquisadoras sobre os impactos sociais da tecnologia, entre elas Cathy O’Neil (autora de *Algoritmos de destruição em massa*), Virginia Eubanks (autora de *Automating Inequality*, ou “Automatizando as desigualdades”, em tradução livre) e Safiya Umoja Noble (a já citada autora de *Algoritmos da opressão*). Ativistas membros do *Big Brother Watch*, um grupo inglês defensor de liberdades civis, usuáries(os) e vítimas de sistemas de reconhecimento facial na Inglaterra, EUA e China também dão depoimentos. Casos que envolvem empresas como Amazon e IBM e os países citados acima ilustram o racismo problematizado por *Coded Bias*.

Com relação à temática da vigilância e do controle social, uma das principais críticas do documentário diz respeito à precariedade das tecnologias de reconhecimento facial, mas que são vendidas como confiáveis e precisas por seus desenvolvedores. Uma situação de identificação incorreta que levou à revista e constrangimento de um adolescente inglês de 14 anos é mostrada (Coded, 2020, 01:06:13), e o já citado *Big Brother Watch* afirmou, segundo a obra, que 98% das correspondências de reconhecimento facial identificaram pessoas inocentes incorretamente na Inglaterra (Coded, 2020, 00:11:20). Buolamwini, ao analisar a precisão interseccional do sistema de reconhecimento facial da IBM, revelou que essa precisão era quase 12% menor para homens negros

¹ Andrew Light também aborda a questão da vigilância social em seu *Reel Arguments* (2018), por meio da análise de três filmes de ficção, de épocas diferentes e com teses diferentes: em um, a ideia é que a tecnologia é neutra e só é boa ou má dependendo de quem usa; no outro, que o uso da tecnologia pode corromper as pessoas; e, por fim, um filme traz a ideia de que a tecnologia desenhada para combater a violência pode originar novas formas de violência (ver Light, 2018, p. 21 e seguintes).

(88%) em relação aos brancos (99,7%), e mais de 27% menor para mulheres negras (65,3%) em relação a mulheres brancas (92,9%) (Coded, 2020, 00:53:40).

Outra situação relatada que ilustra o controle social potencializado por essas tecnologias é o uso de escores de risco de reincidência pelo sistema judiciário da Pensilvânia, nos EUA. Algoritmos calculam o risco de reincidência de condenadas(os) com base em dados coletados por meio de um questionário evidentemente discriminatório, com perguntas como “Onde você mora?”, “Seu pai ou sua mãe já foram presos?” etc. Estudos que analisaram esse sistema mostraram que pessoas negras recebiam pontuações maiores (indicadoras de alto risco) que brancas, que por sua vez tinham mais chances de receber pontuações menores. Além disso, não havia possibilidade de mudança nos escores negativos com base em informações referentes a iniciativas tidas como positivas pelo próprio sistema judiciário, como premiações de reconhecimento comunitário, programas sócio-educativos, não-reincidência, respeito pelas regras da condicional, que não eram reconhecidas pelo sistema informatizado: em uma cena do documentário, em conversa com o advogado Mark Houldin, La Tonya Myers, ativista negra de justiça criminal classificada injustamente como *alto risco de reincidência*, conta que sua oficial de condicional explicou para ela que “o computador prevalece sobre o discernimento do juiz e do oficial de condicional” (Coded, 2020, 00:56:01).

Além dos casos retratados no documentário, podemos trazer também situações envolvendo racismo algorítmico atualmente no Brasil. Um exemplo é a nova Plataforma de Videomonitoramento Smart Sampa, proposta pela Prefeitura da Cidade de São Paulo em 2022. A proposta de instalação de 20 mil câmeras até 2024, com um investimento de R\$ 70 milhões por ano, pretende, em tese, possibilitar

um monitoramento mais inteligente e especializado graças ao uso de analíticos, permitindo que os órgãos de segurança possam promover a filtragem instantânea de imagens de ocorrências. Com recursos de identificação facial e detecção de movimento, as câmeras reconhecerão atitudes suspeitas, pessoas procuradas, placas de veículos e objetos perdidos. (Prefeitura de São Paulo, 2022)

O edital foi suspenso para “correções”, sendo, inclusive, alvo de inquérito por parte do Ministério Público em janeiro de 2023, devido a possíveis violações de direitos humanos, já que a primeira versão do projeto inclusive indicava *a cor da pele* como um dos elementos a serem levados em conta pelo programa (Schendes, 2023).

O pesquisador brasileiro Tarcízio Silva analisou este fenômeno em sua obra *Racismo algorítmico* (2022), traçando paralelos históricos com outras ferramentas de discriminação. Segundo o autor, o fazer tecnológico também é afetado pela história de opressão colonial-escravista: o que antes era marcação a ferro das pessoas escravizadas, agora é realizado por projetos de classificação social e vigilância automatizada. Cada vez mais, a neutralidade da máquina parece substituir o discurso biológico que, criminalizado, não pode ser usado em boa consciência como justificativa para discriminações raciais. Silva considera o uso policial, judicial e carcerário de algoritmos e tecnologias digitais um dos maiores perigos do racismo algorítmico, especialmente por retirar dos agentes a responsabilidade pelas decisões e ações – como vimos acima no exemplo de La Tonya Myers. Para o autor, a presença do racismo nas tecnologias intensifica as tendências de apagamento e opacidade das desigualdades. Assim, para compreender as tecnologias carcerárias algorítmicas é preciso entender, entre outras coisas, como as tecnologias e instituições são criadas para a

manutenção e a promoção das hierarquias sociais de exploração, tema que também é tratado em *Coded Bias*. Além da exclusão de diversos grupos dos processos de produção de tecnologias, há também a agressão a esses grupos dentro dessa mesma produção tecnológica, levando a um fortalecimento do racismo estrutural. Soma-se a isso o fato das tecnologias de informação, com suas bases matemáticas e técnicas pretensamente objetivas, serem de difícil crítica e promoverem a irresponsabilidade “justificada” de quem cria e quem aplica essas tecnologias:

A diluição de responsabilidade que se verifica na atribuição à tecnologia de agência sobre decisões relacionadas a abordagem, identificação, tipificação ou condenação, por meio de dispositivos como reconhecimento facial, policiamento preditivo e escores de risco, é um dos maiores perigos do racismo algorítmico. (Silva, 2022, p. 117)

2 REFLEXÕES FILOSÓFICAS SOBRE TEMAS DE *CODED BIAS*

Nesta seção, apresentaremos algumas abordagens teóricas dos campos da Filosofia da Tecnologia, da Ética e da Filosofia Política a respeito de certos temas presentes em *Coded Bias*, escolhidos por sua relação, mais ou menos direta, com as questões suscitadas pelo documentário a respeito de discriminação, racismo e tecnologia. O propósito aqui não é fazer uma apresentação exaustiva das teorias citadas, mas principalmente destacar os elementos considerados pertinentes para ampliar a discussão ensejada pelo documentário e que podem se desenvolver posteriormente em investigações mais aprofundadas.

2.1 A neutralidade da tecnologia

Além de revelar o viés racista e sexista dos sistemas de reconhecimento facial, *Coded Bias* questiona a ideologia da neutralidade da tecnologia, mostrando os prejuízos que esses sistemas enviesados trazem às vidas de pessoas negras. Essa neutralidade é tema importante da Filosofia da Tecnologia e um exemplo de análise teórica, que enfatiza as implicações políticas e sociais do desenvolvimento tecnológico, é o Construtivismo Crítico de Andrew Feenberg. Para o autor, toda solução técnica, seja material ou imaterial, nunca é puramente instrumental e incorpora sempre elementos não-instrumentais, como valores ético- políticos; o espaço do desenvolvimento tecnológico é uma arena de disputa política e o resultado dessa disputa implica em uma organização social mais ou menos emancipatória (Cruz, 2020, p. 105). Ao contrário do que afirma a visão de neutralidade da tecnologia, o desenvolvimento tecnológico não segue um plano objetivo de progresso científico, mas reflete e reforça certos arranjos sociais, sendo direcionado pelos grupos mais poderosos da sociedade: “Como nos disse o poeta e pesquisador Amiri Baraka, [...], as tecnologias têm éthos e podem representar e reproduzir valores de seus criadores.” (Silva, 2022, p. 158)

Para cada desafio técnico existem diversas soluções possíveis e o que faz com que uma solução seja escolhida e outra não é o ordenamento social que resulta dela. Assim, se diante do problema computacional de seleção, análise e ordenamento de dados, a solução efetivamente executada é a construção de algoritmos que espelham discriminações sociais, vigilância e controle e não a criação de códigos que promovam liberdade, autonomia e respeito às diferenças, isso é resultado de escolhas, não fruto necessário do desenvolvimento da técnica (Cruz, 2020, p. 106). Por outro lado, a sociedade é moldada pela tecnologia: a solução técnica escolhida terá impactos, grandes ou pequenos, locais ou globais, na vida das pessoas e na organização social; tecnologia e sociedade se conformam mutuamente. É nessa determinação de mão dupla que surgem espaços para resistência e subversão: o modo de ser da tecnologia em uma sociedade pretensamente democrática abre espaço para que os rumos do desenvolvimento tecnológico sejam disputados democraticamente. “A teoria da instrumentalização [...] vai além da crítica teórica para mostrar o papel da luta social e da agência política no desenvolvimento sociotécnico (Feenberg, 2019, p. 258).” Dos três modos de democratização da tecnologia listados por Feenberg, quais sejam, subversão do uso, regulação do desenvolvimento e associação com profissionais (Cruz, 2020, p. 111-112), apontamos que o documentário *Coded Bias* enfatiza a regulação formal pelos governos a partir de controvérsias técnicas (o caso do viés racista dos sistemas de reconhecimento facial), mas também apresenta a democratização por meio de projetos feitos em parceria com quem usa ou é afetado pela tecnologia. Segundo o documentário, por exemplo, a Amazon suspendeu o uso do reconhecimento facial por um ano depois que seus problemas vieram a público e o parlamento dos EUA criou uma lei banindo o uso do reconhecimento facial. Mas até o lançamento de *Coded Bias*, ainda não existia regulamentação federal sobre o uso de algoritmos.

2.2 O rosto e a máscara

No documentário, a tecnologia que leva a pesquisadora Joy Buolamwini a notar os padrões opressores da IA é o método de reconhecimento facial: Joy apresenta seu próprio rosto, o de uma jovem mulher negra, ao sistema de análise facial, e este não a reconhece. Ao colocar então uma máscara branca, o sistema passa a funcionar perfeitamente.

Na Filosofia, o conceito de “rosto” ganha lugar de destaque na obra do filósofo francês Emmanuel Levinas (1906-1995), em uma dimensão ética que busca ver no rosto do Outro a alteridade que, apesar de não poder ser assimilada ou mesmo captada – pois infinita –, deve ser acolhida como tal e respeitada em sua dignidade e diferença, que é de onde surge, justamente, sua originalidade. Assim, o rosto do Outro chama à responsabilidade.

Não sei se podemos falar de ‘fenomenologia’ do rosto, já que a fenomenologia descreve o que aparece. Assim, pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado para o rosto, porque o olhar é conhecimento, percepção. Penso antes que o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético. (Levinas, 1986, p. 77)

O rosto do Outro é o modo como ele se apresenta e como Eu o reconheço, e a violência é a redução do Outro ao Mesmo: seu silenciamento, sua aniquilação, seu apagamento. Assim, se é

no “face a face” que se fundamenta a ética da alteridade, como fica este intermediário tecnológico sem face que estipula quais os rostos que contam, como devem ser os rostos para que sejam levados em consideração dentro da sociedade, quais são tomados como referência e quais são descartados? O que está acontecendo quando é preciso colocar uma máscara, que cobre o rosto, que o esconde, para que então haja um reconhecimento?

Levinas atenta que o rosto não é meramente o conjunto de suas características: traços, fisionomia, cor da pele pois, se fosse assim descrito, seria formulado enquanto objeto perceptível, dado ao conhecimento que, na teoria levinasiana, não é o plano vigente. No plano do conhecimento, para conhecer o outro é preciso reduzi-lo a objeto cognoscível, e Levinas se opõe justamente à delimitação e redução do Outro nesses termos. Para o autor, a relação ao Outro se dá na dimensão ética, mediada, portanto, pela responsabilidade e pela justiça.

Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se podem descrever, é que nos voltamos para Outrem como para um objeto. A melhor maneira de encontrar Outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com Outrem. A relação com o Rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente Rosto é o que não se reduz a ele. (Levinas, 1988b, p. 77)

Assim, mesmo se o rosto do Outro aparece, se apresenta, nu, sem máscaras, não é através dos sentidos que é possível captar seu significado, mas através da dimensão ética já que, como defende Levinas (1988b, p.11), “a ética é uma ótica”.

Desvelar uma coisa é iluminá-la pela forma: encontrar-lhe um lugar no topo, captando a sua função ou a sua beleza. [...] A nudez do rosto não é o que se oferece a mim porque eu o desvelo – e que, por tal fato, se ofereceria a mim, aos meus poderes, aos meus olhos, às minhas percepções numa luz que lhe é exterior. O rosto voltou-se para mim – e é isso a sua própria nudez. Ele é por si próprio e não por referência a um sistema. (Levinas, 1986, p. 61)

O contexto filosófico levinasiano nos permite ressignificar a relação ética dentro da sociedade tecnológica, apontando uma alternativa frente ao individualismo e à massificação que culminam em violência e aniquilação. A ética levinasiana nos convida à abertura frente ao Outro enquanto simplesmente diferente, singular e irreduzível. Disso decorre que minha relação é de não somente respeito, mas também inclusão: no encontro com o rosto, não pode haver indiferença, não pode haver descaso, omissão ou repulsa – o Outro chama à responsabilidade.

Mesmo entendendo que, em Levinas, o Rosto é metáfora, a necessidade ética de colocar-se em relação “face a face” com o Outro nos faz refletir sobre como a tecnologia opera na mediação desta relação na atualidade. Quando pensamos nos casos de violência, racismo, machismo, *bullying*, entre outros, operados através, por exemplo, das redes sociais, percebemos que o “Rosto” se esconde, assumindo um caráter impessoal ou anônimo. A partir do anonimato e do isolamento, o

discurso de ódio espalha-se com facilidade, totalizando o Outro, reduzindo-o e aniquilando-o eticamente.

No caso da tecnologia de reconhecimento facial que “falhou” em reconhecer o Rosto da pesquisadora no documentário, decorreram a violência e a aniquilação percebidas por Levinas. Afinal, não se trata apenas de uma falha no funcionamento da tecnologia em questão, mas de um reflexo do modo como esta foi programada: de modo a totalizar o que seja o Outro, o que “conta” como Outro, delimitando, excluindo e segregando.

2.3 Vigiar e punir com algoritmos

A inteligência artificial possui funções determinantes também em aspectos políticos e sociais de nossas vidas, seja no reconhecimento facial ou de nossos passaportes em viagens internacionais, na realização de retratos falados em delegacias, entre outros. Porém, nesta mesma seara tecnológica, basta lembrar dos casos de vídeos políticos veiculando *deepfakes* para levantar um sinal de alerta sobre o quanto a tecnologia pode ser destrutiva quando usada em razão de interesses espúrios. Ainda no cenário político, o uso dos *bots* também mostrou o quão eficaz pode ser o uso da tecnologia na manipulação da opinião pública, principalmente quando estes veiculam *fake news*.

Em *Coded Bias*, vemos como a tecnologia de reconhecimento facial é usada pela polícia do Reino Unido com o propósito de reconhecer suspeitos foragidos. O que acaba acontecendo é uma análise errada – enviesada – por parte da IA, que visa a pessoas negras “aleatórias” como no caso citado acima de um adolescente que é barrado e retido pela polícia na saída da escola. O jovem é abordado logo em seguida por um membro da já citada ONG *Big Brother Watch* que, como o próprio nome indica, pretende “monitorar o monitoramento”, que pode estar – e parece estar – sendo usado de modo danoso, ao reforçar estereótipos de criminalidade ligados à cor da pele.

O filósofo francês Michel Foucault chamou a atenção, em sua obra *Vigiar e Punir* (1975), sobre como a vigilância é um aspecto importante do exercício do poder, através de *um olhar que vê sem ser visto*. Essa perspectiva pode ser aplicada tanto à um âmbito individual de nosso uso da tecnologia, por meio do qual nossos dados pessoais são coletados e registrados para algum uso posterior não diretamente autorizado, quanto numa perspectiva coletiva, social, na qual entra em ação o modelo panóptico teorizado por Foucault (já apresentado anteriormente por Jeremy Bentham em 1785), enquanto modelo arquitetônico mais adaptado ao funcionamento adequado das prisões, onde o vigilante tudo observa, sem ser ele mesmo observado:

A ideia do panóptico é uma ideia moderna num certo sentido, mas nós também podemos dizer que ela é totalmente arcaica já que o mecanismo do panóptico envolve basicamente colocar alguém no centro – um olho, um olhar, um princípio de vigilância – que será capaz de exercer sua função soberana sobre todos os indivíduos [colocados] dentro dessa máquina de poder. Nesses termos é que podemos dizer que o panóptico é o sonho mais antigo do mais antigo dos soberanos: nenhum dos meus sujeitos pode escapar e nenhuma de suas ações me é desconhecida. O ponto central do panóptico ainda funciona como se fosse como um soberano perfeito. (Foucault, 2007, p. 93)

Se, para Foucault, os modelos de vigilância remetem aos modelos de soberania da Modernidade através das instituições sociais como escolas, fábricas e prisões, na Contemporaneidade essas dinâmicas se tornam rarefeitas, dissipadas, e apesar disso mais presentes e atuantes do que nunca.

O Panóptico é um local privilegiado para tornar possível a experiência com homens, e para analisar com toda certeza as transformações que se pode obter neles. O Panóptico pode até constituir-se em aparelho de controle sobre seus próprios mecanismos. [...] O Panóptico funciona como uma espécie de laboratório de poder. Graças a seus mecanismos de observação, ganha em eficácia e em capacidade de penetração no comportamento dos homens. (Foucault, 1987, p. 227-228)

Quando consideramos casos concretos de controle da população através de programas e aplicativos, vemos como a função de observância e vigilância é agora feita pela tecnologia – sem rosto, sem materialidade – e presente de maneira contínua, ininterrupta. O caso mostrado no documentário retrata claramente que o mecanismo de reconhecimento facial aplicado pela polícia inglesa é ilegal (seu uso é chamado *experimental*) e, no entanto, ao ser aplicado, mesmo que erroneamente, ele causa efeitos reais de detenção e sanção. A vigilância, ainda que ilegal, neste caso, é efetivamente punitiva. O menino negro é retido por horas, sem explicações, até o momento quando finalmente admite-se a sua liberação. Quanto ao caso do programa de reconhecimento facial Smart Sampa, anteriormente mencionado no texto, mesmo sendo investigado por inquérito justamente devido às crescentes críticas por parte de especialistas quanto ao funcionamento “enviesado” da tecnologia em questão, críticas feitas inclusive à própria presença de termos racistas já no edital de licitação, será relançado tão logo for legalmente viável (Lacerda, 2023). Frente a isso, podemos pensar: qual a justificativa em se aplicar um método reconhecidamente falho, danoso e ineficaz?

A tecnologia não deve ser vista como um mero instrumento neutro nas mãos de quem tem poder, mas sim como uma faceta do poder, capaz de operar de modo a garantir e aumentar o poder. Nos casos de monitoramento facial utilizados pela polícia ou o governo, parece imprescindível questionarmos como seria possível “auditar” publicamente os algoritmos que desempenham a função de reconhecer e criminalizar indivíduos. Vale lembrar que tais programas são pagos, possuem proprietários, e que o seu funcionamento se aprimora através do *machine learning*, adquirindo novas dimensões, muitas vezes, problemáticas: o ponto é que tais ferramentas deveriam ser construídas de modo a ser possível responsabilizar quem as desenvolve e opera em casos que tenham desfechos injustos e preconceituosos e também de redesenhá-las em prol de uma sociedade mais igualitária. Se o racismo em andamento for a fonte de dados para o aprendizado de máquina, apenas podemos esperar a intensificação “de apagamento e opacidade das desigualdades” (Silva, 2022, p. 108).

2.4 Necropolíticas digitais

O conceito de Necropolítica, desenvolvido pelo filósofo camaronês Achille Mbembe, é um desdobramento conceitual da biopolítica foucaultiana articulada com o racismo:

Em outras palavras, tirar a vida, o imperativo da morte, só é admissível, no sistema de biopoder, se tende não à vitória sobre os adversários políticos, mas à eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da raça [...]. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo. (Foucault, 2012, p.228)

No entanto, Mbembe entende que o conceito foucaultiano não é suficiente para abranger o espectro dos acontecimentos políticos contemporâneos e as práticas específicas de fazer morrer. O uso de tecnologias de controle legitimadas politicamente (como o caso do Smart Sampa e os mostrados no documentário a respeito do uso da tecnologia de reconhecimento facial pela polícia) que demonstram tendências e vieses racistas em sua operação são apenas alguns exemplos de como as formas de poder atuam de modo diferenciado em relação aos corpos aos quais se dirige. Outro aspecto central da Necropolítica, o da fragmentação territorial e acesso proibido a determinadas áreas, é também exemplificado no documentário *Coded Bias*. Vemos, por exemplo, como a empresa UnitedHealth Group implementou uma tecnologia de admissão de pacientes hospitalares cujo algoritmo privilegiava o acesso ao atendimento a pessoas brancas em relação a pessoas negras em situação mais grave (Coded, 2020, 00:28:00). Quando trata das tecnologias de acessos a prédios e estabelecimentos com base em reconhecimento facial, *Coded Bias* mostra o caso de um condomínio do Brooklyn, bairro nova iorquino habitado majoritariamente por pessoas negras, cujo sistema de reconhecimento facial dos moradores, implementado sem seu consentimento, revela as “infrações” (entregar folhetos, violar a política de reciclagem) que estes já cometeram dentro da área onde moram, e se estão em dia com o aluguel, numa clara invasão de privacidade (Coded, 2020, 00:22:09). Situações que podem ser compreendidas à luz das reflexões de Mbembe:

Nesse contexto, os processos de racialização têm como objetivo marcar esses grupos populacionais, fixar o mais precisamente possível os limites em que podem circular, determinar o mais exatamente possível os espaços que podem ocupar, em suma, assegurar que a circulação se faça num sentido que se afaste quaisquer ameaças e garanta a segurança geral. (Mbembe, 2018, p. 74)

Assim, vemos como o conceito de Necropolítica – o poder sobre a morte das pessoas, de definir os corpos descartáveis, de criar zonas de morte –, também é ilustrado em *Coded Bias*, ainda que não seja citado diretamente na obra, e pode ser usado como ferramenta de leitura dos fenômenos sociais descritos no documentário. Para Mbembe, políticas colonialistas têm a necessidade de produzir classificações das pessoas em categorias, em última instância, biológicas,

para melhor exercer seu poder de morte (civil e social). Raça e racismo, no projeto colonizador, se tornaram marcadores sociais, categorias hierarquizantes – marcação política disfarçada de discurso biológico.

A percepção da existência do outro como um atentado contra minha vida, como uma ameaça mortal ou perigo absoluto, cuja eliminação biofísica reforçaria o potencial para minha vida e segurança, eu sugiro, é um dos muitos imaginários de soberania, característico tanto da primeira quanto da última modernidade. (Mbembe, 2018, p.56)

Podemos dizer que as tecnologias de reconhecimento facial criticadas em *Coded Bias* ainda acrescentaram outra camada sobre a marcação biológica, tornando o racismo subjacente à necropolítica ainda mais invisível e portanto mais difícil de identificar e combater: a categorização das pessoas é feita de modo “objetivo” e “frio” por uma máquina, pela Inteligência Artificial, logo, pretensamente desprovida de qualquer tipo de viés e preconceito. Toda uma população é registrada nos bancos de dados, pessoas brancas, negras, asiáticas... então não há motivo para se falar em discriminação, posto que todos estamos “igualmente” submetidos ao reconhecimento facial, certo? No entanto, o que se vê no documentário é o incremento da discriminação sobre corpos negros pelas forças policiais e de vigilância, agora justificadas e amparadas por um conjunto de artefatos tecnológicos modernos na aparência, mas herdeiros de propósitos colonialistas (Silva, 2022, p. 125).

2.5 A racialização do crime

Coded Bias mostra que as políticas estatais repressivas encontram em tecnologias de reconhecimento facial, por exemplo, ferramentas de apoio à racialização do crime, à criação de um perfil racial e à seletividade das ações policiais. A estrutura racista da produção e aplicação das tecnologias digitais adere bem ao racismo estrutural dos sistemas que lidam com o crime em países como os EUA, por exemplo. Angela Davis analisou historicamente o processo de encarceramento em massa nos Estados Unidos (expansão das prisões, privatização do sistema prisional dos EUA etc.) e refletiu sobre o sistema prisional repressivo e preponderantemente punitivo daquele país em seu *Estarão as prisões obsoletas?* (2003) e em outros textos. Segundo Davis, o sistema de justiça norte-americano fortalece um Estado Penal, pois dá prioridade a medidas punitivas em lugar de garantir os direitos fundamentais para a população, o que também revela suas tendências autoritárias. De um lado, um Estado mínimo no que diz respeito ao social, caracterizado pela ausência de políticas para melhorar a vida das pessoas. De outro, um Estado penal máximo, vigilante e racista. O senso comum acaba reforçando as políticas estatais repressivas ao repetir que prisões são necessárias e são o único jeito de prevenir ocorrências e corrigir infratores(as):

Por causa do poder persistente do racismo, ‘criminosos’ e ‘malfeitores’ são, no imaginário coletivo, vistos como pessoas de cor. Assim, a prisão funciona ideologicamente como um local abstrato onde pessoas indesejáveis são

Reflexões filosóficas sobre racismo e tecnologia

SIEVERS, J. M.; GUADALUPE SILVEIRA, L. G.

depositadas, desobrigando-nos da responsabilidade de pensar sobre as verdadeiras questões que afligem essas comunidades das quais os prisioneiros são retirados em quantidades tão desproporcionais. Esse é o trabalho ideológico feito pela prisão — ela nos livra da responsabilidade de nos engajar seriamente com os problemas de nossa sociedade, especialmente os que resultam do racismo e, de modo crescente, pelo capitalismo global. (Davis, 2003, p. 16, tradução nossa)

Outro ponto de contato de nosso artigo com o trabalho de Davis, além da questão da racialização do crime, é sua reflexão sobre o papel de obras audiovisuais na formação da opinião pública. Ainda que a filósofa não dedique um grande espaço de sua obra ao tema, ela explica a ausência de resistência das pessoas à expansão do sistema carcerário à familiaridade e banalização feita pelo cinema e pela televisão.

Por que não houve grandes protestos? Porque houve um nível tão óbvio de conforto com a expectativa de construção de tantas prisões novas? Uma resposta parcial para essa questão tem a ver com a maneira pela qual consumimos imagens midiáticas de prisões, ainda que a realidade do encarceramento seja desconhecida por quase todo mundo que não teve a infelicidade de ser preso. (Davis, 2003, p. 17, tradução nossa).

Davis cita a crítica cultural Gina Dent, que defende que a sensação de familiaridade que temos com as prisões tem uma de suas origens na maneira como filmes e outras mídias representam as cadeias — algo que é feito desde o início do cinema. Por seu lado, a televisão também está repleta de séries e documentários cujo tema principal é o universo carcerário. Mesmo quem não escolhe ver obras sobre isso, alerta Davis, não consegue fugir do consumo das imagens do sistema prisional, que acontece apenas por estarmos vendo filmes e programas de televisão.

A prisão é um dos elementos mais importantes do nosso ambiente imagético. Isso nos levou a dar a existência das prisões como algo certo. A prisão se tornou um ingrediente fundamental do nosso senso comum. Está aí, ao nosso redor. Não questionamos se ela deveria existir ou não. Ela se tornou parte de nossas vidas a ponto de ser necessário um grande esforço de imaginação para visualizar uma vida além da prisão. (Davis, 2003, p. 18-19, tradução nossa)

Além disso, outro argumento de Davis é ilustrado pelo documentário: o capitalismo e o racismo estão entrelaçados, visto que tanto o encarceramento em massa quanto a comercialização de ferramentas de vigilância social geram lucros.

Mas os lucros obscenos obtidos por meio do encarceramento em massa estão ligados aos lucros da indústria de assistência à saúde, da educação e de outros serviços de assistência social transformados em mercadoria que, na verdade,

Reflexões filosóficas sobre racismo e tecnologia

SIEVERS, J. M.; GUADALUPE SILVEIRA, L. G.

deveriam estar disponíveis gratuitamente para todas as pessoas. (Davis, 2018, p. 24)

Davis defende a importância de se discutir politicamente o problema do encarceramento da população negra (que também pode ser estendida, em nosso caso, ao racismo algorítmico) para a construção de alternativas e para mitigar seus danos:

Alternativas efetivas envolvem tanto a transformação das técnicas de abordagem do ‘crime’ quanto das condições sócio-econômicas que arrastam tantas crianças de comunidades pobres, especialmente comunidades de pessoas de cor, para o sistema correccional juvenil e dali para a prisão. O desafio mais difícil e urgente de hoje é explorar criativamente novos terrenos para a justiça, nos quais a prisão não sirva mais como nossa maior âncora. (Davis, 2003, p. 20-21, tradução nossa).

Dentro do contexto histórico brasileiro, podemos entender o período pós-abolição como marcado pelas tentativas sociais e econômicas de se manter a hierarquia racial até então vigente, ou seja, de manter a população negra à margem desta sociedade forjada pelo racismo. O fato é que esse efeito repercute até nossos dias atuais, enquanto o resultado de um processo que buscou controlar, por outros meios, os corpos negros libertos, como aponta a pesquisadora Juliana Borges:

O sistema de justiça criminal tem profunda conexão com o racismo, sendo o funcionamento de suas engrenagens mais do que perpassados por essa estrutura de opressão, mas o aparato reordenado para garantir a manutenção do racismo e, portanto, das desigualdades baseadas na hierarquização racial. Além da privação de liberdade, ser encarcerado significa a negação de uma série de direitos e uma situação de aprofundamento de vulnerabilidades. Tanto o cárcere quanto o pós-encarceramento significam a morte social desses indivíduos negros e negras que, dificilmente, por conta do estigma social, terão restituído o seu status, já maculado pela opressão racial em todos os campos da vida, de cidadania ou possibilidade de alcançá-la. (Borges, 2019, p. 21)

Para além do encarceramento, o controle sobre os corpos negros também é operado por diversos modos mais ou menos “sutis”: a dificuldade de acesso a empregos, educação, saúde de qualidade; a exclusão das esferas de produção de conhecimento, culturais, acadêmicas, políticas. Perpassando essas esferas temos, na atualidade, a influência da tecnologia como mais um modo de controle que amplia e aprofunda as desigualdades geradas pelo racismo, como vimos nos diversos exemplos apresentados acima.

CONCLUSÃO

Este trabalho buscou abordar filosoficamente o complexo tema do racismo algorítmico, mostrando como um elemento de “fora” da Filosofia acadêmica, no caso, o documentário *Coded Bias*, pode ser usado como ponto de partida para reflexões sobre o racismo perpetrado pela tecnologia. Costurando falas de especialistas e ativistas a depoimentos de vítimas desse racismo, *Coded Bias* constrói um discurso que alerta sobre os perigos do uso indiscriminado de tecnologias como o reconhecimento facial, denunciando o mito da neutralidade tecnológica e mostrando como as consequências de seus abusos afetam a população negra.

Nossa proposta foi a de abordar alguns temas filosóficos presentes em *Coded Bias*, de modo a salientar como a linguagem audiovisual do documentário pode ser um meio de sensibilização a assuntos urgentes em nossa sociedade, e que também são passíveis de reflexão filosófica, como as já citadas ideologia da neutralidade tecnológica, as relações entre sociedade e tecnologia, como ideologias se materializam em artefatos tecnológicos, o papel punitivo do Estado, o racismo estrutural, políticas de morte, vigilância e controle social etc. Assim, acreditamos que *Coded Bias* possa servir tanto para ilustrar pensamentos tão diversos quanto os de Andrew Feenberg, Emmanuel Levinas e Achille Mbembe quanto para servir de objeto de análise a partir das teorias de Michel Foucault e Angela Davis, por exemplo. O documentário também apresenta questões para a Sociologia, a Psicologia, a Tecnologia da Informação, a História, o que pode favorecer abordagens transdisciplinares. Concordamos com Tarcízio Silva quando ele defende a importância de se problematizar as relações entre sociedade e tecnologia, especialmente por meio de abordagens interdisciplinares, não apenas com o intuito de compreendê-las, mas também para fundamentar resistências às práticas opressivas. Esse esforço de resistência pode ser feito no âmbito acadêmico por meio da exploração do potencial didático do documentário: sensibilizar e gerar temas que podem ser abordados filosoficamente em cursos de Filosofia em diferentes níveis e em outras disciplinas, como História e Sociologia, por exemplo, além de áreas técnicas relacionadas à Informática.

O racismo algorítmico denunciado por *Coded Bias* alcança diferentes esferas da sociedade, como a política, institucional e policial, com resultados muitas vezes imediatos de discriminação. Mas opera também de maneira mais sutil, em dimensões em que muitos de nós estamos presentes e somos atuantes, como as redes sociais, por exemplo. Conhecer, investigar e debater sobre o racismo nas suas diversas manifestações é um passo fundamental para seu combate e pela busca da sua superação.

REFERÊNCIAS

BORGES, Juliana. **Encarceramento em massa**. São Paulo: Pólen Livros, 2019. (Feminismos Plurais)

CODED bias. Direção de Shalini Kantayya. Los Gatos: Netflix, 2020. (85 min.).

CRUZ, Cristiano Cordeiro. Andrew Feenberg: o desenvolvimento tecnológico é uma arena política. In: OLIVEIRA, Jelson (org). **Filosofia da Tecnologia: seus autores e seus problemas**. Caxias do Sul: EDUCS, 2020. p. 105-114.

DAVIS, Angela. **Are prisons obsolete?** New York: Seven Stories Press, 2003.

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante.** São Paulo: Boitempo, 2018.

FEENBERG, Andrew. **Tecnossistema:** a vida social da razão. Tradução de Eduardo Beira e Cristiano Cruz. Vila Nova de Gaia: Inovatec, 2019.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir.** História da Violência nas Prisões. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. **Security, territory, population.** Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1:** A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 2012.

LACERDA, Lucas. Prefeitura de SP deve relançar edital para programa de reconhecimento facial após questionamentos. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 16.01.2023. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2023/01/prefeitura-de-sp-deve-relancar-edital-para-programa-de-reconhecimento-facial-apos-questionamentos.shtml>> (acessado em: 07.03.2023).

LEVINAS, Emmanuel. **De Dieu qui vient à l'Idée.** Paris: J. Vrin, 1986.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós:** ensaios sobre a alteridade. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito:** ensaio sobre a exterioridade. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988b.

LIGHT, Andrew. **Reel Arguments:** film, philosophy and social criticism. New York: Routledge, 2018.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica.** 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

NOBLE, Safiya Umoja. **Algoritmos da opressão:** como o Google fomenta e lucra com o racismo. Tradução de Felipe Damorim. Santo André: Rua do Sabão, 2021.

PREFEITURA DE SÃO PAULO. **Nova Plataforma de Videomonitoramento Smart Sampa.** São Paulo, 2022. Disponível em: <<https://participemais.prefeitura.sp.gov.br/legislation/processes/209#process-list>> (acessado em: 07.03.2023).

SCHENDES, William. **Smart Sampa:** Projeto de reconhecimento facial em SP será investigado por inquérito. São Paulo, 2023. Disponível em: <<https://olhardigital.com.br/2023/01/18/seguranca/smart-sampa-projeto-de-reconhecimento-facial-em-sp-sera-investigado-por-inquerito/>> (acessado em: 07.03.2023).

SILVA, Tarcízio. **Racismo algorítmico:** inteligência artificial e discriminação nas redes digitais. São Paulo: Sesc, 2022.

O CONCEITO DE *VONTADE*: DOS ANTIGOS ATÉ ROUSSEAU

[THE CONCEPT OF WILL: FROM THE ANCIENTS TO ROUSSEAU]

Marcos Saiande Casado
marcos.casado@ufrn.br
<https://orcid.org/0000-0003-0926-0899>

Possui graduação em Matemática Licenciatura (UFRN) - 2011, Filosofia Bacharelado (UFRN) - 2015, Mestrado em Educação (UFRN) - 2018, Filosofia Licenciatura (UFRN) - 2019 e Doutorado em Educação (UFRN) - 2022. Atualmente é professor do Departamento de Práticas Educacionais e Currículo (DPEC) do Centro de Educação da UFRN. É membro da Equipe Multidisciplinar da Secretaria de Educação a Distância (SEDIS) para oferta de cursos no Programa Universidade Aberta do Brasil (UAB). É, ainda, membro do Comitê Editorial da Revista Cadernos de Estágio (e-ISSN: 2763-6488). Tem experiência na área de Didática e Ensino de Filosofia.

DOI: [10.25244/tf.v16i2.5628](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.5628)

Recebido em: 8 de dezembro de 2023. Aprovado em: 16 de agosto de 2024

Caicó, ano 16, n. 2, 2023, p. 279-294
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v16i2.5628](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.5628)
Dossiê Gadamer - Fluxo Contínuo



Resumo: No *Discurso sobre a desigualdade* Rousseau caracteriza o homem como um ser no qual “a vontade fala” mesmo quando a “natureza se cala” (1971a, p. 218). Este trabalho tem por objetivo, portanto, buscar compreender o conceito de *vontade* em Rousseau a partir de uma pesquisa de natureza qualitativa do tipo histórica e documental. Para tanto, dividimos o trabalho em duas partes, no qual buscamos apresentar ao leitor um quadro sintético da história do conceito de *vontade*, no primeiro momento, e, em seguida, tentaremos apresentar uma compreensão de como Rousseau apresenta essa faculdade do espírito humano, considerando o seu pensamento antropológico. Nos esforçamos para demonstrar como a teoria da *vontade* se constituiu, no decorrer do tempo, e como esse corpo teórico despeja suas águas na modernidade, com especial atenção no pensamento filosófico Rousseau. A *vontade* representa um conceito articulador e pode ser compreendido como uma importante chave de interpretação do labiríntico pensamento de Rousseau que abrange desde a sua filosofia da educação até sua teoria política.

Palavras-chave: Rousseau. Antropologia. Vontade.

Abstract: In the *Discourse on Inequality*, Rousseau characterizes man as a being in whom "the will speaks" even when "nature is silent" (1971a, p. 218). The aim of this work is therefore to understand the concept of will in Rousseau through qualitative historical and documentary research. To this end, this work is divided into two parts, firstly to present the reader with a synthetic picture of the history of the concept of will, and then to try to present an understanding of how Rousseau presents this faculty of the human spirit, considering his anthropological thinking. We will strive to demonstrate how the theory of the will was constituted over time and how this theoretical body pours flows into modernity, with special attention to Rousseau's philosophical thought. The will represents an articulating concept and can be understood as an important key to interpreting Rousseau's labyrinthine thinking, which ranges from his philosophy of education to his political theory.

Keywords: Rousseau. Anthropology. Will.

1 INTRODUÇÃO

O conceito de *vontade* é comumente examinado pelos intérpretes de Rousseau a partir do plano de análise estabelecido pelos seus textos políticos. É verdade que esse conceito aparece de forma mais persistente nas formulações de Rousseau acerca da *vontade geral*¹, contudo, pretendemos aqui demonstrar que a concepção de *vontade* pode ser analisada do ponto de vista das formulações que o autor genebrino faz a respeito da condição humana. Nosso ponto de partida é a afirmação que consta na primeira parte de seu *Discurso sobre a desigualdade*, no qual o autor caracteriza o homem como sendo o único ser no qual “a vontade fala” mesmo quando a “natureza se cala” (1971a, p. 218)².

Para tanto, dividimos o trabalho duas partes, a saber: a) traçaremos um quadro geral de como esse conceito foi discutido pela tradição filosófica anterior ao século XVIII; e b) examinaremos como Rousseau recebe essa tradição de pensamento a respeito do tema da *vontade* e como ele a emprega em sua antropologia filosófica.

Partimos do pressuposto de que as chaves de solução do problema do conceito de *vontade* estão dispostas no conjunto de textos o qual, arbitrariamente, chamamos das fontes antropológicas do pensamento desse autor, a saber: *Discours sur les sciences et les arts* (1750), *Discours sur l'origine et fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) e *Émile ou de l'Éducation* (1762). Realizamos, também, um trabalho de recuperação do conceito de *vontade* a partir de sua evolução em alguns autores consagrados pela tradição filosófica ocidental.

Figura como resultado principal da pesquisa a determinação do conceito de *vontade* como uma ideia central que, muitas vezes, sombreado pela dimensão política que a *vontade* possui quando analisada do ponto de vista do conceito da *vontade geral*, tem consequências, sobretudo, no pensamento pedagógico de Rousseau. Portanto, a análise da *vontade* a partir da dimensão antropológica nos oferece como vantagem examinar a origem do sistema nervoso central de um pensamento que se consolida para além dos aspectos políticos.

2 UM BREVE SOBREVOO PELA HISTÓRIA DO CONCEITO DE *VONTADE*

Concordamos aqui com o que afirma Mario Reale – no verbete *Volonté*, no *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau* (TROUSON e EIGELDINGER, 2006) –, segundo o qual, para abordar adequadamente o tema da *vontade* no pensamento de Rousseau, devemos evocar filosofias como a de Descartes ou a de Santo Agostinho. Desse modo, apelamos para a paciência de nosso leitor para que nos permita, nesse primeiro momento, realizar um sobrevoo que, embora seja extenso

¹ O tema de *vontade geral* formulado, pela primeira vez, no verbete *l'Économie politique* (1755), inserido na *Encyclopédie*, é um fato que demonstra a importância central que esse conceito possui na obra de Rousseau.

² Para este estudo, as referências aos textos de Rousseau se remetem à paginação das *Oeuvres Complètes, Éditions du Seuil* (1969, 1971).

demais para o tipo de trabalho que apresentamos aqui, torna-se fundamental para a compreensão do nosso objeto de estudo.

Afirma Miklos Vetö, no livro *O Nascimento da Vontade*, que “O tema da vontade se situa na reflexão sobre o agir do sujeito, de seu agir em geral [...]” (2005, p. 11). A preocupação com a pesquisa dessa faculdade humana nasce, segundo Vetö, a partir da seguinte circunstância:

O homem realiza coisas, obras no mundo: colhe os frutos da natureza, cultiva o solo, constrói edifícios. Ora, todo esse fazer que envolve as forças do corpo remete por sua origem e por seu exercício contínuo ao sujeito de quem emana a ação. O fim da ação é o objeto exterior, e o fazer físico decorre imediatamente do agir no interior do sujeito. Na verdade, o agir exterior e o agir interior são paralelos, concomitantes: uma concentração mental acompanha, mantém e guia a operação exterior. Todavia, a concomitância do interior e do exterior, do subjetivo-mental e do objetivo-efetivo não é obrigatória. Há casos em que a fadiga ou a rotina fazem com que a operação continue enquanto cessa a concentração. Ou, inversamente – e é o mais frequente –, a concentração mental pode exercer-se na ausência da operação exterior: o corpo é atingido pela impotência enquanto o agir interior perdura. Sobretudo o desenvolvimento do ato exterior é precedido pela concentração interna que decide iniciá-lo. Ora, a constatação da precedência da decisão em relação à operação efetiva prepara o advento da ideia de vontade. (2005, p. 12).

Em outros termos, o que o autor nos quer mostrar é que do exame dos processos subjetivos que ocorrem de modo anterior ou paralelo à ação efetiva no mundo, é o motivo real para o estudo da *vontade*, mais do que as preocupações de ordem moral. Mesmo com Vetö marcando no pensamento de Aristóteles o início da reflexão a respeito da *vontade*, encontramos no mestre do Estagirita os elementos de uma primeira formulação desse conceito. Nesse sentido, afirmamos que o primeiro autor a tentar determinar o conceito de *vontade* como escopo da condição humana foi Platão. Conforme Ferrater Mora (2004, p. 3044) destaca no seu *Dicionário de Filosofia*, devemos lembrar que, na teoria da tripartição da alma, o filósofo grego firma o conceito de *vontade*³ como um elemento intermediário localizado entre a razão e o apetite instintivo. A vontade, nessa hierarquia das faculdades pensada por Platão, é inferior à faculdade da razão e superior aos instintos e apetites primários. Essa tripartição se refletirá no ordenamento social da República, pois é aos homens comandados pela faculdade da razão que Platão entrega o governo

³ Aqui Ferrater Mora opta por traduzir o termo *thymoeidés*, utilizado Platão, como “parte volitiva” e não como “parte irascível”, opção muito utilizada pelos tradutores dos textos de Platão em língua portuguesa. Para Maicon Reus Engler, em sua tradução ao texto *Sobre virtudes e vícios*, de Aristóteles, há uma dificuldade de tradução de *thymoeidés* como “parte irascível” da alma. Segundo o tradutor: “[...] há pelo menos três argumentos que atestam a inadequação lexical dessa escolha: em relação à língua grega, haverá sempre problemas quando se fizer necessário traduzir palavras relativas à ira, em especial *orgilôtēs*, que é considerada um vício; em relação à língua portuguesa, ocorrerá o mesmo, pois a palavra não cobre o mesmo espectro semântico grego; por fim, há uma inadequação propriamente filosófica, pois de nenhum modo julga-se característico da irascibilidade fazer frente aos desejos, deliberar, escolher etc. “Irascibilidade” ou “irritabilidade” é uma qualidade pela qual nos abrimos à ação das mais diversas emoções; “irritável” ou “irascível” é a pessoa de ânimo nervoso que, de súbito e por quase nada, pode tornar-se irada, ou alegre, ou entediada etc.”. A opção pela tradução de *thymoeidés* como “parte volitiva”, “também seria opção legítima, favorecida por dois motivos: pela doutrina algo platônica segundo a qual a alma se divide em razão (*ratio*), vontade (*voluntas*) e paixões (*passiones*), doutrina esta que granjeou inúmeros seguidores na história do Ocidente; e pelo uso em português, pois dizemos que temos “vontade de fumar”, mostrando que somos afetados por um desejo, ao mesmo tempo que acreditamos ser possível dirigir nossa vontade por meio da razão para que, por exemplo, evitemos o tabaco.” (ARISTÓTELES, 2014, p. 741).

da cidade. Caberá aos homens voluntariosos a guarda da República e, às almas apetitivas, por fim, se reserva o dever da produção e do comércio dos bens de consumo do corpo político. Em Platão, analisa Ferrater Mora,

A vontade não é por si mesma uma faculdade intelectual, mas não é tão pouco uma faculdade irracional. Seus atos se executam conforme a razão. Seguir os desejos não é exercer a vontade; é simplesmente estar (cegamente) dominado. Em outras palavras, o desejo, *ὁρεξις*, pertence à ordem do sensível, ou concupiscível, enquanto a vontade, *Βούλησις*, pertence à ordem do intelecto. (2004, p. 3044).

Essa complicada relação estabelecida entre a razão, a vontade e os instintos será, desde então, o centro no qual gravita o debate a respeito da vontade. Aristóteles concordará em partes com a distinção feita por Platão a respeito do desejo. Ele irá definir o apetite (*epithumia*), isto é, os prazeres imediatos oriundos da comida, da bebida e do sexo, do desejo enquanto vontade (*boulesis*), um querer que é acompanhado de um cálculo racional tomando como referências expectativas futuras. Nesse sentido, Aristóteles irá dar um passo adiante ao pensar o tema da vontade. Ele insistirá no caráter racional ou conforme a razão da *vontade*. No tratado intitulado *Sobre a alma*, ele nos dirá, por exemplo, que:

Existe apenas uma coisa, então, que move: a faculdade desiderativa. E, se duas coisas movessem – o entendimento e o desejo –, moveriam devido a algum aspecto comum. Agora o entendimento não parece mover sem o desejo, pois a vontade é um desejo, e quando nos movemos de acordo com o raciocínio, movemo-nos também de acordo com uma vontade. O desejo, por seu turno, move também à margem do raciocínio, pois o apetite é um tipo de desejo. O entendimento, com efeito, está sempre correto; já o desejo e a imaginação podem estar corretos ou incorretos. Por isso, é sempre o objeto do desejo que move. (ARISTÓTELES, 2010, p. 127).

Nesse trecho podemos perceber imediatamente que, para o autor, há dois motores da ação humana, a saber: a *vontade*, pois “quando nos movemos de acordo com o raciocínio, movemo-nos também de acordo com uma vontade”, e o desejo que se move “à margem do raciocínio”. A ação humana pode ser mobilizada ou pelo ato de puro desejo instintivo ou por um ato esclarecido de vontade. Para Aristóteles, a vontade, dirigida pela razão, parece sempre tender ao bem. O desejo, sempre guiado pelos apetites imediatos, pode estar correto ou não.

Dito de outra maneira, toda ação humana ou é um ato de *vontade* ou um ato de desejo, que ora está sendo determinada pela razão, ora pelos apetites instintivos e, portanto, não é possível falar em uma ação puramente intelectual. A razão em si, para Aristóteles, é uma potência que não é capaz de mover as ações humanas. Essa nova forma de se pensar o conceito de *vontade* contrasta com o que vimos em Platão, pois, neste último, a razão, a vontade e os apetites instintivos são móveis estanques que dirigem a ação humana.

Um passo a mais nesse tema foi dado pelos filósofos estoicos. Vetö (2005, p. 27) nos informa que “[...] a primeira ocorrência de *voluntas* em latim filosófico é encontrada na obra *Rerum Natura* de Lucrécio”. Em termos gerais, para Vetö, a reflexão sobre a concepção de *vontade* nos filósofos estoicos se localiza entre dois temas de destacada preocupação desses pensadores, a saber: a elaboração de um ideal da figura do sábio e o estabelecimento de uma moral na qual a verdade e a realidade de uma ação se dão na intenção do indivíduo que age.

Segundo Vetö, a ideia do sábio encontrada no pensamento estoico está intimamente vinculada a um indivíduo que aceita como sua uma vontade que lhe é estranha de modo complacente, isto é,

[...] o estoicismo elabora o ideal do sábio, que, mesmo se tornando independente das contingências da existência, dá seu consentimento a tudo o que acontece no mundo. O sábio não ignora que se deve habituar aos acontecimentos, submeter-se ao curso das coisas que traduzem a vontade de Deus. Admitindo os processos necessários do cosmos, *querendo* tudo o que acontece, o estoico transfigura a necessidade brutal, inexorável do mundo numa sucessão de eventos livremente assumidos. (VETÖ, 2005, p. 27).

Nessa perspectiva, a busca por uma vida equilibrada consiste em aceitar para si os imperativos que a realidade impõe, de modo que haja um “consentimento voluntário à ordem do mundo” (VETÖ, 2005, p. 29). Se, pelo contrário, há um desacordo ou não aceitação da “ordem do mundo”, a *vontade* particular entra em rota direta de colisão com essa vontade alheia e, então, a alma se perturba. Em resumo, o sábio se configura como aquele que “[...] decifra a necessidade que governa o mundo e lê nela a vontade de Deus” (VETÖ, 2005, p. 29) e se conforma a essa vontade decodificada. A realidade da vontade, portanto, é duplicada nesse sistema de ideias pois, por mais que o sábio, essa figura extraordinária, assuma como sua a vontade do mundo, trata-se de um esforço pessoal de incorporar como sua uma *vontade* alheia.

Por outro lado, o problema da moral da verdade da ação também foi objeto de exame dos pensadores da escola estoica. A intencionalidade da ação e a *vontade* são colocadas em profunda articulação. Vejamos a ocorrência dessa relação entre *vontade* e intencionalidade em um exemplo tomado de Cleanto por Vetö:

Dois escravos são enviados para procurar Platão. Um deles, depois de ter vasculhado, sem resultado, todos os lugares onde pensava encontrá-lo, volta extenuado para casa. O outro, passeando e se divertindo, sem fazer nenhum esforço para cumprir sua missão, cruza com Platão e o encontra sem ter procurado. Será elogiado o escravo que, sem ter conseguido, fez seu dever. O outro, o feliz vagabundo, será punido. (VETÖ, 2005, p. 33).

Mais justo, portanto, seria o mundo no qual as coisas se passassem desse modo. Mas não é o que se verifica em realidade. O mais importante a se destacar nessa passagem é o deslocamento da avaliação moral da ação que sai da perspectiva do resultado concreto da ação, achar Platão, para um exame da esfera íntima, da *vontade* sincera daquele que honestamente buscou realizar a tarefa e não obteve sucesso. Nesse sentido, a moralidade reside não nos efeitos ou nos resultados práticos obtidos pelo sujeito da ação, mas na intencionalidade da *vontade* daquele que age. A *vontade* e a intencionalidade se sobrepõem e, em certa medida, se confundem nessa postulação.

No período medieval, a questão da *vontade* é revisitada por diversos pensadores. Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Duns Escoto e Guilherme de Ockham, só para citar alguns, são alguns nomes que se ocuparam com esse conceito. Em termos gerais, de acordo com Ferrater Mora (2004, p. 3044), é no exame da *vontade* enquanto princípio da ação humana que esse tema será problematizado nesse período. Para Mora, a pergunta central desses pensadores se encontra em determinar o “[...] maior ou menor grau de importância que se atribui à vontade como ‘motora’, depende do tipo de relação que se estabelece entre vontade e inteligência, ou vontade e razão” (MORA, 2004, p. 3044). Em outros termos, a investigação nesse período acerca da vontade se volta para a tentativa de determinar a relação dessa potência anímica com a razão.

Santo Agostinho, mais conhecido por sua filosofia a respeito da ideia de graça, é considerado, segundo Vetö (2005, p. 39), como o “fundador do voluntarismo”. Na obra *O livre-arbítrio*, Agostinho pergunta: “[...] haveria alguma coisa que dependa mais de nossa vontade do que a própria vontade?” (1995, p. 57). Com isso, o autor repousa sobre os ombros dos homens a responsabilidade direta tanto pelos atos de *boa vontade*, como aqueles de *má vontade* e, por conseguinte, o erro, o pecado. Miklos Vetö avalia que para Agostinho:

[...] a vontade é aquilo que é mais adequado ao homem, que ela domina todas as suas faculdades e determina ‘a qualidade’, ‘a verdade’ de seu ser. Mais claramente e mais vigorosamente do que Sêneca, ele situa a humanidade do homem na vontade. [...] Ele ensina que se quer tão imediatamente quanto se vive, que cada homem possui uma consciência imediata de sua vontade. (VETÖ, 2005, p. 39).

Além disso, seguindo a trilha deixada pelos estoicos, Agostinho não confundirá os efeitos de uma ação com a intencionalidade da *vontade* do agente. O fazer e o querer são de ordens distintas, ou seja, “[...] pode ser que se queira de todo o coração um resultado, mas que nos falem a aptidão e a força para traduzi-lo em fazer” (VETÖ, 2005, p. 43). Essa distinção entre as ordens do querer e do fazer, em verdade, revelam a dicotomia querer e poder, na qual o poder é definido como os meios materiais da ação, enquanto a *vontade* se reduz ao ato livre de escolher.

Mais tarde, Tomás de Aquino, ao examinar a questão da *vontade* em sua *Suma Teológica* (2005, p. 474), situou essa faculdade humana dentro de um quadro tipológico dos apetites. Em resumo, o filósofo medieval descreve três tipos de apetites, a saber: o *apetite natural*, inclinação da própria natureza para algo, como, por exemplo, quando o homem busca, naturalmente, abrigo em ambientes que lhe proporcionem proteção contra as intempéries naturais e lhe permitam o

menor esforço para a alimentação; o *apetite sensível*, que se estende a tudo o que os animais precisam para a manutenção da sua própria existência, tais como comer, beber e se reproduzir; e, por fim, o *apetite intelectual* ou a *vontade*.

Nessa tipologia dos apetites ou dos desejos, podemos traçar uma linha divisória na qual as duas primeiras formas estão ao nível da animalidade e que são compartilhadas por todos os seres animados, inclusive o homem, e a última forma, o apetite intelectual, pertence ao nível espiritual do homem. A *vontade* é o desejo racionalmente ordenado. Nesse sentido, para Tomás de Aquino, a *vontade* e a razão são as faculdades mais elevadas do homem, são móveis da ação humana que operam de modo articulados. É importante destacar que é essa postulação que permitirá a Tomás de Aquino elaborar a teoria da segunda natureza, ou seja, por meio da ação efetiva desses dois motores, *vontade* e razão, é o que torna possível ao homem se dá uma segunda natureza distante da animalidade e mais próxima da verdade revelada pelas escrituras sagradas.

Em termos concretos, Tomás de Aquino quer fazer, com isso, uma distinção, por exemplo, entre um sujeito que decide assumir uma atitude de generosidade para com a sociedade em decorrência de uma deliberação voluntária e racional daquele que age coagido e/ou para atender interesses de segunda ordem. No primeiro caso, a ação é um ato puro de vontade e, portanto, não coercitivo, e racional, pois a generosidade pode gerar um ambiente social mais igualitário e melhor para todos os mesmos daquela comunidade. Na segunda situação, o sujeito age contrariado, pois os atos de generosidade podem ser impostos por um acordo, tácito ou explícito, de uma determinada forma de organização social, e sua ação não é iluminada pelo esclarecimento, mas antes, pelo interesse de ser visto pelos demais membros da comunidade como um sujeito generoso e, assim, ganhar a simpatia deles, por exemplo.

Com isso em tela podemos observar que “a vontade obtém um estatuto conceitual completo em São Tomás, que julga poder e dever repensar as posições da Escolástica mais antiga a partir da leitura de Aristóteles” (VETÖ, 2005, p. 49). Sua contribuição reside no fato de articular a *vontade* e a razão, mas subordinando aquela aos conteúdos da racionalidade. Dito de outra maneira, razão e *vontade* se caracterizam como polos da ação humana, sendo a primeira o polo passivo e a segunda o polo ativo. Nessa polaridade articulada, de um lado, a *vontade* deve necessariamente prestar contas à razão e, sendo assim, se subordinar a ela, e a razão, como sendo o centro de ordenamento dos desejos, acaba por alimentar a *vontade* para se pôr em movimento, por outro lado. É papel da racionalidade apresentar à *vontade* os objetos referentes ao bem, cabendo a ela aderir ou não a eles.

Mas o pensador católico Duns Escoto não se conformará com a postulação consolidada por Tomás de Aquino a respeito da *vontade*. O intelectualismo tomista se constitui em uma perspectiva na qual se coloca o intelecto, e não a vontade, como o centro de decisão e das ações humanas. Escoto, por sua vez, define a *vontade* em termos de apetite intelectual, apetite racional ou apetite com razão. É desse modo que se consolidou, segundo José Acácio Castro (1998, p. 70), o embate entre o “voluntarismo escotista e o intelectualismo tomista”.

Sobre esses diversos termos empregados por Escoto no exame da vontade, comenta José Acácio Castro que:

O conceito de *vontade*: dos antigos até Rousseau

CASADO, Marcos S.

Nesta diversidade de definições pressupõe-se uma distinção interna à própria vontade. A vontade teria uma dupla actividade, ou se quiser, duas tendências: uma passiva, que consistiria na inclinação natural para atingir um objecto desejado, outra activa, sediada no próprio acto livre de querer. Assim, a tendência passiva, seria por ele mesmo apelidada vontade natural, no sentido em que apenas segue as inclinações naturais, enquanto a activa, fundadora das decisões livres, será a faculdade que melhor define a própria vontade. Ambas coexistem, constituindo uma unidade, embora formalmente distintas. Além disso, esta distinção, gradativa no interior da própria vontade, apresenta-se coerente com a própria onto-teologia escotista, já que a “vontade natural”, anterior ao exercício do intelecto, tende para ou deseja apenas bens particulares, enquanto a vontade livre, associada ao exercício do intelecto é a única que pode conduzir o homem a Deus, o bem infinito, e, como tal, garantir ao homem uma felicidade plena. (CASTRO, 1998, p. 70).

Nesses termos, para Escoto, a *vontade* é uma faculdade que se autodetermina e que exerce, ao mesmo tempo, a função passiva e ativa em nós. Enquanto faculdade ativa ela nos inclina em direção aos objetos particulares de nosso querer; é o caso dos elementos ligados à nossa subsistência. Enquanto função ativa, ela nos constrange a aderir “[...] pelo particular ou pelo geral, pelo finito ou pelo infinito, e, como tal, de atingir ou não a felicidade” (CASTRO, 1998, p. 71). Ela, a *vontade*, é, no pensamento de Escoto, o fundamento da relação entre o homem e Deus. Ilustra essa definição de Escoto a respeito da *vontade* a figura do mártir. De um lado, pela sua *vontade* natural, ou da *vontade* em sua forma passiva, aquele que se sacrifica manifesta apego à vida e aos bens que a transitoriedade lhe oferece, e, por outro lado, ao atender ao apelo da vontade livre que julga, considerando princípios como o amor à justiça e ao próprio Deus, aceita livremente a morte.

Em resumo, para Escoto, o fundamento da ação humana é a *vontade* livre e não o intelecto, como queria Tomás de Aquino. Nas palavras de Miklos Vetö, “A vontade é o motor de seus atos, e é um motor não movido. Queremos e queremos livremente porque queremos, e para isso não há nenhuma razão, a não ser a obra da vontade, que é a única causa dela mesma” (2005, p. 60).

O debate em torno do tema da *vontade* não termina com a filosofia medieval, ele se prolonga na história. Essa discussão deságua na época moderna concentrada em dois eixos, a saber: o racionalismo e o empirismo. Para Mora (2004, p. 3045), a primeira tendência tem como representantes mais destacados Descartes e Leibniz e a segunda, a dos empiristas, é representada pelo pensamento de Hobbes e Hume.

Descartes, o refundador do voluntarismo segundo Miklos Vetö (2005, p. 103), define, em *As paixões da Alma*, a *vontade* nos seguintes termos:

Nossas vontades são, novamente, de duas espécies; pois uma são ações da alma que terminam na própria alma, como quando queremos amar a Deus ou, em geral, aplicar nosso pensamento a qualquer tipo de objeto que não é material; as outras são ações que terminam em nosso corpo, como quando, pelo simples

fato de termos vontade de passear, resulta que nossas pernas se mexam e nós caminhemos. (DESCARTES, 1973, p. 306).

Nessa clara e distinta passagem, podemos verificar a estreita relação que Descartes estabelece entre *vontade* e razão no lado superior da *vontade*. É nesse sentido que o autor considerou o erro como sendo um desentendimento entre a *vontade* e o entendimento ou, em outros termos, do conflito que eventualmente se instala entre o poder de conhecer e o poder de escolher que habitam o indivíduo⁴. A *vontade* é “infinita” em relação à “finitude” do intelecto. Embora essa natureza nos induza a julgar paradoxal a relação entre a *vontade* a razão, o que ocorre, nos alerta Mora (2004, p. 3046), é que apenas a *vontade* decide e que o ato intelectual é um ato de *vontade*, assim como todas as ações ou atos contrários às paixões.

Do outro lado, a teoria empirista a respeito da *vontade* abre uma outra perspectiva. Como assevera Mora (2004, p. 3046), para os autores filiados a essa corrente epistêmica, não há apetite racional e “[...] se esta resulta de uma deliberação, nem por isso fica o ato voluntário “intelectualizado”, o ato de referência continua sendo um começo que não necessita de outro passo intermediário para realiza-se por inteiro”. Para os empiristas, a *vontade* independe da razão ou do intelecto e não pode, jamais, ser tomada como um motor da ação, mas, pelo contrário, coincide com a ação. A *vontade*, longe de ser um atributo do espírito humano, é, em verdade, um componente da ação de maneira que não é possível mais se falar em atos puros de *vontade*.

3 O CONCEITO DE *VONTADE* EM ROUSSEAU: DA ORDEM NATURAL AO ESTADO CIVIL

É na *vontade*, mais do que no entendimento, que Rousseau detecta o caráter específico do homem e sua complexa estrutura. É o que podemos observar em uma sentença presente na *Carta ao Senhor de Franquières*, na qual Rousseau afirma que “Como não somos inteiramente inteligência, não podemos filosofar de forma tão desinteressada que nossa vontade não influencie um pouco a nossa opinião [...]” (1971b, p. 521). Nesse sentido, conforme assevera Mario Reale (2006, p. 925), em Rousseau, a estrutura antropológica resulta da relação entre várias formas de *vontade*. Rousseau não consegue fugir totalmente do paradigma moderno no qual define o homem como uma “máquina engenhosa”, que se conserva graças aos seus sentidos, com uma *vontade* unitária, de tipo animal, tendendo à satisfação de suas necessidades particulares.

Entretanto, há um esforço de Rousseau para contornar esse quadro. O autor apela para ordem “metafísica e moral” para explicar, de seu ponto de vista, o homem natural, um animal

⁴ Nas *Meditações Metafísicas*, Descartes afirma que: “E, certamente, não pode haver outra além daquela que expliquei; pois, todas as vezes que retenho minha vontade nos limites de meu conhecimento, de tal modo que ela não formule juízo algum senão a respeito das coisas que são clara e distintamente representadas pelo entendimento, não pode ocorrer que eu me engane; porque toda concepção clara e distinta é sem dúvida algo de real e de positivo, e portanto não pode ter sua origem no nada, mas deve ter necessariamente Deus como seu autor.” (1973, p. 169).

que se distingue dos demais pela sua qualidade de agente livre, isto é, aquele ser no qual a *vontade* não se subordina ao instinto, pois enquanto os demais animais escolhem ou rejeitam “por instinto”, o homem o faz “por um ato de liberdade”, de querer, de *vontade* (ROUSSEAU, 1971a, p. 218). A *vontade*, é, portanto, o elemento que garante ao homem, definido por Rousseau, de escapar das explicações derivadas das “leis da mecânica” tão em voga nos círculos dos pensadores materialistas do século XVIII.

Essa explicação se encaixa muito bem na chave de interpretação exposta por Augusto Litholdo, em *A unidade do pensamento de J.-J. Rousseau na perspectiva de seu testemunho* (1969). Para esse autor, em Rousseau, pode-se identificar facilmente os três elementos que constitui a realidade: Deus, o criador de todas as coisas, a *Natureza*, em tudo perfeita pois está subordinada inexoravelmente ao projeto de Deus, e o seu *Desvio*, um elemento que não se conforma integralmente aos ditames da *Natureza*, tornando-se agente de liberdade, o Homem⁵. Tomemos o *Desvio* pela faculdade volitiva do homem e as coisas se simplificam.

Dentro do quadro antropológico descrito por Rousseau, a *vontade*, assim como a razão, é uma faculdade que no homem originário não significa, por exemplo, a mesma coisa que no homem concreto, historicamente localizado ao século do Genebrino. A *vontade* no homem natural se confunde com o inegociável amor-de-si, ou seja, o sentimento de autopreservação da própria vida. No homem natural, a *vontade* consiste, apenas, no querer dos recursos necessários à sua própria subsistência. Nas palavras de Rousseau, os únicos bens que o homem natural conhece são a “alimentação, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme são a dor e a fome” (1971a, p. 219). A *vontade*, nesse quadro, é estática, pois na ausência de uma racionalidade suficientemente desenvolvida não deseja nada que ultrapasse as suas necessidades físicas imediatas.

Mas o quadro estático e harmônico do estágio natural não persiste. Os acidentes naturais e a escassez de alimentos empurram os homens para fora desse cenário idílico pintado por Rousseau para uma realidade na qual os homens tendem a se associar para superar os desafios que a solidão do homem originário não seria capaz de superar. As faculdades latentes na condição natural são postas em estado de ebulição. O princípio da *perfectibilidade*, isto é, da capacidade que “com o auxílio de determinadas circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo” (1971a, p. 218), mobiliza e põe em marcha todas as demais faculdades que fazem do homem um animal singular.

Considerando o que escreve Mario Reale (2006, p. 925), podemos afirmar que a saída da condição natural impactou decisivamente a forma como Rousseau define a ideia de *vontade*, tornando-a um dos aspectos que podemos supor como um dos pontos mais altos e dramáticos da reflexão de Rousseau. Ainda na mesma passagem, Reale destaca que na provocativa afirmação de Rousseau, “o homem que medita é um animal depravado”, poderíamos muito bem substituir o verbo *meditar* pelo verbo *querer* para definir com mais precisão um destino antropológico que é, ao mesmo tempo, uma doença ou uma leve enfermidade ocasionada pela passagem da condição natural para um quadro de associação entre os homens.

⁵ Note-se aqui que o homem atual não é o da natureza conforme foi criado por Deus. O homem primitivo e o homem policiado são resultados do processo do Desvio, de modo que quando se fala de natureza humana devemos estar atentos a que estágio do histórico do desenvolvimento humano descrito por Rousseau estamos falando.

Na esfera da ordem natural originária e, portanto, bem ordenada, a *vontade* pacífica possui uma dupla função. De um lado, o sentimento de amor-de-si desempenha o papel central de fazer com que os indivíduos de autopreservem e, de outro lado, esse sentimento primário reduz ou, pelo menos ameniza, os eventuais conflitos que possam ocorrer nessa ordem. A saída desse estágio primário, para Rousseau, promove um eclipse do caráter da vontade pacífica. O sentimento natural do amor-de-si dá lugar ao sentimento mediado pelas relações sociais, o amor-próprio. Este, nascido e alimentado pela comparação social, pode ser definido em termos de uma *vontade* não mais da simples preservação da própria vida, mas como uma *vontade* de distinção social. Nas palavras de Rousseau,

O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade que, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira nos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra. (1971a, p. 260).

A *vontade* do homem social, por consequência, torna-se uma busca contínua por “reputação, honrarias e preferências, que a todos devora” (1971a, p. 242). Por oposição, podemos afirmar que a *vontade* comum e indistinta, que busca a satisfação não conflituosa das necessidades individuais do homem no estado originário, contrasta de modo contundente com o retrato do homem social. A *vontade*, que a princípio possuía um foco fixo, isto é, na busca de satisfação das necessidades indispensáveis à manutenção da vida, nesse novo estágio, ganha uma orientação difusa, sempre em direção à distinção social. Para Mario Reale (2006, p. 926), esse é o momento exato do nascimento da *vontade* particular, presente em todos, mas incomensurável nos seus efeitos diferenciais, como uma “fúria de distinguir-se”. As *vontades* ora surgidas, centradas no amor exclusivo do próprio “bem-estar” na relação social, não encontram lugar de conciliação ou mediação possível. A *vontade*, enquanto amor-de-si, estava limitada, ainda, à satisfação dos desejos simples que uma vida pautada na subsistência garantia, isto é, “alimentação, uma fêmea e o repouso” (1971a, p. 219). A natureza sugere um equilíbrio tácito entre as faculdades físicas do homem e os seus objetos de desejos. Na ordem social, os objetos de desejo se expandem ao infinito. Não basta mais a alimentação, a reprodução da vida e o repouso. O sentimento de posse e de acumulação se instalam no coração dos homens. Multiplica-se a necessidade por honrarias, reconhecimento e distinção social.

Nesse ponto, nota-se uma unidade evolutiva entre a razão e a *vontade*⁶. Essas faculdades se articulando em tono do amor-próprio tornam-no um sentimento essencialmente desagregador. Isso decorre, segundo Rousseau, pelo progresso desordenado das ciências e das artes. Esse progresso, que trouxe inúmeros benefícios em termos de conforto material aos homens, conforme o próprio Rousseau confessa em seu *Discurso sobre as Ciências e as Artes* (1973c), também desfigurou moralmente os homens, afastando-os, decisivamente, das virtudes que a sua condição

⁶ Gabrielle Radica, em *L'histoire de la raison: anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, aponta para essa unidade entre *vontade* e a razão nos seguintes termos: “Rousseau recusa separar esses dois momentos da vontade e da razão: a justiça pressupõe um procedimento racional correto e a legitimidade da instância legislativa. Uma definição satisfatória de justiça deve atender a dois requisitos comuns: o que é certo para mim é o que posso querer (*vouloir*) e o que é racional (*rationnel*), é o melhor que posso desejar para mim e para os outros ao mesmo tempo” (2008, p. 152).

originária permitia. Tomando de empréstimo a expressão de Jean Starobinski (2001), a transparência da *vontade* do homem natural é substituída pela opacidade ocasionada pela vida social do homem desnaturado. A busca pelos prazeres artificiais ativa a *vontade* e a razão para objetivos muito distantes daqueles que se buscava quando na condição original. Em resumo, o progresso material e espiritual do homem não foi acompanhado pelo avanço moral, de modo que as riquezas e os benefícios que as luzes produziram se concentraram nas mãos de poucos. O império da igualdade entre os homens oferecido pelo regime natural cedeu lugar às desigualdades sociais de toda sorte na ordem civil.

Outro aspecto importante ao se analisar o conceito de *vontade* é a exposição feita por Rousseau na *Profissão de fé do vigário saboiano*. Nessa passagem o nosso autor examina as causas da *vontade* em uma perspectiva epistêmica, do seguinte modo:

Só conheço a vontade pelo sentimento que eu tenho da minha, e o entendimento não me é melhor conhecido. Quando me perguntam qual é a causa que determina a minha vontade, eu, por minha vez, pergunto qual é a causa que determina o meu julgamento: pois é claro que estas duas causas são apenas uma; e se compreendermos bem que o homem é ativo em seus julgamentos, que seu entendimento é apenas o poder de comparar e julgar, veremos que sua liberdade é apenas um poder semelhante ou derivado daquele; ele escolhe o bem ao julgar o verdadeiro; se ele julga falso, ele escolhe errado. Qual é então a causa que determina sua vontade? É o seu julgamento. E qual é a causa que determina seu julgamento? É a sua faculdade inteligente, é o seu poder de julgar; a causa determinante está nele mesmo. Além disso, nada mais compreendo. (ROUSSEAU, 1971b, p. 195)

Nessa investigação fica evidente que Rousseau estabelece a *faculdade inteligente* como um princípio comum ao *julgamento* e a *vontade* humana. Dessa maneira, para Rousseau, o homem quer o bem na medida em que julga bem e escolhe o falso na medida em que julga equivocadamente. Portanto, de uma *boa vontade*, isto é, de uma *vontade* de acordo com a natureza, se segue um bom julgamento.

Mas como corrigir tal desordem, uma vez que não é mais possível o retorno ao estágio originário, nem é possível escapar das armadilhas do estado civil? Rousseau irá propor o império da vontade moral. Essa nova vontade, que deve ser o instrumento de regulação de todos, é, ao mesmo tempo, estranha aos homens, pois é um artifício que representa uma elevação espiritual da humanidade, e participa de uma deliberação consciente da vontade e da razão desses mesmos homens. Essa vontade moral, que desempenha a dupla função de garantir a liberdade dos indivíduos e de regular a relação entre eles não é dada. Exige-se, portanto, alguma formação dos membros da sociedade para a aceitação e o seu exercício pelo dessa vontade moral.

Rousseau busca estabelecer uma ordem social justa e para isso precisa recorrer aos instrumentos pedagógicos do processo formativo de seu aluno imaginário, Emílio. Corrigir os efeitos desagregadores do amor-próprio é a proposta de Rousseau. O amor-próprio no *Emílio* (1971b), nos lembra Cláudio A. Dalbosco, é definido de uma outra maneira: “[...] o amor-próprio é concebido como um dos principais sentimentos humanos, que pode inclinar-se tanto aos vícios como à virtude” (2016, p. 262). Entretanto, haja vista o amor-próprio ser um sentimento, ele não se move por si. É a *vontade* que põe em marcha esse sentimento. Se assim o é, então, podemos

concluir que o amor-próprio, quando dirigido por uma *vontade* bem orientada, pode se transformar em uma virtude⁷. É uma das tarefas da pedagogia desenvolvida no *Emílio* reverter a polaridade dos sentimentos adquiridos na vida em sociedade. Nessa mesma perspectiva escreve Dalbosco:

[...] o vínculo da teoria do amor-próprio com a formação virtuosa da vontade é o núcleo de pensamento filosófico e pedagógico de Rousseau, porque serve tanto para “corrigir” a tendência pessimista de seus escritos de crítica à cultura como para oferecer a base formativo-educacional necessária aos ideais normativos que sustentam a concepção rousseauiana de ser humano, Estado e sociedade. (2016, p. 263).

Dito de outra maneira, se o estado civil perverteu os bons sentimentos do homem natural, a Educação proposta por Rousseau tem a igual tarefa de perturbar os destrutivos sentimentos oriundos da vida em sociedade, na perspectiva de sua correção para a instauração de uma ordem comunitária mais justa.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste breve inventário que fizemos a respeito do conceito de *vontade* ao longo da tradição filosófica do ocidente, podemos perceber que essa é uma ideia que, embora muito debatida, sempre ocupou as linhas marginais daquilo que hoje denominamos antropologia filosófica. Contudo, o presente trabalho representa um esforço de demonstrar, de forma preliminar, como a teoria da *vontade* se constituiu no decorrer do tempo e como esse corpo teórico despeja suas águas na modernidade, com especial atenção no pensamento filosófico de Jean-Jacques Rousseau.

Podemos perceber que Rousseau contribui, de maneira significativa, com a ampliação da ideia do conceito de *vontade*, até então estabelecido, ao observamos as consequências que a sua formulação trouxe às formulações de natureza política. Não podemos esquecer que o autor genebrino orienta que o estudo da sociedade deve começar sempre pelo homem. Nesse sentido, compreender essa faculdade no homem é, portanto, entender melhor a natureza da *vontade* que deve regular as relações no âmbito do corpo coletivo ou da República.

Notamos, é verdade, que Rousseau faz pouca ou quase nenhuma referência a essa plêiade de autores que trataram do tema da *vontade* e que trouxemos aqui. Mas, não podemos negar que, de uma maneira ou de outra, o voluntarismo de Duns Escoto ou de René Descartes, de algum

⁷ A virtude, nesse contexto, é definida por Dalbosco como sendo nada mais “[...] do que o impulso ético da vontade que faz o amor-próprio canalizar suas forças (paixões) numa direção construtiva. Ou seja, movido pelo amor à justiça, o amor-próprio tende a ser mais cooperativo e solidário que vaidoso e petulante” (2016, p. 262).

modo, está presente na rudimentar sistematização do conceito de *vontade* que encontramos em Rousseau. Provavelmente, isso decorre da dificuldade de trânsito que os textos antigos e medievais possuíam no século de Rousseau. Mas essa dificuldade não representou um impedimento total para o represamento dessas ideias. O contato com autores como o Padre de Malebranche⁸, por exemplo, atesta que esse conjunto de reflexões sobre o tema da *vontade* de algum modo chegou até Rousseau.

Ademais, o conceito de *vontade* em Rousseau é de suma importância para a compressão de seu pensamento político e educacional. A *vontade* representa um conceito articulador de todo o edifício teórico do genebrino e, sem dúvidas, o conceito de *vontade* se apresenta como uma importante chave de interpretação do labiríntico pensamento de Rousseau. Nesse sentido, tentar examinar esse conceito a partir do plano antropológico, ao nosso ver, se torna uma questão metodológica muitas vezes recomendada pelo nosso autor, isto é, o de partir do “mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos” (1971a, p. 208), ou seja, do próprio homem.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, S. **O livre-arbítrio**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. 2ª. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

AQUINO, T. D. **Suma teológica. Vol. II**. São Paulo/SP: Loyola, 2005.

ARISTÓTELES. **Sobre a alma**. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa/PT: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2010.

CASTRO, J. A. Vontade e Liberdade em João Duns Escoto. **Humanística e Teologia**, Porto/PT, 1998. , p. 67-80. Disponível em: <<https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/14886>>.

DALBOSCO, C. A. **Condição humana e educação do amor-próprio em Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

DESCARTES, R. As paixões da alma. In: DESCARTES, R. **Obras escolhidas**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo/SP: DIFEL, 1973.

GOLDSCHMIDT, V. **Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau**. Paris/FR: Vrin, 1983.

⁸ Marguerite Richebourg, sobre a “Biblioteca de Jean-Jacques Rousseau” (1932, p. 206), elenca, de forma exaustiva, a integralidade das obras que Rousseau possuía e ou citou em seus escritos.

O conceito de *vontade*: dos antigos até Rousseau
CASADO, Marcos S.

LITHOLDO, A. **A unidade do pensamento de J.-J. Rousseau na perspectiva de seu testemunho**. Presidente Prudente/SP: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1969.

MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Maria Stela Gonçalves; Adail U. Sobral, *et al.* 2ª. ed. São Paulo/SP: Edições Loyola, v. Tomo I (A-D), 2004.

RADICA, G. **L'histoire de la raison: anthropologie, morale et politique chez Rousseau**. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2008.

REALE, M. Volonté (particulière, de tous, générale). In: RAYMOND TROUSSON, F. S. E. **Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Honoré Champion, 2006.

RICHEBOURG, M. La bibliothèque de Jean-Jacques Rousseau. In: _____ **Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau**. Genève: [s.n.], 1932.

ROUSSEAU, J.-J. **Oeuvres complètes. 1 Oeuvres autobiographiques**. Paris: Éditions du Seuil, v. 1, 1967.

ROUSSEAU, J.-J. **Oeuvres complètes. 2 Oeuvres philosophiques et politiques: des premiers écrits au Contrat social (1735-1762)**. Paris: Editions du Seuil, v. 2, 1971a.

ROUSSEAU, J.-J. **Oeuvres complètes. 3 Oeuvres philosophiques et politiques: de l'Émile aux derniers écrits politiques (1762-1772)**. Paris: Éditions du Seuil, v. 3, 1971b.

ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução de Lourdes Gomes Machado. São Paulo/SP: Abril S. A. Cultural e Industrial, 1973c. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado.

ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo/SP: Abril S. A. Cultural e Industrial, 1973d. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado.

ROUSSEAU, J.-J. **Tratado sobre a Economia Política (1755)**. Tradução de Sérgio Bath. São Paulo/SP: Imprensa Oficial do Estado, 2003d.

STAROBINSKI, J. A palavra civilização. In: STAROBINSKI, J. **As máscaras da civilização: ensaios**. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 11-56.

TROUSON, R.; EIGELDINGER, F. S. **Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau**. Paris/FR: Champion Classiques, 2006.

VETÖ, M. **O nascimento da vontade**. Tradução de Alvaro Lorencini. 1ª. ed. São Leopoldo/RS: Editora Unisinos, 2005.

**OBESERVAÇÕES INTRODUTÓRIAS SOBRE A NATUREZA DA
AUTOCONSCIÊNCIA EM KANT**

[INTRODUCTORY OBSERVATIONS ON THE NATURE OF SELF-CONSCIOUSNESS IN
KANT]

Ana Kelly Ferreira Souto Pinto
anakellyferreirasouto@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4736-1113>

Doutoranda em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC/Goiás e em Filosofia na Universidade Federal de Goiás – UFG. Professora da Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC/Goiás.

José João Neves Barbosa Vicente
josebvicente@bol.com.br
<https://orcid.org/0000-0001-6823-3933>

Professor de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB.

DOI: [10.25244/tf.v16i2.4225](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.4225)

Recebido em: 21 de agosto de 2022. Aprovado em: 16 de novembro de 2023

Caicó, ano 16, n. 2, 2023, p. 295-311
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v16i2.4225](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.4225)
Dossiê Gadamer - Fluxo Contínuo



Observações introdutórias sobre a natureza da autoconsciência em Kant

PINTO, A. K. F. S; VICENTE, J. J. N. B.

Resumo: O objetivo deste pequeno estudo é refletir de modo introdutório sobre a natureza da autoconsciência na filosofia transcendental de Kant. Nesse sentido, o caminho que será seguido ao longo desta reflexão, não busca uma compreensão definitiva sobre o tema proposto, mas sim um entendimento preliminar sobre a natureza da autoconsciência como compreendida por Kant e em quais condições essa autoconsciência se dá a conhecer. Além disso, ainda de forma preliminar, este pequeno estudo busca evidenciar, na medida do possível, a contribuição do filósofo alemão para a discussão moderna da subjetividade.

Palavras-chave: Conhecimento. Autoconsciência. Subjetividade.

Abstract: The purpose of this short study is to reflect in an introductory way on the nature of self-consciousness in Kant's transcendental philosophy. In this sense, the path that will be followed throughout this reflection does not seek a definitive understanding of the proposed theme, but rather a preliminary understanding of the nature of self-consciousness as understood by Kant and under what conditions this self-consciousness is made known. Moreover, still in a preliminary way, this small study seeks to highlight, as much as possible, the contribution of the German philosopher to the modern discussion of subjectivity.

Keywords: Knowledge. Self-consciousness. Subjectivity.

INTRODUÇÃO

Kant é um dos filósofos mais importante do pensamento ocidental e considerado por muitos como o maior de todos os filósofos da era moderna, seu sistema filosófico é único e o seu modo profundo e rigoroso de pensar e lidar com os temas filosóficos o coloca em lugar de destaque na história da filosofia. Mesmo sem nunca ter deixado a pequena cidade em que nasceu, Kant sempre esteve atento a tudo o que acontecia no campo filosófico; com seu modo organizado e metódico de agir e de pensar, ele refletiu e discutiu com profundidade grandes temas e assuntos de interesse de todos nós.

Neste texto, o que se propõe fazer é uma breve reflexão sobre uma pequena parte do pensamento de Kant, sem qualquer pretensão de abranger toda sua obra ou de se aprofundar no tema escolhido. Trata-se de uma observação rigorosamente introdutória sobre um aspecto específico do pensamento deste filósofo, especificamente sobre a questão da natureza da autoconsciência. Nossa intenção não é entender absolutamente o assunto, mas sim buscar um entendimento preliminar e introdutório, a partir da leitura de alguns textos de Kant e de alguns estudos sobre o seu pensamento.

OBESERVAÇÕES INTRODUTÓRIAS SOBRE A NATUREZA DA AUTOCONSCIÊNCIA

De um modo geral, pode-se dizer que, no pensamento kantiano, a noção de autoconsciência emerge como um termo médio entre as tradições do racionalismo de Descartes e do empirismo de Hume. A filosofia moderna, em termos gerais, se desenvolve a partir da premissa da subjetividade que nada mais é senão um tipo de autoconsciência demarcada pela filosofia cartesiana com a ideia do *cogito*, isto é, uma autoconsciência na proposição em primeira pessoa e na radicalização da dúvida; em essência isso significa “eliminar” as “certezas”. Nessa “eliminação” sobra apenas uma coisa certa, a consciência do “*Eu penso*” e, portanto, existo. Eu existo torna-se essencial e escapa do ataque do cético da dúvida hiperbólica. Kant pretende refutar o cartesianismo na forma do idealismo que:

[...] é a teoria que considera a existência dos objetos fora de nós, no espaço, ou simplesmente duvidosa e indemonstrável, ou falsa e impossível; o primeiro é o idealismo problemático de Descartes, que só admite como indubitável uma única afirmação empírica (*assertio*), a saber; eu sou (KANT, 2001, B 274).

O que garante a certeza do “*Eu penso*” é a consciência que tenho que sou um ser pensante e, por sua vez, essa certeza – do *cogito* – garante a verdade do “eu existo”. É a noção de *res cogitans* na ordem metódica das razões que torna o *cogito* ponto de partida para a certeza da existência.

Observações introdutórias sobre a natureza da autoconsciência em Kant

PINTO, A. K. F. S; VICENTE, J. J. N. B.

Contudo, é preciso sublinhar que a relação da cognição do sujeito com a autoconsciência *eu penso*, não é explicada nas *Meditações metafísicas* (2005). Para tanto, a investigação de Hume em seu *Tratado da Natureza Humana* (2009), principalmente quando ele trata “Da identidade pessoal”, também influenciou a escrita de Kant, no que diz respeito ao desenvolvimento da concepção estruturada de subjetividade e da autoconsciência enquanto fundamento da cognição. Para Hume, tal estrutura que fundamenta a cognição do sujeito, o *Eu* enquanto substância pensante, é uma ficção da percepção do indivíduo. Nesse sentido, a mente, segundo Hume, opera como um tipo de teatro, onde as percepções, tal como em palco, aparecem, sucedem umas às outras e desaparecem. A concepção cética de Hume em que as percepções deslizam num palco de percepções se contrapõe fortemente à tese cartesiana em que o *cogito* fundamenta a investigação filosófica. Kant assegura que Hume, “segundo o seu raciocínio, tudo o que denominamos metafísica não seria mais do que simples ilusão de um pretenso conhecimento racional daquilo que, de facto, era extraído da experiência” (KANT, 2001, B 20).

Assim, a partir da efervescência das disputas entre racionalistas e empiristas, Kant elabora uma crítica que pretende sintetizar esses dois modelos, embora ele não proponha uma nova metafísica; isso, no entanto, não significa dizer que Kant não interroga ou questiona sobre os limites da razão e, por sua vez, estabelece o critério para uma metafísica possível em que os fundamentos para o conhecimento objetivo são fundamentos transcendentais. Em outras palavras, a metafísica perde seu aspecto transcendente devido aos limites estabelecidos para o conhecimento humano, entretanto ganha respaldo enquanto ciência, a saber, que a metafísica trata dos fundamentos transcendentais do conhecimento objetivo, isto é, das regras que regem o entendimento, da validade do seu uso e do seu alcance. Dito isso, surge a necessidade de compreender a noção de autoconsciência, visto que essa noção é apresentada por Kant na *Dedução Transcendental*, como sendo o ponto mais alto a que o entendimento deve submeter-se.

Desse modo, a autoconsciência tal como é erigida por Kant como “ponto mais alto” da faculdade do entendimento, surgindo no contexto de uma dedução que, por sua vez, não se trata de um ponto pacífico da discussão. O filósofo retoma a noção cartesiana de *cogito* através da autoconsciência “*Eu penso*”, mas de modo muito distinto de Descartes, a saber, a autoconsciência *Eu penso* é o fundamento do entendimento, mas a investigação não parte deste princípio, como ocorre na filosofia cartesiana em que o *cogito* estabelece um fundamento seguro para o conhecimento. Sobre a autoconsciência, Abbagnano (2012, p.109) afirma que “Pode-se dizer que a história do termo autoconsciência começa com Kant, que usou como alternativa para o termo consciência”. O conhecimento se dá discursivamente, enquanto juízo, isto é, do pensamento discursivo, da proposição com sentido. O juízo determina como as coisas são para nós de um determinado modo, a saber, enquanto determinação dadas pela faculdade do entendimento através das categorias, ou seja, enquanto determinações aplicadas às intuições dadas no tempo e no espaço segundo sua quantidade, qualidade, relação e modalidade. Todavia, ainda que estabelecida a relação de cópula da sensibilidade com o entendimento, não se explica a unidade do sujeito diante da síntese do entendimento aplicada às intuições. É nesse sentido que a noção de autoconsciência é estabelecida como fundamento do conhecimento, o solo mais elementar do entendimento que Kant caracteriza como espontaneidade sem a qual não se pode pensar nenhum objeto em específico, nem determiná-la positivamente tal como fazemos com os objetos em geral. Na *Crítica da Razão Pura* (2001) Kant apresenta sua tese basilar sobre a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* em seu sistema filosófico, o papel da subjetividade emerge enquanto espontaneidade do entendimento, significa dizer que a faculdade do entendimento depende das determinações subjetivas do sujeito, a saber, das categorias. A autoconsciência ocupa um papel central no argumento da *Dedução*, isso repercutiu nas investigações contemporâneas acerca da subjetividade,

Observações introdutórias sobre a natureza da autoconsciência em Kant

PINTO, A. K. F. S; VICENTE, J. J. N. B.

da validade dos usos do *dêitico* *Eu*, dentre outros “usos” do *Eu*. De acordo com Martins (1999, p.98), a autoconsciência em Kant pode ser caracterizada do seguinte modo:

[...] a autoconsciência é, em si, o núcleo do conhecimento, em cuja origem está a identidade do eu. Conforme esta interpretação, o “eu” é o fundamento da objetividade e, por conseguinte, esses autores consideram que o estudo deste por parte de Kant está voltado para essa objetividade. Seria isso correto, se o fim da obra de Kant fosse a análise de um eu empírico e cognitivo, mas, ao contrário, este eu e a própria teoria do conhecimento parecem ser dois tópicos muito importantes na filosofia transcendental, porém, ela não se esgota em um esclarecimento destes tópicos, o que, portanto, não permite deduzir que os estudos da autoconsciência relativos ao “eu” tenham sido realizados apenas para fundamentá-lo. (MARTINS, 1999, p. 98).

Entende-se por autoconsciência a capacidade do sujeito pensar a si mesmo, sobre seus estados mentais, estados perceptivos, uma autoconsciência empírica. A autoconsciência como ponto mais elevado a que devemos submeter todo o entendimento é a autoconsciência pura, isto é, aquela que reflete a unidade sintética a apercepção. Desse modo, por tratar-se de um elemento puro do entendimento, a autoconsciência não se dá ao conhecimento, bem como os objetos da experiência. Essa autoconsciência pode ser conhecida apenas lateralmente, isto é, a partir da unidade e identidade que ela confere ao sujeito. De um ponto de vista da totalidade da subjetividade, a autoconsciência pura reflete o próprio entendimento, a saber, ela confere unidade às representações de modo que todas componham em sua multiplicidade um todo coeso, a autoconsciência fornece uma sinopse das representações, mas não se trata da própria síntese, antes disso, garante ordem às representações ao passo que tais representações se referem a uma consciência una e idêntica. Essa consciência una de intuições múltiplas, como uma unidade que envolve elementos que necessitam ser unidos na complexidade, a união desses elementos constrói a síntese que é fundamental para a compreensão da própria análise. Para a compreensão completa é preciso a análise e sobretudo a síntese, sem essa não existe nenhuma abstração de um objeto, pois toda as características de um objeto estão unidas nas abstrações, assim a síntese é exigida para a compreensão transcendental:

Porém, a espontaneidade do nosso pensamento exige que este diverso seja percorrido, recebido e ligado de determinado modo para que se converta em conhecimento. A este ato dou o nome de síntese. Entendo, pois, por síntese, na acepção mais geral da palavra, o acto de juntar, umas às outras, diversas representações e conceber a sua diversidade [...] A síntese em geral é, como veremos mais adiante, um simples efeito da imaginação, função cega, embora imprescindível, da alma sem a qual nunca teríamos conhecimento algum, mas da qual muito raramente temos consciência. Todavia, reportar essa síntese a conceitos é uma função que compete ao entendimento e pela qual ele nos proporciona pela primeira vez conhecimento no sentido próprio da palavra (KANT, 2001, B 102-103, A 78).

Kant introduz a noção de autoconsciência pura caracterizando-a como uma representação pura que possibilita a síntese das intuições, a formação de um conceito comum de um objeto. Por exemplo quando penso num triângulo, o seu conceito traz a ideia de que preciso ligar três linhas retas para que haja um corpo e uma extensão, nesse sentido a epistemologia de Kant considera que a síntese e suas regras são fundamentais para o conhecimento. Deste modo, assim como o conceito de substância, nós unificamos e “enxergamos” o mundo como substância portadores de propriedades onde a substância permanece, havendo uma causa que liga a outra, assim as categorias são estruturas para o conhecimento. A unidade sintética é necessária para o conhecimento do objeto. Dito isso, compreendemos com Kant (2001, A 114) que “Todos os fenômenos estão, pois, universalmente ligados, segundo leis necessárias e, por conseguinte, numa afinidade transcendental da qual a afinidade empírica é mera consequência”. A metafísica entendida através da filosofia transcendental que se ocupa menos dos objetos do que do nosso modo de conhecê-los *a priori*. Nesse sentido, quando a metafísica é remontada sob uma perspectiva idealista transcendental, ela não tratará mais dos aspectos realistas das coisas, isto é, numa perspectiva realista supomos conhecer as coisas tais como elas são em si mesmas, no entanto, devido à limitação do entendimento humano, podemos conhecê-las somente de acordo como tais coisas se mostram para nós, e de uma certa forma, onde deve coincidir com a forma do entendimento, isto é, apenas o conhecimento de fenômenos é possível. Dito isso, a *Dedução transcendental das categorias* tem por objetivo demonstrar que as categorias estão de acordo com as regras da unidade sintética da apercepção. Kant apresenta o argumento que parte da ideia de autoconsciência pura e garante a identidade do sujeito, a saber, mesmo que eu tenha diversas percepções sobre mim, a impressão que tenho é de que eu sou sempre a mesma pessoa, esta é a identidade empírica, entretanto, Kant busca mostrar que a consciência através de várias representações exige uma ligação dessas representações, tal ligação só é possível porque são representações de uma mesma consciência, desse modo, havendo tal identidade lógica do sujeito, todas as representações que passarem por sua consciência serão representações pertencentes a um e ao mesmo sujeito, proporcionando um nexos causal de representações numa consciência, sem que o sujeito perca o sentido da sua identidade. A consciência da identidade não é suficiente para as representações não se perderem em seu fluxo, se penso numa determinada representação, a saber na nota do conceito de A, B e C, deve haver uma consciência de passagem, isto é, de transição de A para B e de B para C. Dito de outro modo, preciso estabelecer conexão, estabelecer relações entre elas para se ter consciência desse passar entre estágios de uma coisa à outra. Assim o ponto de partida é a identidade que exige unidade sintética. Esse argumento é igualmente utilizado para explicar a unidade analítica e a unidade sintética; dito de outro modo, a conclusão do argumento é também formulada através dos conceitos de unidade analítica e unidade sintética: a unidade analítica da apercepção é possibilitada pela unidade sintética da apercepção. Vejamos como o Kant (2001, B 132-133) apresenta este argumento em sua obra:

Porque as diversas representações, que nos são dadas em determinada intuição, não seriam todas representações minhas se não pertencessem na sua totalidade a uma autoconsciência; quer dizer, enquanto representações minhas (embora me não aperceba delas enquanto tais), têm de ser necessariamente conformes com a única condição pela qual se podem encontrar reunidas numa autoconsciência geral, pois não sendo assim, não me pertenceriam inteiramente. Desta ligação originária se podem extrair muitas consequências

De acordo com Horstmann (2012, p.243),

o fundamento de possibilidade da relação de determinados conceitos a priori a objetos se encontra na identidade da ação do entendimento na produção de juízos e intuições unificadas, então apenas aqueles conceitos podem dar unidade à multiplicidade dada, possibilitando assim a representação de objeto, a qual corresponde à forma da ligação de conceitos no juízo.

Em termos gerais, o tipo dessa identidade é lógica e existe, de um modo geral, na autoconsciência e na representação de cada um de nós, não como um simples “eu”, mas principalmente como um “eu lógico”; e sobre esse “eu”, como disse Martins (1999, p.71), “nada mais sabemos ou podemos falar. A consciência direta da própria espontaneidade na forma das funções lógicas do pensar é compreendida por Kant como um princípio ou juízo analítico: a simples unidade lógica da autoconsciência é uma unidade analítica”. Dito isto, compreendemos que a autoconsciência está no fundamento da estrutura cognitiva humana, mas não é o princípio do qual o conhecimento deriva, a saber, que o conhecimento não seja todo ele derivado da experiência, mesmo assim, o conhecimento *a priori* depende de uma síntese e, por sua vez, está submetido às regras do entendimento, às categorias. Desse modo a autoconsciência “*Eu penso*” se estabelece enquanto regra, mas não como categoria, mas uma regra superior da faculdade do entendimento. A autoconsciência pura, enquanto primeiro conhecimento *a priori*, não passa de um tipo de conhecimento distinto e de ordem transcendental, sendo o *Eu penso* originado na pura espontaneidade do entendimento; é por isso, portanto, que a consciência *Eu penso* também é denominada de apercepção originária dentre as demais. A autoconsciência *Eu penso*, não passa de uma atividade pura do entendimento, ela não se estabelece, portanto, enquanto algo recebido pela sensibilidade, porém, tanto quanto o conhecimento objetivo, o autoconhecimento fenomênico envolve igualmente uma afecção; em termos gerais, como observou Rego (2012, p.311) em seus estudo ele “supõe alguma afecção de objetos do sentido externo, exatamente a mesma do conhecimento objetivo. Mas a afecção de que Kant fala agora, como auto-afecção, é curiosamente definida como o próprio exercício da síntese transcendental da imaginação”. Nas palavras de Kant (2001, B 132),

O eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim. A representação que pode ser dada antes de qualquer pensamento chama-se intuição. Portanto, todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao eu penso, no mesmo sujeito em que esse diverso se encontra. Esta representação, porém, é um ato da espontaneidade, isto é, não pode considerar-se pertencente à sensibilidade dou-lhe o nome de apercepção pura, para a distinguir da empírica ou ainda o de apercepção originária, porque é aquela autoconsciência que, ao produzir a representação eu penso, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é una e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra. Também chamo à unidade dessa representação a unidade transcendental da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento a priori a partir dela. Porque as diversas representações, que nos são dadas em determinada intuição, não seriam todas

Observações introdutórias sobre a natureza da autoconsciência em Kant

PINTO, A. K. F. S; VICENTE, J. J. N. B.

representações minhas se não pertencessem na sua totalidade a uma autoconsciência.

A autoconsciência pura ou apercepção originária, como também é chamada, é a autoconsciência lógica ou transcendental, ela denota o ato enunciativo da autoconsciência “*Eu penso*”, isto é, reflete a maneira pela qual a autoconsciência pura ocorre na consciência, a saber, instituindo cada representação para si e, com esse ato referencial puro do entendimento, a autoatribuição ocorre de modo que possibilita a criação de um nexos das representações em relação ao sujeito cognoscente. A autoconsciência pura “*Eu penso*” não é produzida ou criada, por exemplo, a partir de qualquer síntese de representações, antes disso, ela cria uma espécie de sinopse para que as mesmas representações sejam ligadas na consciência pela condição de serem representações de um mesmo sujeito, a autoconsciência é, portanto, um ato do entendimento puro. De acordo com observações Klein (2012, p.785), “a história da razão pura deve ser vista como a história do seu autoesclarecimento, pois a razão não é de antemão transparente a si própria, o que se mostra pelo fato da metafísica ainda não ter encetado o caminho seguro de uma ciência”. Essa espontaneidade ou apercepção pura não pode, por um lado, ser identificada com a receptividade da sensibilidade porque nela o “*Eu penso*” é atividade exercida sobre as representações, isto é, ato dela própria; por outro lado, ela também não pode ser vinculada a qualquer aspecto da sensibilidade. Kant define a autoconsciência “*Eu penso*” através da unidade e da identidade que ela confere ao sujeito, entretanto, a unidade ainda é melhor caracterizada enquanto unidade analítica e sintética. De acordo com o filósofo,

a unidade analítica da consciência é inerente a todos os conceitos comuns enquanto tais; assim, por exemplo, quando penso o vermelho em geral, tenho a representação de uma qualidade que (enquanto característica) pode encontrar-se noutra parte ou ligada a outras representações; portanto, só mediante uma unidade sintética possível, previamente pensada, posso ter a representação da unidade analítica. Uma representação, que deve pensar-se como sendo comum a coisas diferentes, considera-se como pertencente a coisas que, fora desta representação, têm ainda em si algo diferente; por conseguinte, tem de ser previamente pensada em unidade sintética com outras representações (ainda que sejam apenas representações possíveis), antes de se poder pensar nela a unidade analítica da consciência que a eleva a um *conceptus communis*. E, assim, a unidade sintética da apercepção é o ponto mais elevado a que se tem de suspender todo o uso do entendimento, toda a própria lógica e, de acordo com esta, a filosofia transcendental; esta faculdade é o próprio entendimento (KANT, 2001, B 134).

Dito de outra maneira, Kant define a unidade analítica que trata-se daquela unidade que representa um *conceptus communis*, que na multiplicidade das representações destaca as notas características (*merkmale*) que podem haver entre as diversas representações. Todavia, apenas criar um nexos entre representações que carregam notas comuns entre si, tal como no exemplo do vermelho, ainda não garante aquele conceito de ligação necessário que ligou previamente as representações numa consciência una e idêntica. Desse modo, as representações carecem de uma determinada ligação entre si para que tais representações componham um nexos de representações concatenadas, uma unidade sintética cria um elo entre elas, independente de quaisquer notas

Observações introdutórias sobre a natureza da autoconsciência em Kant

PINTO, A. K. F. S; VICENTE, J. J. N. B.

comuns, essa é a unidade originariamente sintética da apercepção, porque antes de qualquer síntese, ela ligou as representações em uma consciência. Assim sendo, a autoconsciência pura expressa um tipo de conhecimento, a saber, expusemos a sua estrutura e natureza, no entanto, ainda resta saber qual é o seu verdadeiro conteúdo, de modo que, o conhecimento que podemos atribuir ao saber de si que a autoconsciência pura fornece, difere do conhecimento empírico, pois não é um conhecimento de si enquanto pessoa, ou que se refira aos estados mentais ou perceptuais, mas trata-se de um conhecimento enquanto consciência de si enquanto sujeito epistêmico, ou lógico, isto é, uma estrutura fixa, que garante que mesmo diante do fluxo de representações, independentemente de sua variedade e multiplicidade aderem ao sujeito de modo que este continue sendo um e o mesmo sujeito na passagem do tempo, como disse Kant (2001, A 364), “não podemos ajuizar, a partir da nossa consciência [...] pois só atribuímos ao nosso eu idêntico aquilo de que temos consciência e assim devemos necessariamente julgar que somos os mesmos em todo o tempo em que temos consciência”. Destarte podemos afirmar que, partindo da premissa de que o conhecimento humano depende da síntese das representações sensíveis com as representações inteligíveis, o conhecimento acerca da autoconsciência “*Eu penso*” não fornece tal síntese, sendo assim, no máximo podemos ter consciência “de mim próprio” na síntese transcendental do diverso das representações em geral, portanto, na unidade sintética originária da apercepção, não sou como apareço a mim próprio, nem como sou em mim próprio, mas tenho apenas consciência que sou (KANT, 2001, B 157). Pela sensibilidade recebemos o conteúdo dado pelas intuições, pelas quais perfazemos a representação de objeto, essa tese traz consequências, se a intuição é dada apenas pela sensibilidade, então ainda não há conhecimento se não houver síntese entre intuições e conceitos. O “*Eu penso*” é uma condição fundamental do conhecimento, mas ainda não é conhecimento tal como estamos habituados a entender. É uma condição *a priori* do conhecimento, mas enquanto conhecimento transcendental, como afirma Kant (2001, B 158):

O “eu penso” exprime o ato de determinar a minha existência. A existência é pois, assim, já dada, mas não ainda a maneira pela qual devo determiná-la, isto é, pôr em mim o diverso que lhe pertence. Para tal requer-se uma intuição de si mesmo, que tem por fundamento uma forma dada a priori, isto é, o tempo, que é sensível e pertence à receptividade do determinável.

Kant distingue então o conhecimento de si do autoconhecimento, pois uma vez que não há intuição pura de um eu, tampouco podemos extrair da afecção uma evidência de Eu, tal unidade pertence ao entendimento puro, e como já dissemos anteriormente, não há uma síntese entre representações sensíveis e inteligíveis para afixarmos uma caracterização positiva do “Eu penso”, mas podemos dizer lateralmente que, no âmbito do conhecimento de si, estamos diante de um saber que denota um sujeito enquanto autodeterminante, isto é determina sua existência de modo empírico, isto é, enquanto um objeto, que tem consciência de seus estados mentais, de suas percepções; mas também é determinante porque sua capacidade de determinar-se enquanto sujeito produz uma unidade e identidade tal, que possibilitou fazer toda a digressão até as fontes de um conhecimento transcendental de si. A investigação sobre a autoconsciência versa, além das fontes do conhecimento, também sobre os limites, no sentido de que, não podemos prosseguir pois nos é vedado chegar mais próximo de um núcleo do Eu. Kant menciona tal dificuldade da investigação em vários momentos, dentre eles, quando menciona a noção de um intelecto que não necessita sintetizar representações sensíveis e inteligíveis, sendo esse um intelecto divino que estaria em posse de conhecer a si próprio de modo infinito.

Observações introdutórias sobre a natureza da autoconsciência em Kant

PINTO, A. K. F. S; VICENTE, J. J. N. B.

Mas este princípio não é, contudo, princípio para todo o entendimento possível em geral, mas só para aquele cuja apercepção pura na representação: eu sou, nada proporciona ainda de diverso. Um entendimento que, tomando consciência de si mesmo, fornecesse ao mesmo tempo o diverso da intuição, um entendimento, mediante cuja representação existissem simultaneamente os objetos dessa representação, não teria necessidade de um ato particular de síntese do diverso para a unidade da consciência, como disso carece o entendimento humano, que só pensa, não intui. Mas, para o entendimento humano, o ato de síntese é, inevitavelmente, o primeiro princípio, de tal modo que o entendimento humano não pode formar o mínimo conceito de outro entendimento possível, seja de um entendimento que seria ele mesmo intuitivo, seja de um outro que teria por fundamento uma intuição, a qual, embora sensível, fosse de diferente espécie da que se produz no espaço e no tempo (KANT, 2001, B 139).

Kant caracteriza consciência como intelecto onde todas as intuições sensíveis recebidas por um sujeito são submetidas às categorias, e essa é a condição pela qual unicamente o diverso daquelas intuições se pode reunir numa consciência. Sabemos com isso que a autoconsciência carece de unidade sintética das representações para constituir-se de tal modo, mas ainda carecemos de uma compreensão mais ampliada dessa condição basilar do entendimento. Surge outro elemento na tese sobre a unidade sintética da percepção acerca do uso do entendimento, este define-se a partir do qual argumenta, o entendimento é a faculdade do conhecimento. Surge aqui o conceito de objeto, até agora destacou-se o aspecto subjetivo, a saber, dos aspectos transcendentais necessários para a constituição da experiência, o “Eu penso”. O conceito puro do entendimento enquanto regra da síntese, tem sentido epistêmico, o objeto é como algo que podemos conhecer empiricamente que se representa pela intuição sintetizada mediante algum conceito, então a representação de um objeto exige unidade sintética porque não há nenhuma operação na síntese ou após a síntese que garanta que o sujeito permaneça fixo, como operador dessas categorias, isto é, como regra suprema mediante a multiplicidade de intuições, ou seja, os conceitos puros (categorias) operam como regras da síntese. A unidade sintética da autoconsciência é uma regra também; regra pela qual se estabelece que mediante todas as representações dadas numa consciência, o sujeito deve conceber todas as representações em unidade, isto é, unidade sintética, como representações minhas que foram ligadas a uma consciência e possibilitou a síntese. Lembrando o exemplo citado anteriormente, quando uno as três linhas do triângulo, é a unidade da consciência, como consequência é o que por si só as converte em conhecimento; a saber,

ao primeiro destes princípios estão submetidas todas as representações diversas da intuição, na medida em que nos são dadas; ao segundo, na medida em que têm de poder ser ligadas numa consciência; de outro modo, nada pode, com efeito, ser pensado ou conhecido, porque as representações dadas, não tendo em comum o ato de apercepção eu penso não estariam desse modo reunidas numa autoconsciência (KANT, 2001, B 137)

Percebe-se que há uma unidade da consciência do objeto que fora antes possibilitada pela unidade necessária da autoconsciência para o “*Eu penso*”, como aquela que concede unidade ao

Observações introdutórias sobre a natureza da autoconsciência em Kant

PINTO, A. K. F. S; VICENTE, J. J. N. B.

objeto conforme as categorias. A unidade da consciência é necessária, mas não é a mesma para entender representações como minhas.

Precisamente esta unidade transcendental da apercepção faz, de todos os fenômenos possíveis, que podem sempre encontrar-se reunidos numa experiência, um encadeamento de todas essas representações segundo leis. Com efeito, essa unidade da consciência seria impossível se o espírito, no conhecimento do diverso, não pudesse tomar consciência da identidade da função pela qual ela liga sinteticamente esse diverso num conhecimento. A consciência originária e necessária da identidade de si mesmo é, portanto, ao mesmo tempo, uma consciência de uma unidade, igualmente necessária, da síntese de todos os fenômenos segundo conceitos, isto é, segundo regras, que não só os tomam necessariamente reprodutíveis, mas determinam assim, também, um objeto à sua intuição, isto é, o conceito de qualquer coisa onde se encadeiam necessariamente. Com efeito, o espírito não poderia pensar a priori a sua própria identidade no diverso das suas representações se não tivesse diante dos olhos a identidade do seu ato, que submete a uma unidade transcendental toda a síntese da apreensão (que é empírica) e torna antes de mais o seu encadeamento possível segundo regras a priori (KANT, 2001, A 108).

A unidade da minha identidade é um modo que eu procedo sempre que me traz uma forma de conteúdo da minha identidade, que é sempre o mesmo estável. Essa é a identidade do ato, com regras sempre iguais, que devem ser *a priori*, sobre como eu sempre procedo. Traz consigo o elemento importante “*Eu penso*”, com o *a priori* na síntese que tenho um conjunto de regras necessárias usadas quando se pensa a priori. Assim falamos de objetividade, que valem necessariamente e que são enraizadas na autoconsciência da minha identidade. Eu enquanto sujeito pensante procedo com as regras ligadas a autoconsciência trazendo uma ponte para a objetividade, no sentido de regras que valem a priori, não somente contingentes e empíricas. É um conjunto de regras com os quais posso supor para qualquer autoconsciente, “*Eu penso*”. O argumento da autoconsciência que identifica a unidade sintética da consciência garante a validade objetiva, a saber, quando supomos então que essa unidade sintética do “*Eu penso*” está posta conforme as regras *a priori* e podemos então estar em posse da validade objetiva dos processos que envolvem a síntese das representações, pois não se estabelece tal unidade e identidade do sujeito a partir de quaisquer sínteses empíricas. Assim, Kant postula a validade objetiva, podemos aceitar que essa autoconsciência envolve uma unidade sintética que é objetiva, conforme regras necessárias:

A unidade transcendental da apercepção é aquela pela qual todo o diverso dado numa intuição é reunido num conceito do objeto. Diz-se, por isso, que é objetiva e tem de ser distinguida da unidade subjetiva da consciência, que é uma determinação do sentido interno, pela qual é dado empiricamente o diverso da intuição para ser assim ligado. Depende das circunstâncias ou da; condições empíricas, em que eu possa empiricamente tomar consciência do diverso como simultâneo ou como sucessivo; daí que a unidade empírica da consciência, por meio da associação de representações, diga respeito a um fenômeno e seja inteiramente contingente. Em contrapartida, a forma pura da intuição no tempo, simplesmente como intuição em geral, que contém um diverso dado, está

Observações introdutórias sobre a natureza da autoconsciência em Kant

PINTO, A. K. F. S; VICENTE, J. J. N. B.

submetido à unidade original da consciência, apenas através da relação necessária do diverso da intuição a um: eu penso; ou seja, pela síntese pura do entendimento, que serve a priori de fundamento à síntese empírica. Só essa unidade é objetivamente válida; a unidade empírica da apercepção, que aqui não consideramos e que, além disso, só é derivada da primeira, sob condições dadas in concreto (KANT, 2001, B 140).

Contudo, essa unidade torna possível o uso das categorias e, por sua vez, garante o escopo da próxima etapa do entendimento, isto é, a ligação dessa unidade no juízo. A atividade judicativa depende, portanto, da unidade objetiva do Eu. A condição pela qual se dá a formação dos juízos e a sua validade está conforme sua relação ao “*Eu penso*” e tem caráter universal em relação aos conteúdos empíricos. O “*Eu penso*” da apercepção transcendental não é o conhecimento de um ser que pensa, mas é uma consciência da forma na qual os pensamentos são pensados. “Pode-se dizer então que o “Eu ” da apercepção transcendental tem uma característica negativa no que diz”. (MARTINS, 1999, p.73). Temos aqui uma unidade que vale para todos conforme regras *a priori*.

Quando, porém, atento com mais rigor na relação existente entre os conhecimentos dados em cada juízo e a distingo, como pertencente ao entendimento, da relação segundo as leis da imaginação reprodutiva (que apenas possui validade subjetiva), encontro que um juízo mais não é do que a maneira de trazer à unidade objetiva da apercepção conhecimentos dados. A função que desempenha a cópula é nos juízos visa distinguir a unidade objetiva de representações dadas da unidade subjetiva. Com efeito, a cópula indica a relação dessas representações à apercepção originária e à sua unidade necessária, mesmo que o juízo seja empírico e, portanto, contingente, como, por exemplo, o seguinte: os corpos são pesados. Não quero com isto dizer que estas representações pertençam, na intuição empírica, necessariamente umas às outras, mas somente que pertencem umas às outras, na síntese das intuições, graças à unidade necessária da apercepção, isto é, segundo princípios da determinação objetiva de todas as representações, na medida em que daí possa resultar um conhecimento, princípios esses que são todos derivados do princípio da unidade transcendental da apercepção. (KANT, 2001 B 142).

Kant acredita que para enunciar juízos subjetivos é necessário ter também pelo menos a noção de um juízo objetivo, sem isso, não se dá ao entendimento. O juízo subjetivo pressupõe a noção de juízos objetivos. Os juízos objetivos envolvem a tábua das funções lógicas nos juízos, isto é, das categorias aplicados às intuições. É através do juízo, das categorias, que ligamos o múltiplo das intuições de forma objetiva, dando o caráter universal. O “Eu” na síntese transcendental do múltiplo das representações é consciente de si, que é um ser que pensa. O sujeito na sua atividade cognitiva antes mesmo de estabelecer-se enquanto sujeito empírico, já se estabelece enquanto sujeito transcendental dos pensamentos através da espontaneidade da faculdade do entendimento. Ainda há que se investigar qual é o núcleo da experiência de si mesmo em seu caráter transcendental, da qual sem ela não seria possível estabelecer a unidade que a autoconsciência pura confere ao sujeito, pois a condição de atribuir sentido aos pensamentos e constituir quaisquer experiências depende dessa autoconsciência pura que não se perde mesmo diante da multiplicidade dos fenômenos. Consciência de si e conhecimento de si diferem-se no entendimento kantiano.

Observações introdutórias sobre a natureza da autoconsciência em Kant

PINTO, A. K. F. S; VICENTE, J. J. N. B.

Entende por conhecimento de si algo como qualquer conhecimento, assim o autoconhecimento de si é igual aos demais exige intuição, exige um eu penso que se dá pela cooperação entre sentimento e fenômeno, conhecemos como nos vemos e não como a coisa é em si. Eu sou dado a mim através de uma intuição. Assim ocorre esse fenômeno de mim num sentido interno, mas o ponto crucial é que a autoconsciência ainda não é autoconhecimento de si, a intuição é somente sensível, apenas nos conhecemos como nos aparecemos a sensibilidade. A autoconsciência não significa conhecimento de nós mesmos no sentido de conhecimento, intuição, cognição, percepção que a pessoa venha a ter sobre os seus atos, percepções ou ideais, tampouco diz respeito a retorno a realidade interior, como talvez diria Agostinho, possuidora de um tipo privilegiado de retorno a si. Enfim, a autoconsciência é o que se tem consciência na percepção pura, é o eu estável e permanente que constitui o correlato de todas as nossas representações. O “*Eu penso*” quando é sobre mim mesmo é autoconsciência e possui muito pouco conteúdo. Na medida em que ela envolve a consciência de si como sujeito determinante e unificador em todo conhecimento de objetos, há certo conteúdo descritivo, no entanto, esse conteúdo caracteriza a nós apenas como sujeitos e não como objetos do conhecimento. Talvez por isso Kant (2001, B 108) diz que a representação “Eu” é a “mais pobre de todas as representações”. Sei apenas que sou sem a menor ideia do que eu sou. Na consciência eu apenas penso desprovido de alguma noção do que eu seja de fato. Este é o campo do autoconhecimento, sem noção alguma de mim. Desse modo, há que se conjecturar se a consciência transcendental seria então totalmente vazia. Kant (2001, A 117) em nota de rodapé pondera essa posição da seguinte forma:

Todas as representações têm uma relação necessária a uma consciência empírica possível; porque, se assim não fosse, seria completamente impossível ter consciência delas; isto seria o mesmo que dizer que não existiriam. Toda a consciência empírica tem, porém, uma relação necessária a uma consciência transcendental (que precede toda a experiência particular), a saber, a consciência de mim próprio como a percepção originária.

O Eu, como aquele que é, que é determinante e que possui a espontaneidade que estrutura a experiência de um modo de ser no mundo, que traz um conteúdo descritivo, um eu penso como uma estrutura que determina e não é determinável num tempo e espaço. O ato de determinar minha existência é aquilo que minha existência determina que pode ser conhecida empiricamente como fenômeno. Existo como uma consciência de capacidade de síntese, tenho consciência de mim como inteligência de capacidade de determinar, então tenho noção do que eu sou, mas é uma noção vazia, não determinada por uma intuição. Quando referimos ao tempo estamos no campo do fenomênico, a temporalidade já é determinação. Isso sendo fenomenalidade, e o eu do “*Eu penso*” não garante uma existência temporal. Supor a existência temporal já é um acréscimo feito pela nossa sensibilidade, cuja forma é temporal. E existindo outras inteligências talvez ela não apareça de formas bem como um “outro modo de intuição, ao menos como possível” (KANT, 2001, B 155), isto é, outros seres autoconscientes podem possuir outro tipo de sensibilidade cuja forma não é o tempo. No argumento da refutação ao idealismo Kant (2001, B 277-278) afirma:

Só podermos perceber toda a determinação de tempo pela mudança nas relações externas (o movimento) com referência ao que é permanente no espaço (por exemplo o movimento do sol, relativamente aos objetos da terra), nem mesmo

Observações introdutórias sobre a natureza da autoconsciência em Kant

PINTO, A. K. F. S; VICENTE, J. J. N. B.

disponho de algo permanente, sobre que pudéssemos assentar, como intuição, um conceito de substância, a não ser a matéria, e esta mesma permanência não é extraída a experiência externa, mas é suposta a priori pela existência das coisas exteriores, como condição necessária de toda a determinação do tempo, e, portanto, também como determinação do sentido interno no tocante à nossa própria existência. A consciência de mim próprio na representação eu não é uma intuição, mas uma representação simplesmente intelectual da espontaneidade de um sujeito pensante.

Autoconhecimento não é pura atividade, mas envolve uma receptividade através de fenômenos e intuições. Para esclarecer o paradoxo, não nos apresentamos a consciência não como nós somos, autoconhecimento envolve ser passivo diante de si mesmo. A percepção não traz consigo sentido eterno, é pobre de conteúdo e, portanto, não é possível conhecer além do fenômeno. Como eu posso fazer para me conhecer? Como posso traçar uma linha no tempo para me conhecer? Como posso aparecer como um fenômeno no tempo para mim? Temporalidade é uma característica minha enquanto fenômeno, assim como eu posso ver minha atividade no meu eu como fenômeno? Então a diferença entre apercepção e sentido interno, sou um sujeito com capacidade para sintetizar representações, por outro lado, não consigo acessar a síntese transcendental que condiciona meu “Eu”, pois fazemos tudo no tempo e nos tornamos fenômenos para nós mesmos e só conhecemos a partir dessa condição espaço temporal. Agora estamos mais preparados para compreender melhor o sentido do “Eu penso”, fundamental para a definição autoconsciência transcendental. Kant reflete sobre a natureza da consciência eu penso e como ela se apresenta, aqui aparece a tese de que a consciência da identidade que está envolvida na autoconsciência eu penso, isso implica que ela só é possível na medida que há uma unidade sintética das abstrações que são atribuídas a mim e chamadas de minhas, cada um possui consciência de sua própria identidade que atribui a si mesmo e Kant investiga como isso é possível. A consciência da própria identidade exige uma, essa identidade é tributária do “Eu penso”, não pode estar desvinculada dele, a consciência precisa ser o mesmo sujeito na passagem de uma constatação, da passagem de uma representação a outra, mantendo sua identidade:

Ao contrário, tenho consciência de mim próprio na síntese transcendental do diverso das representações em geral, portanto na unidade sintética originária da apercepção, não como apareço a mim próprio, nem como sou em mim próprio, mas tenho apenas consciência que sou. Esta representação é um pensamento e não uma intuição (KANT, 2001, B 157).

Assim há um relacionar das representações e daí a síntese para a consciência da própria identidade. Mas o argumento ainda não deixa claro qual tipo de relação é necessária para a consciência da própria identidade.

Venham as nossas representações de onde vierem, sejam produzidas pela influência de coisas externas ou provenientes de causas internas, possam formar-se a priori ou empiricamente, como fenômenos, pertencem contudo, como modificações do espírito, ao sentido interno e, como tais, todos os nossos

Observações introdutórias sobre a natureza da autoconsciência em Kant

PINTO, A. K. F. S; VICENTE, J. J. N. B.

conhecimentos estão, em última análise, submetidos à condição formal do sentido interno, a saber, o primeiro destes princípios estão submetidas todas as representações diversas da intuição, na medida em que nos são dadas; ao segundo, na medida em que têm de poder ser I ligadas numa consciência; de outro modo, nada pode, com efeito, ser pensado ou conhecido, porque as representações dadas, não tendo em comum o acto de apercepção eu penso não estariam desse modo reunidas numa autoconsciência (KANT, 2001, A 99).

Nessa passagem central para o argumento da legitimidade do uso das categorias assentado em sua validade objetiva, Kant mostra o conceito de objeto e a síntese necessária de conceber objetos em geral. Constata que há uma síntese necessária para representar objetos, que exige unidade da consciência, a síntese tem que estar de acordo com a síntese que a autoconsciência exige. A partir disso podemos estabelecer a consciência da identidade do sujeito *a priori*, uma vez que tal identidade não ocorre empiricamente. A unidade é estabelecida com regras *a priori* e são as mesmas para todos os sujeitos cognoscentes. Com base neste argumento Kant diz que a unidade sintética da apercepção tem validade objetiva, isto é, objetividade é constituída por regras necessárias *a priori*. As categorias estão no horizonte do argumento, mas aqui nos interessa a concepção da autoconsciência que Kant traz neste argumento, o “Eu penso”, não possui um conteúdo particularizante, este eu não é o portador de uma perspectiva particular que cada qual tem, mas aquele “Eu” que pensa a ordem objetiva das coisas. Cada um além de pensar o mundo objetivo insere também a si mesmo dentro deste mundo e atribui a si mesmo uma perspectiva particular sobre as coisas, mas o foco está na autoconsciência como instância que pensa a ordem objetiva das coisas que originam juízos objetivos. Sem isso eu não posso inserir a mim mesmo no mundo. Cada um pensa a si mesmo como produtor de juízos objetivamente válidos, se nesses pensamentos de si mesmo não há uma intuição de si mesmo, isto é, uma condição de conhecimento, mas ainda não é conhecimento, para Kant sem intuição não há conhecimento. O conteúdo da consciência é totalmente vazio e ainda não estabelece quaisquer conteúdos para conceber qualquer unidade, assim a intuição é essencial para pensar a si mesmo no tempo, isso já é conhecimento de si, assim entramos no campo do fenomênico. Carecemos assim de uma faculdade de pensar e de ligar que envolve as formas da fenomenalidade. Dito de outro modo, Kant utiliza os termos determinantes, determinável para esclarecer o tipo de conteúdo da consciência “Eu penso”, eu como autor dos pensamentos dos juízos, isto é, sou uma consciência de mim como sujeito de todo conhecimento e não como objeto dado para ser conhecido, não como consciência de mim como objeto determinável no tempo. Contudo, o autoconhecimento não é diferente de outros conhecimentos, o conhecimento de si é como fenômeno, conhecemos a nós mesmos como fenômenos, envolve sensibilidade, uma afecção dada no sentido interno fica afetado por mim mesmo. O autoconhecimento não é privilegiado em detrimento dos outros conhecimentos.

O uso das categorias no uso da dialética transcendental é algo negativo, ele quer destruir o sentido da metafísica tradicional do conhecimento do cosmo. No diagnóstico dado por Kant, os argumentos da metafísica têm sua origem no que ele chama de aparência ou ilusão transcendental, onde as proposições podem revelar verdades necessárias sobre objetos transcendentais que na verdade tem origem em princípios subjetivos do nosso pensamento. Então trata-se de um conhecimento aparente que estão enraizados em nossa forma de pensar, esse conhecimento é ilusório porque é gerado pela nossa própria faculdade de pensar a isso ele chama de ilusão transcendental. Isto é, não é uma ilusão criada deliberadamente para enganar outros, mas gerada pela nossa própria razão e ela não pode deixar de existir mesmo quando ela é descoberta que se trata de uma ilusão. Assim existem ilusões enraizadas em nossa própria racionalidade, agora a

questão é como buscar as verdades necessárias sobre a alma. O conceito de alma para Kant é um “Eu” como objeto do sentido interno, a alma sou eu enquanto objeto dado a nós enquanto também objeto, não somente como “*Eu penso*”. Também somos objetos para nós. Assim, a respeito da alma o problema é a forma que a tradição a definiu, a saber, como objeto com verdades necessárias sobre nosso estado ontológico. Esses tipos de verdades somente podem ser estabelecidos a partir de princípios *a priori*, sem base empírica, mas fundamentando o aspecto empírico do ser, o máximo que podemos avançar na investigação metafísica acerca da alma é através do “*Eu penso*”. Essa é a tentativa de Kant para estabelecer verdades necessárias acerca do estatuto epistêmico do “*Eu penso*” a partir da autoconsciência pura. A única base da doutrina racional da alma faz uma metafísica da alma como autoconsciência pura, fundada no “*Eu penso*”. E, para Kant, autoconsciência não é um conhecimento de si é uma consciência de si que possibilita conhecimento, mas não se trata de um primeiro conhecimento de si.

Kant analisa os paralogismos da doutrina racional que subjaz esses termos em relação a substancialidade da alma. A proposição da doutrina racional tem a ver com consciência da própria identidade de mim como objeto, na minha autoconsciência. Eu sou simples, e a partir da consciência “*Eu penso*” o que aparece de mim como objeto, em que consiste a ilusão. Kant investiga na ilusão transcendental os modos da autoconsciência no sentido dos aspectos do “*Eu penso*” que originam os axiomas da doutrina racional. O fundamento do ser pensante é, enfim, a autoconsciência, a representação “*Eu penso*” funciona como sujeito lógico, Kant explica a evidência da autoconsciência em todos os juízos o “Eu” é sempre o mesmo, no sentido lógico do sujeito. Eu só posso pensar a mim mesmo como sujeito lógico. A consciência é uma consciência em si como sujeito. Kant objetiva ter a consciência do “*Eu penso*” como sujeito no qual não se pode submeter ao crivo categorial devido a sua constituição ser basicamente assentada no entendimento puro, isto é, não pode formar um objeto de conhecimento. O resultado do argumento de Kant corresponde a noção de que o “*Eu penso*” na *dedução transcendental*, a consciência de si daquilo que não é sujeito, que não é conhecimento, mas que possibilita. A caracterização do “*Eu penso*”, seja na *dedução transcendental* ou nos *paralogismos*, são ambas abordagens que Kant mantém o mesmo fundamento transcendental, a saber, o “*Eu penso*” como condição para o conhecimento e consciência de si como sujeito, princípio unificador da consciência e que não é conhecimento de si. Na dedução transcendental ele refere-se ao “*Eu penso*” nesse sentido para mostrar o que significa essa autoconsciência para a estrutura da consciência, um princípio unificador da consciência e fonte das regras categoriais. Nos paralogismos Kant não quer mais legitimar ou fundamentar o entendimento puro, seu objetivo é aparar os excessos da metafísica dogmática que estabeleceu a alma fonte de um conhecimento metafísico. E assim aspectos diferentes ficam em foco, mas ambos se complementam.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins fontes, 2012.

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Observações introdutórias sobre a natureza da autoconsciência em Kant

PINTO, A. K. F. S; VICENTE, J. J. N. B.

HORSTMANN, Rolf-Peter. “A função da dedução metafísica na *Crítica da razão pura* de Kant”. Trad. Joel Thiago Klein. In: KLEIN, Joel Thiago (Org.). **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**. Florianópolis: NEFIPO, 2012.

HUME, David. **Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. Trad. Débora Danowski. São Paulo: Editora UNESR, 2009.

KANT, Immanuel, **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian 2001.

KANT, I., **Lógica**, trad. G. A. de Almeida, Tempo brasileiro, 2003.

KLOTZ, Christian, J.G. Fichte. In: PECORARO, Rossano (Org.), **Clássicos da filosofia, vol. II: De Kant a Popper**. Petrópolis: Vozes, 2008,

KLEIN, Joel Thiago. A história da razão pura: uma história filosofante da filosofia. In: KLEIN, Joel Thiago (Org.). **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**. Florianópolis: NEFIPO, 2012.

MARTINS, Clelia Aparecida. Autoconsciência pura, identidade e existência em Kant. **Trans/Form/Ação**, 21/22, 1999.

REGO, Pedro Costa. “A dedução transcendental b: objetivo e método”. In: KLEIN, Joel Thiago (Org.). **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**. Florianópolis: NEFIPO, 2012.

O CONCEITO DE TOLERÂNCIA EM MEIO AO RELATIVISMO MORAL: UM ENSAIO CONTRA A ABSOLUTIZAÇÃO DAS NORMAS

[THE CONCEPT OF TOLERANCE AMIDST MORAL RELATIVISM: AN ESSAY AGAINST THE ABSOLUTIZATION OF NORMS]

Emerson Araújo de Medeiros
emerson.caico@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5121-4074>

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (Campus Teresina). Mestrado Profissional na Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Mestre em Teologia Moral pela Pontifícia Università Gregoriana (Roma-Itália). Especialização em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Licenciatura em Filosofia pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Cajazeiras (PB), Teologia pelo Pontifício Ateneo Regina Apostolorum (Roma-Itália). Bacharel em Filosofia pelo Faculdade de Filosofia João Paulo II (Rio de Janeiro).

DOI: [10.25244/tf.v16i2.6200](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.6200)

Recebido em: 28 de maio de 2024. Aprovado em: 5 de julho de 2024

Caicó, ano 16, n. 2, 2023, p. 313-326
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v16i2.6200](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.6200)
Dossiê Gadamer - Fluxo Contínuo



Resumo: A pesquisa tem por objetivo discutir o conceito de tolerância em meio a concepção ética sobre relativismo moral face a compreensão das normas e o alcance da tentativa da sua absolutização. O problema é compreendermos a relação entre relativismo moral e absolutização das normas a partir do conceito de tolerância, haja vista o entremeio das perspectivas culturais. A hipótese que se levanta é aquela de que o relativismo dificulta a possibilidade de diálogo entre os interlocutores, vindo a evidenciar, assim, o conceito de indiferença. Concluimos ressaltando a necessidade de uma hermenêutica da alteridade.

Palavras-chave: Tolerância. Relativismo. Normas. Hermenêutica.

Abstract: This research aims at discussing the concept of tolerance entangled in the ethical conception of moral relativism considering the understanding of norms and the scope of the attempt to absolutize them. The problem is to understand the relationship between moral relativism and the absolutization of norms based on the concept of tolerance, given the interplay of cultural perspectives. The hypothesis that arises here is that relativism hinders the possibility of dialogue between interlocutors, thus evidencing the concept of indifference. We conclude by emphasizing the need for a hermeneutics of otherness.

Keywords: Tolerance. Relativism. Norms. Hermeneutics.

Na teoria do Relativismo Moral, enquanto Teoria Moral Normativa, o que determina que um ato seja bom ou mau, certo ou errado, é o código moral básico de cada cultura. Não obstante, percebemos dois tipos fundamentais de relativismo moral, o restrito e o irrestrito. Para este trabalho levantamos a hipótese que o relativismo – irrestrito e restrito – dificulta a possibilidade de diálogo, e instala o terreno da indiferença. Esse elemento é importante e serve de base para a aplicabilidade de ambas teorias, mesmo que diferindo no modo. Por isso, nosso objetivo nas linhas que se seguem é problematizar precisamente o papel teórico do conceito de tolerância no âmbito do relativismo, inclusive enfrentando o problema daí decorrente, isto é, o fato da permissão de práticas específicas, como poderemos aprofundar nesse ensaio a partir de dois exemplos específicos: a) a questão da Mutilação Genital Feminina (MGF) e b) o racismo nazista.

I

A primeira questão que se nos impõe é: o que é cultura? Bajrami e Demiri (2019, p. 222-223) apresentam-nos uma noção interessante para que possamos nos guiar e que acaba corroborando com o que aqui iremos discorrer. Afirmam os autores que cultura é um modo ou estilo de vida que se pauta em certas regras que são parte de uma constituição factual criada pelas crenças das pessoas. O desenvolvimento do pensamento moral é resultado de sua interação com outros indivíduos e com instituições sociais. Daí que culturas diferentes pautaram modos diferentes acerca do comportamento das pessoas¹. Mas, dessa noção questionamos: O que justifica ou faz de uma cultura ser tida como verdadeira? O que justifica ou faz de um determinado código moral ser tido como verdadeiro? Quais critérios são usados para impor a uma comunidade de cultura qualquer que ela não é verdadeira, ou que não deve viver conforme suas crenças e seus acordos éticos estabelecidos em seu código moral? É do entremeio dessas questões que surge o relativismo moral. Uma possível raiz ou base epistemológica para aprofundar essas perguntas nos é apresentada por David Wong (2004) que parte de dois argumentos usados para justificar o relativismo moral. O primeiro argumento vem da tese de Protágoras presente no texto de Platão, onde este faz o esforço para refutá-la, diz ele que o costume humano determina o belo e o feio, o justo e o injusto, por conseguinte a este argumento, o que é válido é determinado pelo coletivo². Assim, nessa perspectiva preliminar, como base epistemológica, presente no texto platônico, cabe a cada comunidade de

¹ Bajrami e Demiri, 2019, p. 222-223: culture is nothing but lifestyle according to certain rules which are part of a factual constitution created by people's own beliefs. People develop moral thinking as a result of their interaction with other individuals and social institutions. Different cultures have different ideas on how one should morally behave. So there are different rules, or ideas on morality that differ from one culture to another.

² *Teeteto*, 172 a-b: “Portanto, também no que respeita às coisas da cidade, belas e feias, justas e injustas, piedosas e ímpias, quantas forem as normas em que cada cidade acredite e estabeleça para si, também estas são, na verdade, para cada uma, e nelas ninguém é mais sábio, nem um indivíduo em relação a outro, nem uma cidade perante outra; por outro lado, no estabelecimento daquilo que convém ou não convém, de novo deveremos conceder, tanto aqui como em alguma outra parte, que um conselheiro difere de outro e que a opinião de uma cidade difere de outra, no que diz respeito à verdade. E Protágoras não se atreveria a dizer que o que uma cidade estabelece, considerando que lhe é útil, também lhe aproveitará mais que tudo. Mas, quando me refiro aos casos de justiça e de injustiça, de piedade ou de impiedade, estão dispostos a manter firmemente que nenhuma destas coisas é por natureza possuidora de uma realidade própria, tornando-se então verdade o que parece à comunidade, sempre que lhe pareça e enquanto que lhe parecer. Quantos não subscrevem completamente o argumento de Protágoras, é mais ou menos assim que conduzem a questão da sabedoria”.

cultura estabelecer e dar validade ao seu código ético-moral. Porém, há um problema presente aqui neste argumento. Será que o costume determina de fato o que é justo ou injusto ou somente influencia? Dado que costume é algo que pode mudar com o tempo, não se pode afirmar peremptoriamente que o costume venha a definir o que é certo. É possível que ele apenas contribua para a definição. Ainda nesse sentido, Timmons (2013) aponta a sua preocupação epistemológica com a versão do relativismo moral que tanto a correção quanto a falsificação das ações dependem, exclusivamente, do código moral da cultura à qual pertencemos³. O cerne desse problema é quando duas culturas diferentes se chocam, e uma se sobrepõem a outra ou infere a partir de seus princípios (códigos morais) pré-juízos sobre a outra.

O segundo argumento de Wong (2004), fundamentado em Michel de Montaigne, traz a tese de que as crenças éticas de qualquer sociedade lhe são necessárias para a própria funcionalidade, o que infere a não necessidade em relação à outra, isto é, o que é necessário para uma, não o é para outra; tange à funcionalidade. O problema aqui é que não se justifica as crenças somente por causa de sua necessidade. Dizer que crenças racistas são necessárias para uma sociedade capitalista funcionar não as justificam. BAJRAMI e DEMIRI (2019, p. 222, tradução nossa) nos lembram que:

O mundo como um todo é um mosaico de cores onde cada um de nós tem o direito de pintar o que quiser. E quando falamos do direito de ser quem queremos, de fazer o que quisermos, de acreditar no que queremos, sem dúvida temos que ter em mente que tudo o que queremos e fazemos é uma liberdade pessoal que dura até o momento em que fisicamente e moralmente viola a liberdade do outro. A partir disso, percebemos que o mosaico universal de que falamos nada mais é do que um complexo de mosaicos pessoais que podem coexistir. Assim é o mundo em si, um complexo de sociedades, sociedades são complexas de indivíduos e indivíduos são complexos de crenças. Acreditar é um processo que surge como resultado de diferentes crenças que você enfrenta ao confrontar outras pessoas que fazem parte de sua cultura⁴.

Questionemos se o código moral de uma cultura precisa ser respeitado e reconhecido como legítimo para que assim não se tenham conflitos interculturais. Se assim não o for, a inferência sobre uma determinada cultura poderá incorrer numa sobreposição de culturas? Esse é o problema que permeia e que faz surgir a teoria do relativismo moral. Wong (2004) apresenta três tipos de respostas ou três tipos de relativismos que podem emergir desse problema. A primeira resposta é o *relativismo metaético*, onde cada código moral tenta dar sua resposta aos respectivos conflitos de sua

³ Timmons, 2013, p. “we shall be mainly concerned with the version according to which the rightness or wrongness of actions ultimately depends on the moral code of the culture to which one belongs. According to this view, then, the moral code of one’s culture is the touchstone of moral truth and falsity when it comes to questions of right and wrong. And this implies that if two cultures differ in their moral codes, actions that are right for members of one of the two cultures may be wrong for members of the other”.

⁴ BAJRAMI e DEMIRI, 2019, p. 222: “The world as a whole is a mosaic of colors where each one of us has the right to paint what we want. And when we talk about the right to be the one we want, to do what we want, to believe what we want, undoubtedly have to bear in mind that everything we want and do is personal freedom that lasts until the moment that it physically and morally violates the other’s freedom. From this we realize that the universal mosaic we talk about is nothing more than a complex of personal mosaics that can coexist with each other. So is the world itself, a complex of societies, societies are complex of individuals and individuals are complex of beliefs. Believing is a process that comes as a result of different beliefs you face when confronting others who are part of your culture”.

cultura; dada a diversidade de cultura, este aponta “a negação de que exista um único código moral com validade universal” (WONG, 2004, p. 593). A segunda é o *moral normativo* que trata muito mais do agir de um povo diante daqueles (daquela cultura) que aceitam valores diversos aos seus. A terceira é uma contradição às duas anteriores, pois trata do *universalismo* que afirma existir apenas uma verdade sobre qualquer conflito intercultural, o que por conseguinte leva à conclusão de que um código moral é que deve estar certo.

O que percebemos é que é inegável que o relativismo moral nasce dos variados modos de vida ou dos muitos costumes existentes no mundo; afirma o antropólogo Sumner (1959, p. 58 *Apud* TIMMONS, 2013, p.44, tradução nossa): “A razão é porque os padrões do bem e do direito estão nos costumes”⁵. Estamos falando de relações intersubjetivas, assim é próprio que nasçam modos de viver diferentes para cada agrupamento de pessoas, crenças próprias de cada grupo. Daí que fosse esse argumento que justificasse o relativismo moral. Porém, o que fundamenta os costumes? São as crenças do povo que é detentor de tal ou tais costumes, e o que fundamenta as crenças desse povo é a cosmovisão que o mesmo tem. Assim, não há *per se* uma justificação para que o seu código moral seja validado. Podemos questionar essa cosmovisão em certo modo a partir dos graus do saber. Digamos que alguma comunidade creia que a terra é plana; a ciência produzida em outra comunidade fez experiência e detectou que a terra não é plana e por conseguinte tem o seu formato esférico. Aquela tese deve ser respeitada e tida como válida, porque está pautada na crença regional? Enfim, isso é para mostrar que a crença somente não valida diretamente um código moral como verdadeiro.

Por conseguinte, o princípio da tolerância, no aspecto de aceitar os diferentes modos de vida que possam coexistir igualmente precisa do lastro do conflito para que possa se afirmar. Isso porque se a universalização das normas morais pode ser danosa para o convívio entre culturas, o princípio da tolerância pode ser usado como uma tentativa também de imposição universal de uma certa segregação cultural, ou até mesmo indiferença. Ou seja, a tolerância pode ser tomada como um instrumento de imposição hegemônica frente a culturas que não tenha tanto domínio. É possível que não se tenha a intensão, porém a ação de impor um princípio a todas as culturas, inclusive as que não o tem, é um ato violador universalista. Deste modo, surge um segundo problema que é se o próprio princípio, sendo usado como imposição hegemônica dificulta o diálogo possível entre tradições diferentes e contraditórias. O porquê desse problema está no que significa tolerância no contexto do relativismo. Ora, é preciso ter em mente que o relativismo moral não é somente uma teoria ou doutrina filosófica, como bem destaca Wong (2004, p. 599, tradução nossa), é “uma atitude adotada perante situações moralmente perturbadoras”.

II

O conceito de tolerância esteve presente, em sua formulação inicial, na epistemologia sobre a dimensão religiosa da vida humana. Porém, no processo evolutivo do pensamento, ganhou corpo e passou a ocupar outras dimensões, como a política, a moral, a linguística e etc. Lembremos que acima afirmamos que no relativismo o certo e o errado é uma questão do código moral de uma

⁵ SUMNER, 1959, p. 58 *Apud* TIMMONS, 2013, p.44: “folkways of central importance accepted without question and embodying the fundamental moral views of a group”.

determinada cultura. Assim, alguns antropólogos, como Benedict (1934), imprimem no modo de ser do relativismo o comprometimento com um princípio de tolerância, que culmina na assertiva de que “[...] é moralmente errado que qualquer cultura interfira nas práticas morais da outra”⁶. Assim, se uma cultura tem por normal o assassinato de pessoas LGBTQI+, outras culturas podem ter repugnância a tal ação, mas no relativismo não encontraremos base de intervenção, porque a validação ou não validação de uma norma (lei) ou ação está no código moral daquela cultura. O que há de fato no relativismo é uma ditadura da indiferença.

O relativismo, portanto, impõe-se às culturas como uma ditadura da indiferença. Aqui entenda-se esse conceito como a apatia diante da realidade alheia ou a não afetação das práticas cometidas por outra cultura. Quando pensamos num relativismo mais irrestrito como Timmons (2013) nos apresenta, percebemos que se esvai qualquer possibilidade de diálogo, as culturas se isolam e vivem ciclos de repetição de práticas que foram forjadas por outra geração.

Larissa Porto (2019, p. 10) em sua pesquisa doutoral traz um elemento interessante sobre o conceito de tolerância, diz: “Uma pessoa que seja relativista, indiferente, ou que aceite a diversidade como algo natural e positivo, não pode ser tolerante, pois, nesses casos, a diferença da ação do outro não lhe causa aversão”. Ora, se para existir a tolerância é preciso que haja um certo conflito afirmativo da diferença, no relativismo cada cultura que se resolva consigo mesma promove a indiferença ao invés de debater/dialogar o conflito com outra cultura, a partir de sua experiência. O que o relativismo nos apresenta é, pois, a indiferença à alteridade. Assim, no prisma do relativismo há um solipsismo na constituição das culturas. Portanto, no relativismo irrestrito é impensada aplicação do conceito de tolerância, devido caber a cada uma a decisão de ser ou não tolerante, ou seja, para que uma cultura seja tolerante deve esta mesma cultura radicar em seu código moral tal princípio. Mas se cabe a cada uma resolver-se com isso, não há uma perspectivação dialógica entre as culturas. O que torna inexecutável tal princípio.

Mesmo no relativismo restrito, defendido por Wong (2008 *apud* TIMMONS, 2013), é preciso problematizar como se comportaria o princípio de tolerância. Ora, mesmo que o autor eleja ou enumere algumas condições de satisfação – como as das necessidades físicas, dos bens de intimidade, sociabilidade e status social e a possibilidade de desopilar – que devem ser tidas como restrições independentes da cultura e seu código moral, ainda assim, é complexa a aplicação do princípio. Ora, o ser humano é uma complexidade em evolução em suas mais amplas dimensões, eleger alguns princípios é deixar outros de lado. Assim, dada a salvaguarda dessas dimensões que Wong trata, as demais coisas estariam destinadas apenas ao código moral da cultura como critério de validação? Ainda que sua intenção seja boa, o autor deixa de ter uma visão holística para o ser humano.

Vejamos, por exemplo, o caso do machismo que ocorre sutilmente sem que cause os danos preditos por Wong (2013) às mulheres; afeta o conjunto vital da mulher, como no caso da diferença salarial para quem ocupa o mesmo cargo. É certo ou moralmente válido que uma mulher que ocupe o mesmo cargo que um homem ganhe menos que ele apenas pelo fato de ser mulher? Ou ainda, a questão tão complexa do aborto que, em muitos locais, as leis – criadas por homens – retira das mulheres o direito de escolha sobre o seu próprio corpo. Então, a tolerância perante essas questões fica em juízo suspenso, ficam entregues aos códigos morais? Enfim, também nesse caso tal aplicação do princípio pode ser um empecilho para os avanços necessários no que tange a garantia de dignidade plena do ser. Todavia, aqui nosso foco é trazer à tona a tensão entre a tolerância e o relativismo em sua extensão mais radical, o irrestrito.

⁶ Benedict, 1934, 278 *apud* Timmons, 2013, 65: “It is morally wrong for any culture to interfere with moral practices of another culture”.

III

Vamos trazer agora dois casos gerais, a saber: mutilação genital feminina (MGF) e o racismo nazista.

A mutilação ocorre em diversos lugares do mundo, mas tem concentração maior na África e Oriente Médio, onde em 30 países se constata tal prática. A MGF é o corte dos grandes lábios, bem como do clitóris. A questão basilar aqui é: o que fundamenta tal prática? Como vimos, a pedra angular é sempre o código moral de uma cultura. Em tese este código moral é fruto do conjunto de crenças locais. Agora, como essas crenças vão se formando? Para entendermos os critérios de validade do conjunto das crenças é preciso perguntarmos também a quem serve essas crenças? Como foram forjadas? Que grupo social conduziu essa formação? Notadamente por muitos lugares do mundo a história foi escrita por grupos masculinos e elitistas que eram detentores do poder. Nesse caso em específico, vemos uma divisão entre as leis que foram criadas por homens (dominadores) sendo aplicadas às mulheres (submissas). Esse tipo de discurso vem como se fosse natural e é transmitido com requintes de tradição e necessidade, como podemos observar na fala de Omnia Ibrahim, blogueira e cineasta do Egito, que na entrevista cedida à BBC⁷ afirmou: “Fui submetida à mutilação quando tinha 11 anos. Minha avó me disse que era uma exigência para todas as meninas, que nos tornaria puras. [...] que um corpo significa sexo e que sexo é pecado. Na minha opinião, meu corpo se tornou uma maldição”. A normalidade à qual a fala da avó se destina vem de qual base constituinte de seu código moral? Outras culturas que tenham medicina e estudos mais avançados que já perceberam os problemas de saúde que se acarretam a essas mulheres devem respeitar e tolerar essa situação? Há um certo tipo de imposição discursiva acerca da divinização do corpo, em que coloca a ação sexual como condição de maldição apenas para as mulheres. Mas por que isso se dá apenas com o corpo feminino? Na MGF há uma privação do prazer, do desejo, do gozo sexual feminino, bem como uma certa privação política e porque não dizer ontológica, como se as mulheres fossem aos homens inferiores. É preciso afirmar aqui que a MGF é uma triste expressão de uma estrutura de opressão às mulheres que vem se estendendo por séculos; é só mais uma faceta da arquitetônica hierárquica à qual os corpos estão submetidos ou dominados.

No segundo exemplo, queremos nos referir ao racismo. Aqui iremos problematizar o racismo nazista, ocorrido na Alemanha em que toma o povo judeu como vítima. Esse é um modelo de necropolítica, uma política em que o próprio Estado marca corpos (alguns corpos!) para a morte, ou seja, o Estado decide quem deve viver e quem pode morrer. Almeida (2019, p. 54) afirma que precisamos pensar o racismo do prisma da institucionalidade e do poder.

Vamos ao caso. Primeiro, aqui tomaremos a definição de racismo feita Almeida (2019, p. 22-23, grifo do autor), que categoriza-o como:

[...] uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam. [...] A *discriminação racial*, por sua vez, é a atribuição de tratamento diferenciado a membros de grupos racialmente identificados.

⁷ Cf. ONTIVEROS, Eva. *Mutilação genital feminina: o que é e por que ocorre a prática que afeta ao menos 200 milhões de mulheres*. < <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-47136842>>.

Qual a tese que está por trás da justificação do nazismo? A da raça pura (ariana). Bernardo (2007), antropóloga brasileira, lendo a história a partir do judeu alemão, também antropólogo criador do culturalismo, Franz Boas, percebe que o racismo nazista surge como uma transposição - mal feita - da teoria da evolução darwiniana com poucos ajustes. Esse desvio da teoria evolucionista acaba por chegar ao ponto de se estatizar, e tornar-se política de Estado e ação de poder na Alemanha. Não à toa que esse foi um *start* para a segunda guerra mundial. Aqui é preciso lembrar o tema da banalidade do mal tratado por Hannah Arendt. A vida dos Judeus foi banalizada. O povo alemão deixou-se alimentar pelo ódio e relativizou internamente a vida de todo um grupo social. É explícita a problematização que está por trás dessa questão. Ali, na Alemanha do *Führer* estava institucionalizado, a partir das leis, bem como estruturado na economia o racismo ao povo Judeu. Nesse contexto, a vida desse grupo social foi relativizada, isto é, não mais importava ao Estado nem à sociedade civil o que se fazia com a vida daquele povo. Não havia mais empatia, porque se tinha que seguir os atos do Estado. Isso se percebe no julgamento de Eichmann, quando acusado pelos seus atos, o mesmo responde ser inocente no sentido da acusação. O que Arendt (1999, p. 32) comenta:

Em que sentido então ele se considerava culpado? Na longa inquirição do acusado, segundo ele ‘a mais longa que se conhece’, nem a defesa, nem a acusação, nem nenhum dos três juízes se deu ao trabalho de fazer essa pergunta óbvia. Seu advogado, Robert Servatius, de Colônia, apontado por Eichmann e pago pelo governo de Israel (seguindo um precedente estabelecido nos julgamentos de Nuremberg, em que os advogados de defesa eram pagos pelo Tribunal dos poderes vitoriosos), respondeu à pergunta numa entrevista à imprensa: ‘Eichmann se considerava culpado perante Deus, não perante a lei’, mas essa resposta nunca foi confirmada pelo próprio acusado. A defesa teria aparentemente preferido que ele se declarasse inocente com base no fato de que, para o sistema legal nazista então existente, não fizera nada errado; de que aquelas acusações não constituíam crimes, mas ‘Atos do Estado’, sobre os quais nenhum outro Estado tinha jurisdição (*Par in parem imperium non habet*), de que era seu dever obedecer e de que, nas palavras de Servatius, cometera atos pelos quais ‘somos condecorados se vencemos e condenados à prisão se perdemos’. (Goebbels declara o seguinte, em 1943: ‘Ficaremos na história como os maiores estadistas de todos os tempos ou como seus maiores criminosos’).

O que percebemos acima é a ausência de culpa ou remorso por parte de um líder dos alemães de seu tempo. Arendt (1999, p. 152) chega a afirmar em outro momento que Eichmann “perdeu a necessidade de sentir fosse o que fosse”. O movimento legal, ou seja, o sentimento de estar conforme a lei retirava a capacidade de simpatia perante a alteridade porque não se via alteridade. Há ali um rebaixamento ontológico existencial de um grupo social com sua cultura e modo de ser-no-mundo. Foram tornados sub-seres, ou até não seres, por isso que se tinha a liberdade de explorá-los até a morte e eliminá-los a tiros de ‘brincadeira’. Nesse contexto é perceptível como a raça torna-se um instrumento político fortíssimo. Assim, não dá para dissociar raça de política e poder. O subjugo do povo Judeu é o subjugo de uma raça. O genocídio nazista é a política racial que parte da eliminação da alteridade contrária ao Eu-europeizado. Daí que é preciso uma base ideológica em que o mal, a morte, a raça sejam relativizadas. Com a derrota de Hitler a Alemanha está a experimentar o sentimento de culpa e arrependimento, seu povo criou os

memoriais (como o de *Auschwitz*) e leis específicas para que o crime não se repita, para mostrar-se do quanto pode ser cruel a indiferença. Esta que é filha/resultado do relativismo.

Desses dois exemplos cruéis de nossa história e que estão vivos na carne sofredora de minorias, enfrentamos a relativização dessas práticas. Tanto a mutilação quanto o racismo que apresentamos ferem profundamente a dignidade individual e coletiva do ser humano; ao passo que revela a estrutura de poder que foi institucionalizada historicamente na figura do Estado. A legitimidade dessas práticas oculta os seus agentes. De onde vem a legitimidade que os agentes criadores das estruturas aplicam aos demais membros? Apontamos uma hipótese de que a centralidade desses agravos venha do ódio às mulheres e às raças tidas como estranhas ao modelo hegemônico do homem branco europeu; provoca a verticalização da relação de gênero (nessa questão aqueles homens dominadores querem as mulheres apenas como depósito de seus espermatozoides para a reprodução e manutenção da vida – notadamente há uma implicação religiosa (comando divino) em que encontro base de justificação de tal concepção) e de raça, em que coloca essas mesmas mulheres como inferiores e submissas aos homens; coloca uma raça superior à outra.

O que os exemplos postos aqui têm em comum é a sistematicidade metodológica de como se estruturam tais questões. Assim, não é uma questão apenas de discriminação ou preconceito de gênero e de raça, é, todavia, um processo conflituoso de poder em que dar condições de subalternidade a esses dois grupos sociais e condições de privilégios a outro grupo, este dominante.

Por trás desses exemplos e do próprio relativismo está implicada diretamente a relação entre o conceito de tolerância e a ideia de verdade. Aqui percebemos que as tendências sempre se dão aos excessos. Ou se relativiza tudo ou se absolutiza tudo. Torna-se que seja mais profícuo pensar numa forma racional em que evitemos a absolutização de qualquer verdade, porém, sem negar que alguns princípios precisam ser assegurados (como o da vida, liberdade, justiça, etc.), obviamente que estes deverão passar pelo debate entre as várias opiniões (no âmbito interno da cultura e em âmbito externo no diálogo intercultural). Duque (2014) tem razão quando diz que o que fundamenta o relativismo moral ou ético é o relativismo epistemológico, pois é este que sustenta do âmbito teórico as verdades⁸. Agora, o mesmo erra quando afirma que a verdade é absoluta e atemporal⁹. Quando se fala de construção de ideia/pensamento, tanto no âmbito filosófico quanto da ciência é muito complexa tal afirmação de uma verdade absoluta. A verdade é sempre uma construção teórica fincada nas raízes hermenêuticas e históricas de um determinado tempo. Qualquer afirmação de uma verdade absoluta soa sempre como a imposição de uma certa racionalidade que se considera superior. Se aplicarmos essa ideia no exemplo da MGF, teremos que aceitar como verdade absoluta que tal prática é uma espécie de purgo da alma de alguém? Podemos ainda nos perguntar: na Alemanha do *Führer* deveríamos tomar como verdade aquelas teses que estavam sendo postas no sentido de se chegar à raça pura? Naquele contexto, em que os nazistas estavam com o controle do Estado, eles detinham a racionalidade e ditavam o que era verdade ou não. Daria para dizer que a verdade é absoluta, nesse contexto, quando esta é construída apenas por uma parte do grupo social? Tal afirmação emana sempre de um espírito totalitário.

Por outro lado, torna-se claro que não se pode apenas suspender um dado objetivo e dizer que tudo é relativo. Não se pode relativizar a liberdade, por exemplo. A liberdade (em todas as suas

⁸ DUQUE, 2014, p. 171: “En mi opinión, el relativismo moral es una consecuencia del relativismo epistemológico, de suerte que quienes encuentran atractiva la postura epistemológica invariablemente extienden su relativismo también a la esfera de la moralidad.

⁹ DUQUE, 2014, p. 172: “El problema fundamental del relativismo radica en que la noción de verdad que usamos en epistemología (y sobre todo en ciencia) no es relativa, sino absoluta; es atemporal y objetiva. Esta objetividad es la que garantiza que consigamos progresar en el proceso ininterrumpido de su búsqueda y que podamos eventualmente descubrir verdades interesantes e informativas”.

acepções: material, espiritual, econômica, política, etc...) deve ser sempre um princípio objetivo. Não podemos dizer que o genocídio do povo Judeu é relativo, tampouco dizer que a MGF deve ser respeitada porque não faz parte de nossa cultura brasileira e que precisamos nos conformar e relativizar. Não dá para relativizar a dignidade da pessoa humana. As vítimas da mutilação são ouvidas? Foram as mesmas que construíram aquelas verdades estabelecidas ou apenas foram objetos de aplicação? Agora, é preciso entender que esses exemplos e outros se dão a partir de uma certa racionalidade totalitária em que toma pra si o conceito de verdade.

IV

A partir de alguns elementos do relativismo restrito de Wong associado ao argumento da falibilidade das opiniões de Mill (1859)¹⁰ poderemos pensar uma saída ou pelo menos lançar luzes possíveis para a promoção de uma perspectiva dialógica intercultural, em que pese a aplicabilidade do princípio de tolerância. Ora, como já afirmamos, não existe uma verdade absoluta no que diz respeito a facticidade ou moralidade da vida em relação. Com isso queremos dizer que não se pode afirmar uma verdade absoluta no que diz respeito à vida prática. Porque o modo de agir no mundo do homem está vinculado ao seu tempo, bem como os valores que fundamentam sua prática; estando no tempo, são passíveis de mudanças. Essa moralidade do que é certo ou errado é um processo de construção.

É interessante o argumento da falibilidade das opiniões presente na obra *On liberty* de Stuart Mill (1859), mais precisamente no capítulo dois que trata da liberdade. Ali Mill afirma que a moralidade não se baseia em verdades absolutas, mas na variedade de opiniões. Afirma:

[...] a opinião que se tenta suprimir por meio da autoridade talvez seja verdadeira. Os que desejam suprimi-la negam, sem dúvida, a sua verdade, mas eles não são infalíveis. Não têm autoridade para decidir a questão por toda a humanidade, nem para excluir os outros das instâncias do julgamento. Negar ouvido a uma opinião porque se esteja certo de que é falsa, é presumir que a própria certeza seja o mesmo que certeza absoluta. Impor silêncio a uma discussão é sempre arrogar-se infalibilidade. Pode-se deixar que a condenação dessa atitude repouse sobre esse argumento vulgar, não o pior por ser vulgar¹¹.

¹⁰ Somos cientes de que não se pode afirmar que em Mill haja um relativismo moral ou que ele defenda tal proposição. Porém, é possível enxergar uma certa parcialidade moral, o que ajuda-nos a construir o nosso argumento e a saída para aplicação da tolerância relacionada ao diálogo no chão de um relativismo restrito promovido por Wong.

¹¹ MILL, 1859, p. 19: “[...] the opinion which it is attempted to suppress by authority may possibly be true. Those who desire to suppress it, of course deny its truth; but they are not infallible. They have no authority to decide the question for all mankind, and exclude every other person from the means of judging. To refuse a hearing to an opinion, because they are sure that it is false, is to assume that their certainty is the same thing as absolute certainty. All silencing of discussion is an assumption of infallibility. Its condemnation may be allowed to rest on this common argument, not the worse for being common”.

O conceito de tolerância em meio ao relativismo moral: um ensaio contra a absolutização das normas
MEDEIROS, Emerson Araújo de

O que se diz aí corrobora com a nossa tese de que a verdade de uma cultura é construída a partir de grupos específicos. A verdade é filha de uma construção temporal. E a mesma é sempre construída por grupos que negam outros grupos. E essa verdade serve ao poder hegemônico que domina o tecido social, o que pode ser muito perigoso, como o foi com o nazismo. O grupo dominante (minoría) impôs o racismo ao povo Judeu como uma verdade a ser seguida, e para isso o institucionalizou em instância de governo. Relembremos também a questão da MGF, pois que as mulheres são invadidas em seus corpos por leis que vieram se arrastando ao longo do tempo sem ter seus fundamentos questionados, ou melhor, sem ter a possibilidade de se questionar os fundamentos daquela prática.

As mulheres que são forçadas a ter sua genitália mutilada são ouvidas quanto a essas práticas? Ou será que fazem parte do grupo que lhe é negado o direito da escuta? Nenhuma verdade pode ser tida como infalível. É o diálogo entre as várias opiniões e liberdades que promove perspectivas de consenso e boa convivência. Nesse sentido, os grupos de cultura ou étnicos devem estar atentos a esse processo de construção das verdades, bem como devem estar inseridos nesse processo.

Aqui está presente uma abertura interessante. A concepção de que as verdades ou certezas não são infalíveis pode contribuir para que as culturas procurem promover um diálogo entre si, e ouçam as variadas opiniões, tanto em âmbito interno – isto é, cada cultura procura ouvir os seus membros – como externo – quando uma cultura busca dialogar com a outra, sem a presunção de se pensar dona da verdade; mas numa perspectiva de construir valores que garantam a dignidade de cada pessoa. Tudo o que é de acordo com o tempo é passível de mudança, somente o diálogo e a tolerância podem ser instrumentos de construção de novos valores de acordo com as necessidades de cada grupo de cultura.

Nesse sentido, se faz necessário ponderar uma outra lógica racional prática em que se procure aplicar a tolerância, pois do que percebemos o relativismo (restrito e irrestrito) não oferece chão para que ocorra a tolerância. Vejamos:

1. No relativismo irrestrito não há possibilidade de se aplicar a tolerância. O porquê dessa tese se dá no fato de que no relativismo irrestrito não tem conflito, há muito mais a aplicação da indiferença. Uma cultura se fecha para a outra. E cada uma determina o que é certo e o que é errado para si, e o pior é que isso ocorre sem a devida preocupação com a escuta de seus próprios membros, porque dentro de uma cultura muitas vezes ocorre a dominação hegemônica e epistemológica. O que faz por exemplo o racismo ser um instrumento de poder político, como ocorreu na Alemanha de 1935. Esse ponto é um dos que mais debatemos ao longo desse texto. O relativismo irrestrito não oferece possibilidade de diálogo tampouco de tolerância, porque justamente nega a alteridade, centra-se num solipsismo moral em que não busca confrontar suas teses (verdades) com as de outra cultura. Nessa perspectiva, o que se instaura no relativismo irrestrito é muito mais uma ditadura da indiferença. O que ocorre de desumano e desastroso numa outra cultura não atinge (*pathos*), ou não importa. A tolerância, como vimos acima, precisa de um chão de conflito, obviamente que pensamos esse conflito no campo das ideias (*eidos*), da epistemologia, e dos fundamentos morais de cada ação. Assim, a questão fundamental sobre o que fundamenta uma determinada ação deve estar no bojo de cada cultura e na relação intercultural.

2. No relativismo restrito percebemos um caráter metaético no sentido de que se possa eleger princípios gerais que precisam ser salvaguardados. Aqui, apontamos três desses princípios: vida, liberdade e igualdade sociorracial e econômica. Poderão ter outras, mediante o diálogo entre as culturas. Porque dados esses princípios, algumas práticas específicas ou modos de se relacionarem dizem respeito aos membros de cada cultura debater. Esse debate para constituir o código moral deve ser amplo, precisa passar pela metodologia da escuta, principalmente de

grupos específicos que por muito tempo foram silenciados e apenas submetidos aos códigos morais que não tiveram participação em sua construção. Exemplo claro é o da MGF, que as mulheres que são submetidas a tal prática precisam ser ouvidas. Desse modo, não temos claramente uma tolerância, porque está salvaguardada noções determinantes gerais para as culturas, e as demais coisas deveriam ser relativizadas. Assim, a tolerância que precisa de um teor de conflito para que se imponha não teria como fazê-lo, dada a ausência do conflito.

Percebemos que para que a tolerância se imponha se faz necessário construir uma outra ética que leve em conta uma razão prático-discursiva, e que parta da escuta dos vários grupos de uma sociedade, bem como da escuta intercultural. Apenas partindo do debate de ideias, o que naturalmente gera conflito, se pode criar um ambiente propício para acertos e possibilidades de convivências sem hegemonismos ou totalitarismos.

Há elementos interessantes do relativismo de Wong, porém, notamos que no seu pensamento careceu refletir sobre o modo-devir da existência, isto é, um aprofundamento sobre os princípios estarem determinados no tempo histórico que foram construídos. Valores e verdades mudam de acordo com o tempo e seus agentes. Destarte, se nos impõem pensar uma ética do Tu, em que a partir do conflito dialógico das opiniões se possa chegar a uma construção que propicie um espaço/lastro adequado para a convivência da alteridade.

Nesse contexto é bem pertinente dizer: “[...] que o relativismo ético não tem normas morais geralmente válidas, porque em diferentes regiões, tempos e condições, diferentes pessoas têm pensamentos diferentes sobre o que é ‘bom’ e ‘mau’”¹² (BAJRAMI; DEMIRI, 2019, p. 222, tradução nossa). É preciso quebrar as hegemonias epistemológicas e morais que estão estabelecidas nos grupos sociais e começar a aplicar uma hermenêutica da alteridade silenciada, isto é, partindo da escuta da fala daqueles grupos minoritários que foram silenciados por muito tempo, sendo apenas objetos de construções alheias. Esses grupos são uma maioria (Mulheres, Negros, Judeus, LGBTQIA+, Indígenas) que foi determinada a ser minoria por uma minoria dominante. Construir uma ética autêntica passa pela desconstrução das hegemonias e a construção de uma dialogia hermenêutica e ética do Tu. Lembremos, por fim, o que dizem Bajrami e Demiri (2019, p. 229, tradução nossa):

É moral acreditar que uma ação é certa se beneficia a todos os afetados e que uma ação é errada se prejudica da mesma forma. Este princípio deve ser aceitável para todas as pessoas, em todos os momentos e em todos os lugares, não importa o que as pessoas acreditem ou pensem¹³.

É preciso partir dos envolvidos na ação, para que se chegue à definição do que é certo ou errado; se faz necessária também a compreensão histórica, isto é, saber que somos seres incompletos, em movimento, e que os valores de hoje podem mudar. Por isso que uma hermenêutica do TU é importante, aqui colocamos essa hermenêutica no sentido de dar primazia para ouvir o outro. Para que não tenhamos mais nazismos ou racismos de qualquer forma é preciso

¹² BAJRAMI; DEMIRI, 2019, p. 222: “We can say that ethical relativism has no generally valid moral norms, because in different regions, times and conditions, different people have different thinking about what ‘good’ and ‘bad’ is”

¹³ Bajrami e Demiri (2019, p. 229): “It is a moral thing to believe that an action is right if it benefits everyone who is affected and an action is wrong if it will hurt the same. This principle should rightly be acceptable to all people, at all times and in all places no matter what people believe or think”.

O conceito de tolerância em meio ao relativismo moral: um ensaio contra a absolutização das normas
MEDEIROS, Emerson Araújo de

ouvir atentamente as vítimas; como no caso das mulheres vítimas de estupro, mutilações e todo tipo de violência. Estas mulheres devem ser ouvidas com primazia.

Como isso pode se dá, isto é, pensar suas ferramentas metodológicas ou traçar um percurso prático é assunto para um outro artigo. Quiçá, uma tese ou dissertação.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BAJRAMI, Demush; DEMIRI, Blerina. “Ethical Relativism and Morality”. In: **ILIRIA International Review** – Vol 9, No 1. 2019, p. 221-230.

BERNARDO, Teresinha. “Relativismo e racismo”. In: **ponto-e-vírgula**, 1: 74-89, 2007, disponível em: < <https://revistas.pucsp.br/pontoevirgula/article/view/14316/10465>>. Acesso em 01/09/2020.

DUQUE, Carlos Emílio García. “La racionalidad y la solución no violenta de conflictos. Elementos para una crítica del relativismo moral”. In: **Discusiones Filosóficas**. Año 15 N° 25, julio – diciembre, 2014. pp. 167 – 183.

MILL, J. Stuart. **On liberty**. 1859. Disponível em: < <http://www.dominipublico.gov.br/download/texto/mc000210.pdf>>.

ONTIVEROS, Eva. “Mutilação genital feminina: o que é e por que ocorre a prática que afeta ao menos 200 milhões de mulheres”. 2019. Disponível em: < <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-47136842>>. Acesso em 09 de setembro de 2020.

PORTO, Larissa Cristine Gondim. **Uma teoria sobre tolerância: o conceito de tolerância na formação dialética da subjetividade**. Tese de doutorado. Orientador. Universidade Federal De São Carlos. Centro De Educação E Ciências Humanas. Programa De Pós-Graduação Em Filosofia: Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni. São Carlos, 2019. Disponível em: < <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/11777>>. Acesso em 10 de setembro de 2020.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Prefácio de José Trindade Santos. 3ª Edição. Lisboa/PT: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

TIMMONS, Mark, **Moral theory: an introduction** / Mark Timmons.—2nd ed. p. cm. Plymouth/UK: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2013 — (Elements of philosophy), p. 41-69.

DOI: [10.25244/tf.v16i2.6200](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.6200)

O conceito de tolerância em meio ao relativismo moral: um ensaio contra a absolutização das normas
MEDEIROS, Emerson Araújo de

WONG, David. “El Relativismo”. *In*: SINGER, Peter. **Compendio de Ética**. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

KIERKEGAARD, IRONIA E NIILISMO: ALGUMAS REFLEXÕES A PARTIR DE *O CONCEITO DE IRONIA*¹

[KIERKEGAARD, IRONY, AND NIHILISM: REFLECTIONS BASED ON THE CONCEPT OF IRONY]

Marcio Gimeses de Paula

marciogimeses@unb.br

<https://orcid.org/0000-0002-5991-5710>

Possui graduação em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (1999), graduação em teologia pelo Seminário Teológico Presbiteriano Independente (1994), mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2002) e doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2005). Atualmente é professor associado do departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, membro colaborador e pesquisador do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (integrado em projeto de investigação sobre Filosofia da Ação e Valores e em projeto de tradução das obras de Kierkegaard), membro da SOBRESKI (Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard), da Associação Brasileira de Filosofia da Religião, do GT de Filosofia da Religião da ANPOF, do Grupo de Filosofia da Religião da UnB, do Grupo de pesquisa sobre a obra de Kierkegaard da UNISINOS, do Grupo Crítica e Modernidade da UNICAMP, do Grupo de Pesquisa de Ética e Política da UnB, do Grupo Crítica e Subjetividade da UFES, da Sociedade Feuerbach Internacional e do Centro de Investigação Professor Doutor Joaquim Veríssimo Serrão. Suas pesquisas versam sobre Filosofia da Religião, Ética, Kierkegaard e cristianismo.

DOI: [10.25244/tf.v16i2.6721](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.6721)

Recebido em: 8 de setembro de 2024. Aprovado em: 10 de setembro de 2024

¹ Trabalho originalmente apresentado na X Semana de Filosofia do Campus Caicó da Universidade Estadual do Rio Grande do Norte (UERN), ocorrido entre os dias 09 e 13 de setembro de 2024. Meu agradecimento ao colega Marcos Érico de Araújo Silva pelo gentil convite para tomar parte no evento.



Resumo: Em 1841, o jovem filósofo dinamarquês Kierkegaard, então com menos de 30 anos, escreveu sua dissertação intitulada *O Conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Ali, o pensador nos brinda, na primeira parte da obra, com a ironia socrática, valendo-se especialmente das interpretações antigas como as de Xenofonte, Platão, Aristófanes, bem como de referências historiográficas como Diógenes Laércio, Hegel, Schleiermacher e outros pensadores das questões socráticas. Na segunda parte da obra, o autor dedica-se a melhor elucidar o vínculo entre a ironia socrática e o niilismo, tal como se pode perceber em alguns dos escritores românticos e ali forja o conceito kierkegaardiano de *ironia dominada*, que será fundamental para sua interpretação sobre ironia, niilismo e dúvida. Desse modo, o intuito do artigo será abordar a ironia e o niilismo em Kierkegaard tendo em vista a presente obra e algumas de suas repercussões.

Palavras-chave: Kierkegaard. Sócrates. Ironia. Filosofia Antiga. Romantismo.

Abstract: In 1841, the young Danish philosopher Kierkegaard, then under 30 years old, wrote his thesis entitled *The Concept of Irony With Continual Reference to Socrates*. In the first part of the work, the thinker presents us with Socratic irony, drawing especially on ancient interpretations such as those of Xenophon, Plato, and Aristophanes, as well as historiographical references such as Diogenes Laertius, Hegel, Schleiermacher, and other thinkers on Socratic issues. In the second part of the work, the author dedicates himself to better elucidating the link between Socratic irony and nihilism, as can be seen in some of the Romantic writers, and there he forges Kierkegaard's *concept of dominated irony*, which will be fundamental to his interpretation of irony, nihilism, and doubt. Thus, the aim of this article will be to address irony and nihilism in Kierkegaard in view of the present work and some of its repercussions.

Keywords: Kierkegaard. Socrates. Irony. Ancient Philosophy. Romanticism.

Ao Professor Álvaro Valls que, nos idos de 1991, traduziu para o português essa célebre obra, dando início ao cumprimento de uma tarefa de tornar Kierkegaard lido em língua portuguesa. Nosso muito obrigado, mestre!

À GUIA DE INTRODUÇÃO

A obra *O Conceito de ironia* divide-se em duas partes. Na verdade, as duas partes são antecedidas pela apresentação de quinze teses, como era praxe nos trabalhos acadêmicos da universidade dinamarquesa do período. A sexta tese afirma: “Sócrates não somente usou da ironia, mas dedicou-se de tal maneira à ironia que acabou sucumbindo a ela” (Kierkegaard, 1991, p. 19). Aqui já aparece um aspecto que merece nossa atenção: a ironia pode, dependendo do grau em que é usada, levar a um tipo de destruição (e de autodestruição). Tal pista aparece claramente na segunda parte da obra em questão, onde se percebe um elogio ao humor, como algo mais construtivo, e também onde o autor finaliza defendendo o conceito de *ironia dominada* (ou controlada) que, legitimamente, poderíamos nos perguntar se não consistiria, na realidade, em um dado tipo de humor.

Ainda entre as quinze teses, outras duas merecem nosso destaque, a saber, a nona e a décima-quinta. Pela ordem: “Sócrates foi o primeiro a introduzir a ironia” (Kierkegaard, 1991, p. 19) e “Como toda a filosofia inicia pela dúvida, assim também inicia pela ironia toda vida que se chamará digna do homem” (Kierkegaard, 1991, p. 19). Que Sócrates parece ser o introdutor da ironia pode-se constatar nos livros de iniciação à Filosofia e nas boas referências, sobretudo acerca da filosofia socrática e da filosofia antiga. Já na décima-quinta tese merece destaque a equivalência de que a filosofia inicia pela dúvida, assim como a vida humana possui o seu início na ironia. O instigante parece ser notar que a ironia é, então, o ponto de partida da vida. Não se trata de um objetivo ou meta onde se almeja chegar propriamente mas, quem sabe, de uma atitude filosófica (ou ponto de vista, como gostava de sublinhar Kierkegaard) em relação a própria vida e que, tal como a dúvida o é para a filosofia, a ironia assim o é para a vida em geral.

Na sua apresentação da tradução brasileira de 1990, Álvaro Valls nos diz: “Por que não procurar no trabalho de 1841, antecipada como numa abreviatura, a crítica do romantismo, cuja superação a obra kierkegaardiana desenvolve?” (Valls, Apud Kierkegaard, 1991, p. 10). Mais de 30 anos depois, a aguda observação do tradutor mostra-se correta e, inclusive, inúmeros bons trabalhos sobre Kierkegaard e o romantismo e Kierkegaard e o niilismo, surgidos nos últimos anos, comprovam a exatidão da pista por ele apontada. Sem dúvida alguma podemos colocar como um bom trabalho nesse sentido a tese de doutorado de Jean dos Santos Vargas, defendida na UFMG em 2021. Ali o autor da tese assim a apresenta no seu resumo:

A presente investigação tem como objetivo pensar o tema do niilismo a partir das reflexões de Søren Kierkegaard. O grande problema filosófico do niilismo permanecia até então uma temática, senão inaudita, pelo menos bastante diletante, a julgar pelo fato de que o niilismo enquanto conceito filosófico consolida-se depois de Kierkegaard. Considerando as reflexões de Kierkegaard sobre a filosofia hegeliana e a literatura romântica, as principais reivindicações

Kierkegaard, ironia e niilismo: algumas reflexões a partir de *O conceito de ironia*

PAULA, Márcio G.

da presente pesquisa são: Kierkegaard lida com o fenômeno do niilismo em seu contexto, mesmo antes do conceito, ao se engajar na querela entre Hegel e os Românticos alemães; Kierkegaard ora retoma os românticos, ora Hegel para construir seu próprio caminho; o filósofo nórdico lança mão das figuras niilistas, quais sejam a ironia e o tédio, para pensar o mal-estar evidenciado pelo nada moderno” (Vargas, 2021).

Jon Stewart nos chama atenção em sua obra *Søren Kierkegaard, subjetividade, ironia e crise da modernidade* para um autor que não pode ser negligenciado ao estudarmos *O Conceito de ironia* de Kierkegaard. Trata-se Paul Martin Møller. Os estudiosos de Kierkegaard se lembrarão da dedicatória que o pensador dinamarquês faz a ele em seu *O Conceito de angústia* de 1844. Ali se pode ler:

Ao falecido professor Paul Martin Møller, amante feliz do mundo grego, admirador de Homero, cúmplice de Sócrates, intérprete de Aristóteles, a alegria da Dinamarca em sua *Alegria pela Dinamarca*, mesmo tendo ‘partido para longe’ sempre ‘recordado no verão dinamarquês’- minha admiração, minha saudade, está dedicado este escrito” (Kierkegaard, 2010, p.6).

Møller, segundo Stewart, escreveu uma obra sobre o conceito de ironia antes do próprio Kierkegaard, o que o influencia na sua dissertação de mestrado e, portanto, merece ser destacado: “Pouco antes de sua morte, o próprio Møller estava desenvolvendo suas próprias ideias sobre a ironia. Em suas obras publicadas postumamente, há um rascunho do que parece ter sido planejado como um trabalho maior sobre esse tema” (Stewart, 2017, p.140). A obra, inclusive, leva o título sobre *O Conceito de ironia*². Tal como observamos na obra kierkegaardiana sobre a ironia, os procedimentos de Møller são muito similares:

Assim como Kierkegaard, ele discute as teorias de Hegel e de Fichte e critica o uso da ironia pelos românticos para atacar a cultura burguesa moderna. Møller concluiu que a ironia dos românticos ‘necessariamente termina em uma ausência de todo conteúdo, em um niilismo moral’. As semelhanças entre a sua obra e a de Kierkegaard sugerem que a tese de mestrado de Kierkegaard pode até ter sido concebida com Møller como um tipo de orientador e, então, após a sua morte, completada para dar solução a algumas das percepções que Møller estava apenas começando a desenvolver (Stewart, 2017, pp.140-141).

Em outras palavras, parece se firmar uma equivalência entre ironia e niilismo, o que também poderemos observar, sobretudo na segunda parte de *O Conceito de ironia* de Kierkegaard.

² Møller, P.M. *Om Begrebet Ironie*. In Winther, C.; Olsen, F.C.; Thaarup, C. & Petersen, L.V. (eds.), *Efterladte Skrifter*. Vols. 1-6, Copenhagen: C.A. Reitzel, 1848-1850, vol. 3, p.152-158, esp. 154. Vide a nota 25, página 140 do trabalho de Jon Stewart, já mencionado aqui.

Assim sendo, desenvolveremos nosso trabalho do seguinte modo: primeiro abordaremos a ironia na primeira parte da obra e, num segundo momento, o tema do niilismo na segunda parte da obra. Feito isso, teceremos algumas reflexões à guisa de conclusão. Passemos, portanto, aos nossos pontos.

1 A IRONIA NA PRIMEIRA PARTE DE *O CONCEITO DE IRONIA*

Antes de começarmos propriamente nossa investigação sobre a primeira parte de *O Conceito de ironia*, convém observar o que nos diz Valls sobre a própria defesa da dissertação de Kierkegaard: “A ironia trabalha com o mal-entendido. A própria banca examinadora experimentou isso na carne. O orientador da tese, Prof. F.C. Sibbern, não entendeu bem a ligação da primeira com a segunda parte, enquanto outros pareceres falaram até de dois trabalhos distintos, um sobre Sócrates e outro sobre romantismo” (Valls Apud Kierkegaard, 1990, p. 11).

Tal constatação é importante para fornecer aquilo que Kierkegaard bem gostava de apontar como a “atmosfera das coisas”. Nesse mesmo sentido, constata Jon Stewart:

Hoje reconhecemos *O conceito de ironia* como um importante trabalho para a compreensão do nosso mundo moderno. Mas na época ele foi recebido com ceticismo. De fato, todos os cinco membros da banca da dissertação de Kierkegaard reclamaram que o trabalho tinha algumas falhas bem sérias, especialmente no que diz respeito ao estilo. O tom das suas declarações oficiais sobre *O conceito de ironia* soa como se eles estivessem relutantes até mesmo em aprovar o trabalho como uma tese de mestrado, e desejam que ele tivesse passado por algumas revisões (Stewart, 2017, p. 91).

Como se pode perceber numa olhadela no sumário da obra, podemos ver que a primeira parte da obra fará a avaliação da ironia em Sócrates. Para tanto, Kierkegaard se vê numa encruzilhada, pois precisará lançar mão dos relatos de Xenofonte, Platão e Aristófanes, uma vez que Sócrates, ele mesmo, nada deixou por escrito. Assim, a primeira constatação dele é notar que é possível perceber o ponto de vista de Sócrates como ironia. Em outras palavras, aqui já podemos notar uma distinção entre a tese de Kierkegaard e as concepções de Hegel e Schleiermacher, por exemplo. Para Hegel, a ironia implica numa espécie de estratégia, de astúcia e, portanto, o pensador ateniense possuía algum tipo de saber positivo, tal como aponta Kierkegaard ao interpretar o pensador alemão:

Na exposição do método de Sócrates, que Hegel fornece, tornam-se objeto de discussão especialmente duas formas do método: sua ironia e sua maiêutica. Já o lugar reservado para a ironia indica suficientemente que Hegel concebe a ironia em Sócrates mais como um momento dominado, um modo de tratar

Kierkegaard, ironia e niilismo: algumas reflexões a partir de *O conceito de ironia*

PAULA, Márcio G.

com as pessoas, e isto é reforçado mais adiante com enunciados explícitos (Kierkegaard, 1991, p. 179)

O mesmo iremos observar na interpretação de Schleiermacher que, inclusive, avalia que Sócrates deveria ser detentor de algum tipo de saber positivo para dizer que nada sabia: “Schleiermacher chama a atenção, em um artigo³, para o fato de que quando Sócrates, a serviço do oráculo, andava por aí para mostrar ao povo que nada sabia, era impossível que ele só soubesse que não sabia nada, já que por trás disso necessariamente estava que ele sabia o que era saber” (Kierkegaard, 1991, p. 135).

A primeira interpretação avaliada por Kierkegaard é a de Xenofonte. Suas obras são principalmente duas: *A Apologia de Sócrates* (que não devemos aqui confundir com *A Apologia de Sócrates* escrita por Platão) e os assim chamados *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*⁴. Há ali uma célebre citação de Kierkegaard que prova o quanto ele desconfiava da interpretação excessivamente exagerada de Xenofonte sobre a figura do filósofo ateniense:

Pois Xenofonte o defende de uma tal maneira, que Sócrates se torna não apenas inocente, mas completamente inofensivo, de modo que a gente fica profundamente assombrado, perguntando-se qual demônio teria enfeitiçado a tal ponto os atenienses que eles puderam ver nele mais do que um sujeito bonachão, conversador e engraçado, que não fazia mal nem bem, que não prejudicava a ninguém, e que no fundo do coração só queria bem a todo mundo, tanto que quisessem escutar a sua conversa fiada”. (Kierkegaard, 1991, p.28)

Em outras palavras, ao querer defender Sócrates incondicionalmente, Xenofonte termina por transformá-lo numa espécie de “santo”, o que tira todo o desafio da sua proposta no contexto do mundo grego de então e acaba por fazer do pensador uma espécie de homem de conversa fiada à beira de um boteco. Portanto, a dúvida passa a ser por qual motivo Atenas resolveu vingar-se de um bêbado inofensivo à beira do boteco. Qual a razão disso? Notemos que no exagero caricatural kierkegaardiano percebemos a indicação de que o ateniense deve ser bem mais desafiador do que parece ter percebido Xenofonte e que, por vezes, elogiar excessivamente alguém consiste em subtrair a sua humanidade e o desafio que ele fez ao seu tempo. É como se Xenofonte tivesse caído, ele mesmo, na teia da ironia socrática. Ele não se apercebeu de que descrever um irônico, “até parece impossível, ou então pelo menos tão trabalhoso como pintar um duende com o barrete que o torna invisível” (Kierkegaard, 1991, p.26). Kierkegaard, entretanto, percebe com extrema clareza a limitação de sua abordagem. Por isso, a segunda tese de *O Conceito de ironia* já diz claramente o que pensa sobre Xenofonte: “O Sócrates de Xenofonte

³ O artigo de Schleiermacher é referenciado por Kierkegaard na nota 114, página 199, da tradução brasileira de *O Conceito de ironia*. Trata-se do artigo *Sobre o valor de Sócrates como filósofo*.

⁴ Sirvo-me aqui das traduções apresentadas no volume *Sócrates* da coleção *Os Pensadores*. Xenofonte. *Apologia de Sócrates/Ditos e feitos memoráveis de Sócrates* (Col. “Os Pensadores”- vol. *Sócrates*), tradução de Líbero Rangel, 1ª edição, Abril Cultural, São Paulo, 1972.

contenta-se com inculcar a utilidade, jamais abandona a empiria e nunca atinge a ideia” (Kierkegaard, 1991, p. 19).

O outro autor com o qual Kierkegaard irá se deparar para a composição do seu quadro sobre a ironia socrática será Platão. Evidentemente, trata-se de um imenso autor, que ocupará boa parte das suas reflexões na primeira parte da obra. Assim, o jovem aspirante ao mestrado abordará diálogos significativos como *O Banquete*, *Protágoras*, *Fédon*, *A Apologia de Sócrates*, o livro I da *República*. Na terceira tese da dissertação há uma curiosa comparação que o autor faz entre Xenofonte e Platão: “Se se intuir uma comparação entre Xenofonte e Platão, perceber-se-á que o primeiro o rebaixou demasiadamente e o segundo o elevou demasiadamente; nenhum deles o encontrou verdadeiramente” (Kierkegaard, 1991, p. 19). A comparação é curiosa: o primeiro rebaixa excessivamente Sócrates, o segundo o idealiza excessivamente. A pergunta que fica, e não parece despropositada, é se poderia haver um intermediário entre uma posição e outra. Parece que tal posição será percebida por Kierkegaard na figura de Aristófanes, quando chega a dizer categoricamente na sétima tese: “Aristófanes chegou perto da verdade ao descrever Sócrates” (Kierkegaard, 1991, p. 19). Com efeito, o autor dinamarquês considera a descrição da comédia como a que mais consegue se aproximar da verdade da ironia socrática, o que parece muito significativo⁵.

O capítulo primeiro (da primeira parte) começa com a pergunta se tal concepção, isto é, a ironia socrática, seria possível. Parece curioso perceber a citação do autor sobre a ambiguidade do pensamento socrático e do seu próprio legado: “Pode-se, portanto, dizer de Sócrates que, assim como ele passou constantemente sua vida entre o ideal e a caricatura, assim também ele continua entre ambos após a morte” (Kierkegaard, 1991, p. 27). Há um pensador que Kierkegaard escolhe para seu interlocutor nessa parte. Trata-se de F.C. Baur, autor de uma obra denominada *O elemento cristão do platonismo ou Sócrates e Cristo*⁶. O pensador de Copenhague concorda com sua análise sobre Xenofonte, Kierkegaard o utiliza sobretudo para abordar a relação entre o socratismo e o cristianismo, como bem nos recorda Stewart: “Na época de Kierkegaard era uma prática comum comparar Sócrates e seu destino com Cristo. Ambos eram indivíduos eticamente justos, e ambos tinham sido processados legalmente e executados. Havia toda uma literatura sobre essa comparação com a qual Kierkegaard estava familiarizado” (Stewart, 2017, p.89). Nessa esteira é que podemos compreender a célebre afirmação feita por Kierkegaard no *Conceito de ironia* ao dizer que “...os sofistas recordam os fariseus...” (Kierkegaard, 1991, p. 166). Por isso, a comparação de Baur sobre Sócrates e Cristo remonta, na verdade, a relação entre paganismo e cristianismo e toma Sócrates até mesmo como uma espécie de proto-cristão:

Entre ambos logo surge uma diferença, que em muitos aspectos pode ser comparada com a famosa relação entre os evangelhos sinóticos e o de João. Assim como os evangelhos sinóticos apresentam mais aquele lado exterior da aparição de Cristo, relacionado com a ideia judaica de Messias, e o de João enfoca sobretudo a sua natureza superior, o imediatamente divino nele, assim também o Sócrates platônico tem uma significação muito mais alta e mais ideal

⁵ Oscar Parcero Oubiña defendeu uma excelente tese exatamente afirmando a tendência do cômico total na obra kierkegaardiana.

Oubiña, O.P. *A tendencia total do cômico em Kierkegaard*, Universidade de Santiago de Compostela, 2009.

⁶ Kierkegaard faz menção, em uma nota do final da primeira parte (nota 3, página 180 da tradução brasileira), a edição por ele utilizada de Baur:

Baur, F.C. *Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus (O elemento cristão do platonismo ou Sócrates e Cristo)*, Tübingen, 1837.

que o de Xenofonte, com o qual, no fundo, permanecemos sempre e apenas no terreno da vida prática imediata (Baur apud Kierkegaard, 1991, p.27).

Ao dissertar sobre o Sócrates platônico, Kierkegaard talvez nos forneça as pistas de por qual motivo a ironia e o niilismo – que está na segunda parte da dissertação – se aproximam. Ao avaliar o que ele denomina como método socrático, tal relação parece ficar mais evidente:

Se é correto o que desenvolvemos até aqui, então se vê que a intenção com que se pergunta pode ser dupla. Pois a gente pode perguntar com a intenção de receber uma resposta que contém a satisfação desejada de modo que quanto mais se pergunta tanto mais a resposta se torna profunda e cheia de significação; ou se pode perguntar não no interesse da resposta, mas para, através da pergunta, exaurir o conteúdo aparente, deixando atrás de si um vazio. O primeiro método pressupõe naturalmente que há uma plenitude, e o segundo que há uma vacuidade; o primeiro é o especulativo, o segundo o irônico. Era este último o método que Sócrates praticava frequentemente (Kierkegaard, 1991, p.42)

Em outras palavras, o método irônico, se levado até a sua última potência, possui, tal como a posição niilista do romantismo da segunda parte da dissertação, uma espécie de vacuidade, deixando atrás de si um enorme questionamento, uma dúvida que nunca pode ser preenchida e um sentido que nunca pode ser dado, inclusive por opção própria do pensador irônico pois, como nos recorda Kierkegaard, “Sócrates chegou à ideia da dialética, mas não possuía de jeito nenhum a dialética da ideia” (Kierkegaard, 1991, p.135). Assim, com uma linguagem do âmbito da filosofia grega, a ironia parece antecipar algumas das teses do niilismo e, por isso, a primeira parte da dissertação não pode ser tomada como um corpo estranho ou separada da reflexão que se segue na segunda parte. Pelo contrário, as duas partes formam um todo coerente. Passemos, então, para a segunda parte da nossa exposição.

2 O NIILISMO NA SEGUNDA PARTE DE *O CONCEITO DE IRONIA*

Jon Stewart assim apresenta a segunda parte de *O Conceito de ironia*:

A Parte II da obra de Kierkegaard se intitula simplesmente ‘O conceito de ironia’. É aqui que Kierkegaard aborda as formas modernas de ironia nos românticos. Ele analisa o pensamento dos escritores alemães Friedrich von Schlegel, Ludwig Tieck e Karl Wilhelm Ferdinand Solger. Embora a ironia socrática tenha sido tratada de forma geralmente positiva, os românticos foram

criticados por usar a ironia a serviço do relativismo ou do niilismo. O objetivo deles é simplesmente solapar a sociedade burguesa, mas não há qualquer verdade ou sentido mais profundo que eles queiram propor para substituí-la (Stewart, 2017, p. 27).

Para quem olha com alguma atenção o sumário da obra *O Conceito de ironia*, certamente irá perceber uma coisa: a segunda parte da obra é muito menor, em termos de páginas, do que a primeira. Apenas para que se tenha uma ideia da diferença, a primeira parte possui cento e sessenta notas, ao passo que a segunda parte possui apenas vinte e três notas. Ali aparece Sócrates no início como uma espécie de imagem histórico-universal da ironia, depois aparecem os românticos mencionados por Stewart e, curiosamente, quase como uma espécie de apêndice, surge a ironia dominada (ou controlada) fazendo, desse modo, a conclusão da segunda parte e, na realidade, a conclusão da própria dissertação. Igualmente devemos destacar que há um item sobre a ironia após Fichte.

Logo na introdução da segunda parte, Kierkegaard destaca a afirmação, que já havia feito na primeira parte, de que concebe a ironia como um ponto de vista em Sócrates. A questão por ele posta na dissertação é a seguinte: a ironia se esgota em Sócrates ou pode sofrer algum tipo de atualização? Aqui fica patente uma tese desenvolvida por Kierkegaard em toda a dissertação e que segue exatamente dentro do escopo da tradição pós-hegeliana, a saber, a ironia é uma forma de subjetividade: “A primeira forma é naturalmente aquela na qual a subjetividade pela primeira vez fez valer o seu direito na história universal. Aqui, temos Sócrates, quer dizer, com isso nos é assinalado onde temos que procurar o conceito em sua aparição histórica” (Kierkegaard, 1991, p. 212). Nessa mesma passagem, Kierkegaard toma a ironia como ponto de vista de uma consciência subjetiva potenciada. Igualmente é onde ele menciona que Schlegel procurou perceber a relação entre ironia e realidade⁷, Solger procurou perceber a relação entre ironia e estética e Tieck relacionou ironia com poesia. Curiosamente há aqui uma menção sobre a ironia em Hegel que merece todo nosso cuidado: “Finalmente a ironia encontrou aqui o seu mestre em Hegel. Enquanto a primeira forma da ironia não foi combatida, mas *acalmada* por se *ter feito justiça* à subjetividade, a segunda forma da ironia foi combatida e *aniquilada* pois, como era injustificada, só se podia *fazer justiça* a ela superando-a” (Kierkegaard, 1991, pp. 212-213). Sócrates parece estar relacionado com a primeira imagem e os românticos com a segunda. Por isso, percebemos a crítica de Hegel (e de Kierkegaard) a eles.

No início de uma parte intitulada *Observações orientadoras*, Kierkegaard inicia o parágrafo com um instigante “era uma vez”. O fato não pode passar despercebido sobretudo numa dissertação sobre ironia. Certamente soaria estranho, para qualquer banca examinadora de trabalho acadêmico, um texto com tal expressão típica dos contos de fada, mas o autor não se furta a utilizá-la. Contudo, ela a utiliza exatamente para criticar um tipo de irônico que fazia fortuna no ambiente acadêmico, o irônico *boboca*, talvez muito próximo dos atuais *lacradores* das redes sociais. Vejamos o texto:

Era uma vez uma época, e ela não está longe, em que também se podia fazer sucesso com um *bocadinho* de ironia, que compensava todas as lacunas em

⁷ Isso ocorre especialmente em seu romance *Lucinde*, fortemente criticado por Kierkegaard na segunda parte do *Conceito de ironia*.

Schlegel, F. *Lucinde*, Iluminura, São Paulo, 2019.

Kierkegaard, ironia e niilismo: algumas reflexões a partir de *O conceito de ironia*

PAULA, Márcio G.

outros aspectos, favorecia alguém com honrarias e lhe dava a reputação de ser culto, de compreender a vida e o caracterizava ante os iniciados como membro de uma vasta franco-maçonaria espiritual. Ainda nos deparamos de vez em quando com um ou outro representante deste mundo desaparecido, que conserva esse fino sorriso, significativo, ambigüamente revelador de tanta coisa, este tom de cortesão espiritual, com o qual ele *fez fortuna* em sua juventude e sobre o qual construiu todo o seu futuro, na esperança de ter vencido o mundo (Kierkegaard, 1991, p. 214).

Em outras palavras, o mero uso da ironia como um recurso de sobrevivência ou modo de se portar é percebido por nosso autor. Aliás, ele é sabedor do quanto a ironia pode ser utilizada como uma arma retórica e como uma linguagem: “Assim, ocorre no discurso retórico frequentemente uma figura que traz o nome de ironia; e cuja característica está em se dizer o contrário do que se pensa” (Kierkegaard, 1991, p. 215). A ironia surge como algo que serve para a autossatisfação do próprio irônico. Por isso, há todo um questionamento se ela está ligada ao desejo de comunicar ou de ocultar algo. Nesse sentido, ela se relaciona com aquilo que Kierkegaard bem denominou como *infinitude interior*, com a liberdade subjetiva. Vejamos o quanto o próprio Sócrates pode aqui ser notado se tivermos alguma perspicácia: “Mas o que, nestes casos e em outros semelhantes aparece na ironia, é a *liberdade subjetiva*, que a cada instante tem em seu poder a *possibilidade de um início*, e não se deixa constranger por relações anteriores. Há algo de sedutor em todo o início porque o sujeito ainda está livre, e é exatamente *este gozo* que o irônico ambiciona” (Kierkegaard, 1991, p. 220). Kierkegaard chega mesmo a citar um conhecido dito de um diplomata sobre a capacidade de ocultamento existente na linguagem irônica:

A concepção que um diplomata tem do mundo é irônica sob muitos aspectos, e a conhecida frase de Talleyrand, que o homem adquiriu a linguagem não para manifestar, mas para ocultar seus pensamentos, contém uma profunda ironia sobre o mundo, e combina totalmente, na perspectiva da inteligência política, com outra proposição autenticamente diplomática, *mundus vult decipi, decipiatur ergo* (o mundo quer ser enganado, logo, que seja enganado) (Kierkegaard, 1991, p. 221)

Haveria, na concepção de Kierkegaard, uma espécie de ironia executiva, que possui seu gozo em si mesma e seria mais do que um mero fingimento ou modo de se portar. Igualmente seria mais do que uma espécie de hipocrisia, visto que o irônico esconde sua brincadeira na seriedade:

O hipócrita se esforça constantemente para parecer bom, embora seja mau. A ironia, pelo contrário, situa-se num terreno metafísico, e ao irônico só interessa parecer diferente do que é realmente; de modo que, assim como o irônico esconde sua brincadeira na seriedade, sua seriedade na brincadeira (mais ou menos como os ruídos da natureza no Ceilão), assim também pode ocorrer-lhe a ideia de parecer mau, embora seja bom. Só que temos que nos lembrar que as

Kierkegaard, ironia e niilismo: algumas reflexões a partir de *O conceito de ironia*

PAULA, Márcio G.

determinações morais são, a rigor, demasiado concretas para a ironia” (Kierkegaard, 1991, pp. 222-223).

Contudo, haveria ainda um tipo de ironia denominada por ele de teórica ou contemplativa. Com efeito, aquela ironia que se relaciona com a dúvida em seu sentido mais metafísico. Aqui, a despeito de algumas diferenças significativas, ironia e dúvida podem ter algumas semelhanças (e diferenças): “Na dúvida, o sujeito quer constantemente ir ao objeto, e o seu infortúnio está em que o objeto foge constantemente diante dele. Na ironia, o sujeito quer constantemente afastar-se do objeto, o que ele consegue ao tomar consciência a cada instante de que o objeto não tem nenhuma realidade” (Kierkegaard, 1991, p. 223). Penso que reside aqui a comparação mais efetiva entre ironia e niilismo, aparecendo claramente o tema do nada e da realidade, como bem pontua o pensador da Dinamarca: “Para a ironia, tudo se torna nada; mas o nada pode ser tomado de várias maneiras” (Kierkegaard, 1991, p. 224). Tomar o nada de várias maneiras, talvez, seja o que mais se pode perceber no niilismo dos séculos XIX e XX. Desse modo, Volpi parece ter razão em sua análise desse fenômeno: “O niilismo constitui, assim, uma situação de desnorreamento provocado pela falta de referências tradicionais, ou seja, dos valores e ideias que representavam uma resposta aos porquês e, como tais, iluminavam a caminhada humana” (Volpi, 1999, p. 8).

Numa parte intitulada *A Validade histórico-universal da ironia, a ironia de Sócrates*, o jovem estudante dinamarquês irá se debruçar em uma difícil questão: a relação entre realidade e ironia que, no seu entender, será fundamental para a articulação da crítica à ironia tal como ela era concebida pelos românticos. O fundo para compreender tal coisa implica, sem dúvida alguma, num mergulho na filosofia de Hegel e na herança pós-hegeliana. A despeito de sabermos a profundidade que a investigação da questão comporta, podemos ler ali a seguinte sentença: “para o sujeito irônico a realidade perdeu toda a sua validade, ela se tornou para ele uma forma incompleta que incomoda ou constrange por toda parte” (Kierkegaard, 1991, p. 226). Em outras palavras, a ironia é uma negatividade absoluta e uma determinação absoluta da subjetividade. Sem subjetividade não haveria nem Sócrates e nem a ironia. Entretanto, cabe notar que ainda que Kierkegaard pudesse ter reservas em relação ao que Hegel pensava sobre a ironia, ele prefere postar-se ao lado do pensador alemão na medida em que o compreende com um aliado na crítica aos românticos e na sua interpretação equivocada sobre ironia e realidade. Por isso, podemos ler tal afirmativa em sua dissertação: “Um dos maiores méritos de Hegel consiste em ter detido ou pelo menos ter tentado deter os filhos perdidos da especulação em seu caminho de perdição” (Kierkegaard, 1991, p. 230). Em outras palavras, o romantismo é um filho perdido da especulação.

Desse modo, a despeito do elogio à ironia, Kierkegaard percebe que ela consiste apenas no início e jamais no ponto de chegada: “Que alguém saiba que não sabe é o início do ficar sabendo, mas quando não se sabe mais do que isso, então é só um início. É este saber que mantém Sócrates irônico” (Kierkegaard, 1991, p.233). Com efeito, aqui percebemos a recusa de Sócrates em desenvolver uma dialética, visto que a ironia lhe bastava. Por isso, a dialética será obra de Platão, de Aristóteles, de outros pensadores. Entretanto, a ironia pode ser uma espécie de antídoto contra vários tipos de dogmatismos. Nesse escopo é que podemos entender a crítica kierkegaardiana à filosofia como alguém que procura fora de si aquilo que, na realidade, está em si: “Aconteceu com a filosofia o mesmo que com um homem que está de óculos e apesar disto procura por eles, procura diante do nariz o que está em seu nariz, e por isso nunca o encontra” (Kierkegaard, 1991, p. 235). Aqui o jovem acadêmico Kierkegaard recupera um tema que lhe é muito caro e que será constante em toda a sua obra: a ideia de tarefa. Tal palavra possui dupla

referência no seu pensamento. A primeira é socrática e podemos bem nos recordar de como Sócrates interpreta a sua filosofia enquanto uma tarefa dada a ele pela divindade. A segunda é cristã, pois todo cristão possui uma tarefa nesse mundo, uma missão. Por isso, a frase que aparece no *Conceito de ironia* parece cheia de significado e, certamente, terá inúmeros desdobramentos no decorrer da obra kierkegaardiana: “Mas a *realidade* é também, para o indivíduo, uma tarefa (*Opgave*) que quer ser realizada” (Kierkegaard, 1991, p. 241). É curioso notar o quanto Kierkegaard não nega a realidade mas, pelo contrário, tenta perceber a tarefa do indivíduo diante dela. Nesse aspecto, faz sentido a nova crítica ao romantismo, que parece negar senão toda a realidade, alguns dos seus aspectos: “O mundo rejuvenesce, mas, como Heine observou com muito espírito, rejuvenesceu tanto com o romantismo que se tornou de novo uma criancinha” (Kierkegaard, 1991, p. 261).

À GUIA DE CONCLUSÃO: IRONIA DOMINADA E HUMOR

O último parágrafo da dissertação de Kierkegaard introduzirá o tema do humor⁸ e fará sua comparação com a ironia, tratada nas duas partes do seu trabalho, ainda que não o desenvolva em plenitude:

Na medida, enfim, que a questão pudesse ser a da ‘validade eterna’ da ironia, aí esta questão só poderia encontrar sua resposta quando se entrasse no terreno do humor. *Humor* contém um ceticismo muito mais profundo do que a ironia; pois nele tudo gira não mais ao redor da finitude, e sim da pecabilidade; o ceticismo do humor se relaciona com a ironia da mesma maneira que a ignorância se relaciona com a antiga proposição: *credo quia absurdum* (creio porque é absurdo); mas o humor contém também uma positividade muito mais profunda, pois ele se movimenta não em determinações humanas, mas sim teantrópicas (*i theanthropiske Bestemmelser*), ele não se contenta com fazer do homem um homem, mas quer fazer do homem um homem-deus. Entretanto, tudo isto se situa para além dos limites desta investigação...” (Kierkegaard, 1991, p. 280).

É instigante perceber que Kierkegaard vê no humor um ceticismo profundo. Avaliamos que tal tese bem poderia ser discutida lado a lado com muitos dos argumentos expostos, por exemplo, em obras como *Migalhas filosóficas* (1844), *Pós-escrito às Migalhas filosóficas* (1846), *A Doença para a Morte* (1849), *Deve-se duvidar de tudo* (1842), além, é claro, dos célebres *Diários*, onde tudo isso aparece fortemente. A relação do ceticismo com a crença e a descrença é uma das mais ricas discussões filosóficas e, certamente, percebemos no final da dissertação apenas o seu nascedouro nos primeiros passos do jovem filósofo. Em outras palavras, tais questões o acompanharão por toda a sua trajetória intelectual.

⁸ Há um célebre trabalho de John Lippitt para aqueles que se interessam em aprofundar no tema: Lippitt, J. *Humour and Irony in Kierkegaard's thought*. Palgrave Macmillan, London, 2000.

Notamos, no encerramento da dissertação, uma distinção entre a ironia e o humor. Nesse último é possível alguma positividade e, assim sendo, ele se aproxima e vai além do próprio homem. Com efeito, aproxima-se da relação do homem com Deus. Portanto, ele parece anteceder teses que serão expostas na obra *Prática do cristianismo* (1850) e, quem sabe, até flerta com *Temor e tremor* (1843). O humor também aponta para a pecabilidade. Tal tema será central na obra *O Conceito de angústia* (1844). Em outras palavras, vemos nessa obra acadêmica do jovem Kierkegaard o nascedouro de vários dos conceitos kierkegaardianos a serem desenvolvidos posteriormente. Ele termina a sua dissertação com clareza de que não foi capaz tratar do tema do humor, pois isso iria além da delimitação do seu objeto de pesquisa. Talvez, ele pudesse concluir concordando com George Minois que nos diz: “o humor é, assim, via de acesso à seriedade absoluta, Deus” (Minois, 2003, p. 514).

REFERÊNCIAS

KIERKEGAARD, S.A. **O Conceito de angústia**, Vozes, Petrópolis, 2010.

KIERKEGAARD, S.A. **O Conceito de ironia constantemente referido a Sócrates**, Vozes, Petrópolis, 1991.

MINOIS, G. **História do Riso e do Escárnio**, Unesp, São Paulo, 2003.

STEWART, J. **Søren Kierkegaard, subjetividade, ironia e crise da modernidade**, Vozes, Petrópolis, 2017.

VOLPI, F. **O niilismo**, Loyola, São Paulo, 1999.

VARGAS, J. S. **Vários modos de se dizer o nada : as figuras niilistas de Kierkegaard entre a filosofia e a literatura**. <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/50239> . Tese de Doutorado em Filosofia – UFMG, Belo Horizonte, 2021. Acessado em 23.08.2024.

A HISTÓRIA DA FILOSOFIA COMO COISA DA FILOSOFIA¹

[THE HISTORY OF PHILOSOPHY AS A THING OF PHILOSOPHY]

Marcos Aurélio Fernandes
framarcosaurelio@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-8928-1723>

Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. Possui graduação em Filosofia pela Universidade São Francisco (1991), mestrado e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Università Antonianum de Roma (2000 e 2003). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Heidegger, atuando principalmente nos seguintes temas: fenomenologia, existência, liberdade e facticidade. Além disso, dedica-se a estudos do pensamento medieval, sobretudo o franciscano, bem como a investigações em filosofia da religião e filosofia da educação

DOI: [10.25244/tf.v16i2.6650](https://doi.org/10.25244/tf.v16i2.6650)

Recebido em: 8 de outubro de 2024. Aprovado em: 10 de outubro de 2024

¹ O texto foi originalmente apresentado como Palestra na X Semana de Filosofia do Campus Caicó da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), ocorrido entre os dias 09 e 13 de setembro de 2024 (Nota do Editor)



Resumo: Este ensaio pretende pôr em discussão questões que concernem à história da filosofia. Tais questões são: o que é filosofia? Qual a sua “coisa”? A “coisa” da filosofia é histórica e/ou é história? A história da filosofia diz respeito essencialmente a esta “coisa”? Como é a historicidade da filosofia? Quais as possibilidades e os limites de uma historiografia filosófica? Qual o sentido de uma confrontação pensante com a história da filosofia? Filosofia é filosofar. Filosofar é uma realização de ser. É a radicalização da possibilidade de ser do pensamento. Trata-se de uma correspondência ao mistério do que se dá e se subtrai nas destinações do tempo. Filosofia é correalização kairológica da realidade. A historiografia filosófica que se empreende depende, a cada vez, em sua visão prévia, conceituação prévia e em sua posição prévia, da filosofia da história da filosofia que se tem. Os métodos do pensamento objetivo (método filológico, hermenêutica enquanto técnica e teoria da interpretação) são insuficientes para uma confrontação pensante com a história da filosofia. Esta requer uma hermenêutica originária.

Palavras-chave: História da filosofia. Filosofia da história da filosofia. Historiografia filosófica. Hermenêutica originária

Abstract: This essay aims to discuss questions concerning the history of philosophy. Such questions are: what is philosophy? What is its “thing”? Is the “thing” of philosophy historical and/or is it history? Does the history of philosophy essentially concern this “thing”? What is the historicity of philosophy? What are the possibilities and limits of philosophical historiography? What is the meaning of a thoughtful confrontation with the history of philosophy? Philosophy is philosophizing. Philosophizing is an accomplishment of being. It is the radicalization of the possibility of being of thought. It is a correspondence to the mystery of what is given and subtracted in the destinies of time. Philosophy is the kairolological co-realization of reality. The philosophical historiography that is undertaken depends, each time, on its prior vision, prior conceptualization and prior position, on the philosophy of the history of philosophy that one has. The methods of objective thought (philological method, hermeneutics as a technique and theory of interpretation) are insufficient for a thoughtful confrontation with the history of philosophy. This requires an original hermeneutic.

Keywords: History of philosophy. Philosophy of the history of philosophy. Philosophical historiography. Original hermeneutics.

1 O QUE É FILOSOFIA?

Primeiramente, partamos de uma indicação importante: é constitutivo da filosofia interrogar sobre si mesma, sobre seu próprio ser. Essa pergunta é essencial para a filosofia. E a filosofia não parece nunca segura de uma resposta. Nenhuma resposta, aliás, esgota a pergunta. A filosofia é questionável a si mesma. E esta questionabilidade lhe é essencial, originária, inesgotável. Sendo assim, não vamos nos iludir de poder dar uma resposta cabal e definitiva a ela.

Em segundo lugar, se nos apresenta a dificuldade de se colocar esta questão. Heidegger, numa conferência pronunciada em 1955, em Cerisy-la-Salle, na Normandia, França, intitulada “*qu’est-ce que la philosophie?*” (O que é isto – a filosofia?), diz:

Com esta questão tocamos um tema muito vasto. Por ser vasto, permanece indeterminado. Por ser indeterminado, podemos tratá-lo sob os mais diferentes pontos de vista e sempre atingiremos algo certo. Entretanto, pelo fato de, na abordagem deste tema tão amplo, se interpenetrarem todas as opiniões, corremos o risco de nosso diálogo perder a devida concentração (HEIDEGGER, 1978, p. 17).

O tema *filosofia* é um tema vasto. A vastidão de um tema o torna indeterminado. A indeterminação de um tema permite que se o trate a partir dos mais diversos pontos de vista, nas mais diversas perspectivas, e que se acerte em algo que se diz a respeito dele. Mas, do fato de que se diga algo correto sobre um tema não segue que se diga algo que desvele o que a ele é essencial, o seu mais próprio. E o decisivo é que se diga algo de essencial a respeito do tema, algo que dê acesso ao seu mais próprio. Um diálogo em torno de um tema muito amplo, por causa de sua indeterminação e de sua dispersão, exige, pois, que o questionamento se dirija ao essencial. A questão, assim, precisa encontrar um direcionamento para a essência da coisa em questão, no nosso caso, a filosofia. Mas, como ter acesso à essência da filosofia? Como há que ser uma pergunta a respeito da filosofia que abra o acesso à sua essência, ao seu vigor mais próprio e ao seu mais próprio modo de ser?

O perguntar a respeito da filosofia há de ser de tal modo que não se relacione com a filosofia desde fora, mas que permita uma penetração em seu modo de ser. Quando nós começamos a estudar filosofia na universidade, facilmente nós trazemos uma concepção exterior, extrínseca, de filosofia. É uma concepção, digamos, burocrática da filosofia:

Sempre se chega ao ensino superior com a idéia de que a Filosofia é uma área de conhecimento composta de teorias e disciplinas, formada por sistemas e doutrinas, cheia de ideologias, defendendo, através de argumentos, padrões de comportamento e justificando, com razões, práticas de ação e normas de vida. Esta não é uma idéia filosófica da filosofia, uma idéia que encarasse a filosofia por dentro, como filosofia. É uma idéia burocrática da filosofia, que a encara por fora, como órgão no organograma acadêmico de uma universidade. Trata-se da

preguiça de um turista preguiçoso, que toma o mapa pela cidade (LEÃO, 2017a, p. 139).

Uma ideia burocrática da filosofia não é uma ideia que nos conduz para o essencial da filosofia. E qual seria a ideia que nos conduz para o essencial da filosofia, para o seu vigor e modo de ser mais próprio? Como há de ser a nossa ideação, para que obtenhamos uma ideia essencial da filosofia? Como é uma ideia essencial da filosofia? O que é uma ideia essencial da filosofia? Resposta: uma ideia essencial da filosofia é uma ideia filosófica. Aqui tocamos em algo peculiar à filosofia: a ideia de moeda não é algo de monetário. Mas a ideia de filosofia é algo de filosófico. Isto quer dizer: uma ideia da filosofia carece de ser uma ideia da filosofia tanto no sentido de um genitivo objetivo – em que a expressão “da filosofia” significa o objeto da ideia – quanto no sentido de um genitivo subjetivo – em que a expressão “da filosofia” significa o sujeito da ideia. Isto quer dizer: uma ideia da filosofia precisa surgir da própria filosofia e precisa se fundamentar e se sustentar no seu modo próprio de ser e no seu horizonte de sentido. Neste sentido, a filosofia é um fenômeno hermético, isto é, cujo acesso não pode vir de fora dela mesma.

Só a filosofia é começo dela própria; só ela é medida dela mesma; só ela é acesso a ela própria; por fim, só ela pode se revelar a si própria. Nada de fora dela pode nela pretender introduzir, ou explicá-la, ou justificá-la (FOGEL, 1999, p. 53-54).

Para acessar à filosofia nós já precisamos vir dela, como um manancial vem de uma fonte, já precisamos pertencer ao seu reino, saibamos ou não, queiramos ou não. A dificuldade do acesso à filosofia não vem de ela nos estar muito distante, mas do fato de ela nos ser demasiado próxima. O reino da filosofia concerne ao que a própria existência tem de mais íntimo. Ora, o que a existência tem de mais íntimo permanece, de início e de costume, velado a nós mesmos, quer na vida ordinária de nossas ocupações e preocupações, quer na vida científica, com o seu modo de ser objetivo, exato, técnico. Face ao ordinário, o reino da filosofia é o do extraordinário. Face ao objetivo, o reino da filosofia é o do mistério. O extraordinário, o mistério, vigora no fundo e no mais íntimo da existência humana, do qual nos encontramos de início e de costume alheados. Esse reino da filosofia se abre à medida que se rompe com a familiaridade da existência cotidiana e com a objetividade da existência científica. Então se irrompe o espaço do extraordinário, do mistério de ser. Quando somos tocados pelo extraordinário, pelo mistério de ser, desperta em nós a busca filosófica. A busca já é sempre dádiva de um encontro, do advento do mistério do ser, de sua irrupção da fonte, do fundo e do centro de nossas próprias existências. Só podemos ir à filosofia se estivermos já vindo dela, como de uma fonte. Isto quer dizer: “A filosofia já está sempre operando em todo pensamento, que nela se procura iniciar e introduzir” (LEÃO, 1989, p. 107-108).

Entretanto, para que a filosofia já esteja operando em nosso pensar, é necessário que a filosofia já nos tenha vindo ao encontro, se nos tornado próxima e já ter nos tocado, isto é, atingido, afetado, de algum modo. Antes de nós escolhermos a filosofia, ela já nos terá colhido. Ela já terá de ter despertado em nós como que uma tendência, uma aspiração. A tendência para a filosofia, a aspiração de sua busca, já é dada dela mesma. A questão a respeito de o que é a filosofia, assim, nasce já desta afeição que se despertou em nós pela filosofia. A partir desta afeição, a filosofia se nos apresentou como *uma possibilidade de ser*. Trata-se de uma possibilidade concreta, real, de viver.

Quando perguntamos – o que é filosofia? –, na intencionalidade mesma desta pergunta, nós já estamos sendo orientados por ela em nosso ser-no-mundo e já estamos querendo agarrar esta possibilidade de ser, como algo que amamos. Mas não se apanha uma possibilidade de ser a não ser nos deixando formar nela, naquilo que está esboçado nela. Assim como o artista não agarra a possibilidade de ser da arte a não ser se deixando plasmar pela existência artística, do mesmo modo, o filósofo não agarra a possibilidade de ser da filosofia a não ser se deixando cunhar pela sua forma de vida. Por isso, o que está em jogo aqui e agora não é meramente falarmos *sobre* a filosofia, de fora dela, e sim falarmos *a partir da* filosofia, isto é, a partir do atingimento, da afeição de seu toque em nós, como um artista, por exemplo, fala da arte. Assim, “a meta de nossa questão é penetrar *na* filosofia, demorarmo-nos nela, submeter nosso comportamento às suas leis, quer dizer ‘filosofar’” (HEIDEGGER, 1978, p. 18).

Filosofia é filosofar, assim como natação é nadar, dança é dançar, oração é orar, amor é amar. Ao definir o nome abstrato com um verbo concreto não se está simplesmente cometendo uma redundância estéril e frívola, que se detém em uma ninharia (uma *nugatio*, como diziam os latinos). Não. O verbo está a indicar que o que é natação só sabe quem aprende a nadar, o que é dança só sabe quem aprende a dançar, o que é oração só sabe quem aprende a orar, o que é amor só sabe quem aprende a amar. Assim, só sabe o que é filosofia quem aprende a filosofar. Vai nessa direção o que diz Wittgenstein no seu *Tractatus Logico-Philosophicus* (4.112), a saber, que a filosofia não é uma doutrina, uma teoria, mas uma atividade (*Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit*) (WITTGENSTEIN, 1993, p. 176-177).

Por isso, a leitura das obras dos filósofos, para ser uma leitura filosófica, não tem em vista a mera informação ou o mero conhecimento do que eles pensaram. Em jogo está o aprender a pensar com *o que* e com *o como* eles pensaram:

A aprendizagem da Filosofia passa sempre pelas obras dos grandes pensadores. Mas uma leitura com o propósito de aprender a pensar não poderá ser ideológica. Não se estudam os filósofos para sair por aí repetindo as atitudes que tomaram, as posições que defenderam ou as respostas que deram. Em toda leitura e interpretação de um texto está em jogo a capacidade de pensar de quem lê e interpreta. “A filosofia não é uma doutrina. A filosofia é uma atividade”, diz Wittgenstein no n. 5217 do Tratado Lógico-Filosófico. E qual é a atividade da filosofia? – É a atividade de aprender e ensinar a pensar. A tarefa do pensador não é construir respostas nem formular teorias. É examinar as irrupções das diversas teorias e respostas em seus respectivos pressupostos de sustentação (LEÃO, 2004, p. 24).

Pensar não é simplesmente tomar posição ou manifestar oposição, quer no campo das visões de mundo e das crenças do cotidiano, quer no campo da ciência e das teorias. *Pensar é pôr em questão as posições e oposições em suas pressuposições*. Isso vale tanto para as posições e oposições de outrem, como para as nossas próprias. Por isso, a leitura dos textos filosóficos há de ser libertadora, ou seja, precisa libertar-nos de toda opinião e de toda a cabeça feita para a liberdade de pensar aquilo que, em todos os tempos, nas obras dos pensadores, provoca o pensamento a pensar.

Não estudamos o pensamento dos pensadores para repetir o seu legado no pensado deste pensamento, mas para, a partir do seu impensado e não dito, receber do nada do passado vigente novas possibilidades de relacionamento com o futuro no presente. Só assim é que deixamos vigorar

a contemporaneidade de todo o pensamento e nos sentimos conosco em todo o nosso esforço de estar com eles (LEÃO, 2012, p. 152).

Filosofia, antes de ser uma ciência, uma disciplina, uma especialidade, é o próprio domínio em que o homem existe e insiste, sempre de novo, como o ente finito que ele é. Filosofia, neste sentido amplo e fundamental, é ação. Filosofia é, originariamente, ação. Então talvez, agora, faça sentido o que disse Kant, que, afinal, devia saber alguma coisa a respeito da filosofia, a saber, que o estudante de filosofia há de aprender não pensamentos, mas a pensar, que ele deve ser não carregado pelo professor, mas guiado por ele: “*Kurz, er soll nicht Gedanken sondern denken lernen; man soll nicht tragen sondern leiten, wenn man will, dass er in Zukunft von sich selbst zu gehen geschickt sein soll*” (Em suma, ele deveria aprender não pensamentos, mas a pensar; não se deve carregá-lo, mas sim guiá-lo, se quisermos que ele no futuro seja disposto a caminhar por si mesmo) (KANT AA II: 306). O filósofo da religião, Paul Deussen (amigo de Nietzsche) resumiu assim: “*nicht Gedanken, sondern denken, nicht Philosophie, sondern philosophieren lernen*” (aprender não pensamentos, mas a pensar, não filosofia, mas a filosofar) (DEUSSEN, 1917, p. 194). Ao determinarmos o sujeito pelo predicado, o substantivo abstrato pelo verbo concreto, estamos indo além de uma mera repetição vazia, que marca passo no mesmo lugar, a saber, estamos acenando para um movimento, um engajamento, uma ação que provém do âmago do ser humano mesmo e que lhe requer todas as forças para poder ser realizado. A filosofia não é uma doutrina, uma teoria, nem um campo de estudo. A filosofia é desafio de realização que subjaz a todo e qualquer campo ou setor do desempenho humano. Ensinar filosofia não é propriamente transmitir informações ou construir conhecimentos sobre os filósofos e suas obras. Ensinar filosofia é deixar-aprender a filosofar, o que inclui um convívio de pensamento com os filósofos e suas obras, não no sentido da mera aprendizagem de pensamentos, mas sobretudo no sentido de aprender filosofar.

Estudar filosofia para aprender a filosofar é, pois, diverso de estudar filosofia para acumular informações e angariar conhecimentos sobre o que pensaram e disseram os filósofos, bem como sobre os problemas, os sistemas, os filosofemas já prontos dos filósofos. Nós não estudamos a história da filosofia para fazer historiografia das opiniões dos filósofos, mas para fazermos filosofia. Como disse Tomás de Aquino: “*quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum*” – “porque o estudo da filosofia não consiste em saber o que os homens disseram, mas em como aquilo que eles disseram se relaciona com a verdade das coisas” (TOMÁS DE AQUINO, *In De Caelo* I, 22, n. 8).

Assim, a atitude de aprender a filosofar difere da atitude de estudar filosofia para adquirir informações e construir conhecimento sobre os filósofos e suas obras. Quem estuda para aprender a filosofar “quer esvaziar-se mais e desaprender mais para arriscar-se mais a ser mais. Se não se apostar a vida, não se aprende nada” (LEÃO, 2010b, p. 26). Quem estuda para acumular informações e construir conhecimentos busca um repertório de respostas. Quem estuda para aprender a pensar dispõe-se à aventura do questionamento e à espera do inesperado, que é sem vias de acesso; e esta disposição acarreta transformação no seu próprio ser. “Quando se aprende, crescem as possibilidades de ser e realizar-se; aumentam-se, em consequência, as possibilidades de viver e de morrer” (LEÃO, 2010b, p. 26).

Todo aparente cabedal de saber da filosofia, já constituído, esconde a pobreza do filosofar. O estudo da filosofia começa com o estranhamento de tudo, sim, inclusive com a própria filosofia. Quanto mais nós estudamos a filosofia para obter informações e construir conhecimentos, mais nos familiarizamos com a filosofia e mais diminui a estranheza inaugural da filosofia. Mais alcançamos o poder, o saber e o ter do conhecimento, com a sua segurança. No entanto, quanto mais nós estudamos a filosofia para aprendermos a filosofar, mais a estranheza cresce, tanto o estranhamento com todas as coisas, que somos e não somos, quanto a estranheza com a própria

filosofia. E mais somos enviados ao país do não-saber, do não-poder, do não-ter, e experimentamos o perigo de viver. Um mestre do pensamento, no fim de todo uma história de dedicação ao filosofar, escreveu: “No estudo da filosofia, começa-se com estranheza da disciplina. Estranheza aumenta na medida em que com ela nos familiarizamos; e se consuma num estranho nada. Nada saber, nada poder, nada ser. Daí a exclamação da interrogação: estudar filosofia, um nada!?” (HARADA, 2009, p. 212).

2 QUAL A “COISA” DA FILOSOFIA?

“Coisa” significa, aqui, aquilo que está em causa, que concerne ao filosofar, como a sua tarefa. Falamos de tentar alcançar uma ideia filosófica da filosofia. A ideiação de uma ideia filosófica consiste na abertura de uma visão que capta o que é essencial, isto é, constitutivo, necessário e universal, possibilidade intrínseca, doadora de ser, daquilo que está em questão. Ideação é visão do que possibilita aquela coisa ser o que ela é. A ideia é a visão do que torna possível uma coisa como tal coisa que ela é, intrinsecamente: a condição interna de possibilidade e não a condição externa da efetividade. A ideiação visa o possível possibilitador de algo. O oposto disso é o impossível. Assim, a coisa da filosofia é o que nos possibilita filosofar.

Toda diferença entre o possível e o impossível interessa e diz respeito à essência da ideiação. E a essência de qualquer realização inclui um desafio filosófico. E por quê? – Porque em toda oposição essencial entre poder e não poder, joga-se o jogo de ser e nada. E é por isso que a atividade filosófica se dá e acontece num nível de radicalidade simultaneamente posto e oposto em todo outro exercício. A diferença da filosofia é de princípio, por interessar o modo de ser e atingir as realizações de tudo que é e está sendo, de tudo que não é nem está sendo. Porque a envergadura de uma ideia filosófica se estica entre ser e não ser, por isso também toda ideia da filosofia tem de ser radical, i. é, tem de descer até às raízes de si mesma, alcançando a realidade nas realizações do real (LEÃO, 2017a, p. 139-140).

Filosofia é filosofar. E filosofar é ação. Talvez fosse melhor dizer que filosofar é uma operação (*opus facere*: fazer obra, pôr em obra). Mas, qual a essência dessa operação? A essência da ação ou operação como tal consiste em consumir, isto é, levar ao sumo uma possibilidade de ser. O pensamento é a possibilidade de ser, de viver, que está no fundo de todas as demais possibilidades humanas. A filosofia é uma possibilidade que radicaliza essa possibilidade fundamental e fundante, mas ao mesmo tempo abissal, do pensamento.

A filosofia é uma experiência de base do viver humano, assim como a arte e a religião. Se ciência e visão de mundo estão abaixo da filosofia, arte e religião estão lado a lado com a filosofia, por serem experiências não meramente óticas, positivas, objetivantes, como são a ciência com seu conhecimento objetivo e a visão de mundo com sua convicção subjetiva. Arte e religião são experiências ontológicas. Arte, religião e filosofia são relacionamentos com o nada do ser, isto é,

com o ser como nada, como diferença, como outro do ente. Ontológicas são tais experiências, pois, para além do ente (do real e suas realizações), o que está em jogo é o sentido mesmo do ser (a realidade e o seu mistério). Por isso:

... a comparação da filosofia com a ciência é uma degradação injustificada de sua essência. Em contrapartida, sua comparação com a arte e com a religião é uma equiparação justificada e necessária de sua essência. Equivalência, porém, não diz aqui unidade monocórdica (HEIDEGGER, 2003, p. 3).

A experiência do pensamento na filosofia não é do mesmo nível do que a experiência do pesquisar que constitui a produção do conhecimento na ciência e do que a experiência da representação do real, da convicção e da atitude, que constitui a visão de mundo. A experiência do pensamento na filosofia é ontológica: uma experiência não só com o real, mas com as realizações do real e com o mistério da realidade, dito de outro modo, com o ser do ente e com o ser enquanto transcendência, diferença, nada. Mas também a religião e a arte são, de certo modo, experiências ontológicas de pensamento. E, no entanto, a experiência do pensar na filosofia é de outra modalidade do que a experiência da fé na religião e do que a experiência do criar na arte. Na filosofia o relacionamento de ser com a doação e o mistério do ser que se instaura com o e como o pensar, no fundo da existência humana, é retomado e consumado de modo reflexivo, temático, radical.

Da filosofia podemos dizer o mesmo que podemos dizer de nossa própria existência em sua radicalidade: “Mais elevada do que a realidade está a possibilidade (*Möglichkeit*)” (HEIDEGGER, 2012, p. 78). Mas, em que consiste a possibilidade do pensar na filosofia? Talvez, a de corresponder àquilo que se há de pensar, àquilo que é digno do pensamento, àquilo que desperta em nós a paixão pela busca interrogadora da verdade, àquilo que sempre de novo nos solicita e que, no entanto, permanece sempre um mistério – trata-se do “mistério do ser”: sua doação sub-reptícia, furtiva, em todo o ente (em tudo que está sendo). “Mistério é o que se diz e se reconhece fora das possibilidades de conhecer e dizer” (LEÃO, 2008, p. 196). A possibilidade do pensar, portanto, lhe advém justamente do medir-se com a impossibilidade do conhecer e dizer, com o mistério. Nisso se atesta a sua finitude. Mas não se trata de uma finitude des-graçada. É, antes, uma finitude a-graciada. Com efeito, a impossibilidade não é tão somente o nada negativo de uma possibilidade. O nada da possibilidade do pensamento, na verdade, diz que o pensamento é atraído e movido justamente por aquilo que ele mesmo *não é*. A filosofia é o máximo da autorresponsabilização autônoma do ser humano através do pensar. Mas no seu bojo está a resposta à solicitação de seu *outro*: o mistério do ser. Todo o ser humano, na medida em que faz a experiência da doação do mistério primigênio do ser, é, de certo modo, filósofo. E não faz sentido aqui falar de predecessores e sucessores, pois em todo o tempo o pensamento dos pensadores, de *diferentes* modos e em *diferentes* concreções e situações, está sondando *o mesmo* na sua desconcertante e enigmática *simplicidade*. Este o mesmo não é nenhum real nem nenhuma realização, mas *o nada da realidade*, que se dá sub-repticiamente nas realizações de todo o real.

Costumamos dar muita importância à “influência” de um pensador sobre outro. Mas a percepção de tais influências de filósofos e filosofias no nível dos fatos, dos contextos e da consciência epocal, bem como as conexões que se dão no tocante à história dos efeitos das leituras das obras filosóficas (*Wirkungsgeschichte*), não capta uma dimensão mais profunda e originária do acontecer da filosofia na história. Se é verdadeiro que uma tradição filosófica se instaura como um

perene diálogo entre os filósofos, por outro lado também parece ser verdadeiro que só é possível participar deste diálogo à medida que atua a criatividade do pensar de cada um. E a criatividade é um pôr em obra realizações do real a partir do nada da realidade. O esforço de pensar, *não como*, mas *com* os pensamentos dos pensadores, depende apenas da criatividade de cada um que entra na roda deste diálogo. Mais que a capacidade de aprender uns dos outros, em jogo está a capacidade de aprender do nada. Cada pensador retira sua possibilidade de pensar da própria condição humana, isto é, de seu relacionamento de ser com o mistério do ser, com o seu nada. E é por isso que todo homem pode encontrar-se com seu pensamento. Neste sentido, nenhum pensador dá contribuição para nada. Deixa apenas aparecer o nada da realidade em tudo, em todas as realizações do real. Destarte, no âmbito da filosofia a comunicação não é informação de conteúdos de conhecimento ou de formas de procedimento. Na comunicação filosófica, o conjunto de relacionamentos e trocas de experiências entre os seres humanos se dá no nível mais profundo de comunhão e na dinâmica de realização da realidade como um todo, de participação na Vida como tal.

3 A “COISA” DA FILOSOFIA É HISTÓRICA E/OU É HISTÓRIA? A HISTÓRIA DA FILOSOFIA DIZ RESPEITO ESSENCIALMENTE A ESTA “COISA”? COMO É A HISTORICIDADE DA FILOSOFIA?

Em todo o tempo, a realidade que se doa e se subtrai nas realizações do real interpela-nos, chama-nos ao pensar e cada qual responde a cada vez com sua própria correspondência, única, singularíssima, mas, ao mesmo tempo, aberta para esse todo simples no qual já sempre estamos imersos. Em todo o *tempo!* – eis o horizonte a partir do qual pensam os pensadores. O pensamento dos pensadores pensa sempre em um *kairós* (em um instante azado). É que a verdade do ser é ela mesma sempre e cada vez evento e destino (destinação, estruturação e disposição epocal de mundo). A cada época é dada uma certa possibilidade de fazer a experiência da essência da verdade. A cada época a situação, a partir da qual o pensamento põe-se a caminho, ministra uma determinada conexão histórica de problemas com os quais os homens daquela idade devem se confrontar, para pôr as questões do pensamento. Mas, para captar isso é preciso passar de uma mera descrição historiográfica-cronológica da história da filosofia para uma meditação historial-cairológica da mesma. Não a cronologia, mas a “cairológica” é o fio condutor desta meditação historial.

Em sentido fundamental, em todo o tempo, o pensamento que funda a filosofia põe em obra uma correspondência ao mistério que provoca o pensamento a pensar – o mistério do “ser” (que se deixa evocar em diferentes nomes na história do pensamento). O decisivo sempre é em que sentido no pensar deste ou daquele pensador o pensamento se mede com o seu outro, com aquilo que não está em seu poder, mas que é justamente o que o possibilita, o potencia, o “mistério do ser”. Todos os pensadores dizem o mesmo. Procuram mostrar o Mesmo! Mas este “o Mesmo”, o “Simples”, jorra da fonte de si mesmo como uma imensa riqueza de possibilidades diversas de correspondência. Todos participam do mesmo diálogo do pensamento em torno da coisa que provoca o pensamento a pensar: o nada do “ser”, da “realidade”, da “vida”, como quisermos chamar isso que não se deixa nomear – ou que só a custo, como por um balbúcio, se deixa evocar.

Nós costumamos nos ater à diversidade conflitante dos discursos filosóficos. E não nos tornamos capazes de apreender a “harmonia invisível” que mantém reunidas as dissonâncias entre

as muitas vozes da filosofia. Esta “harmonia invisível”, porém, não aparece no nível discursivo, onde reina um intenso “litígio”, uma incessante “arenga”, um constante ir e vir de “questões disputadas”, de debates em torno a problemas. Nós nos perdemos facilmente do pensar quando somos enredados nestas infindas discussões caso nós deixamos de notar o pertencimento de todos os “litigantes” à originária experiência de ser no tempo no reino do pensar. E esta experiência é anterior a todo o discurso. Por isso, mesmo se um sistema da assim chamada “inteligência artificial” produzir um discurso que processa conteúdos filosóficos, essa produção discursiva permanece estranha ao pensamento, que se move radicalmente no reino do silêncio do nada da realidade.

O pensar desperta num contato com o ser. Pensar é ser atingido pelo impacto oblíquo da realidade. Mais que uma visão do real e das realizações, o pensar é um contato da realidade. É experiência. Um contato silencioso, pré-discursivo. Todo o discurso chega tarde. Todo o tematizar e refletir, por se darem no domínio do discurso, é já tardio. No contato doa-se e retrai-se o sentido. Este é fonte de inteligibilidade e compreensão. O pensar é, neste sentido originário, uma experiência primigênia do mistério da realidade. Talvez seja isso que Bergson tenha tentado evocar uma vez ao dizer, em um célebre artigo, de 1911, que foi dedicado à “*Intuição filosófica*” (o pensamento e o movente): “um filósofo digno deste nome nunca disse senão uma só coisa: ou melhor, tentou dizê-la mais do que disse verdadeiramente. E não disse senão uma só coisa porque não viu senão um só ponto: fosse menos uma visão do que um contato” (BERGSON, 2006, p. 129).

Esta experiência de um contato silencioso com o mistério da realidade é a fonte de uma imensa e rica diversidade de registros de discursos filosóficos:

O tema central e a questão nuclear de uma filosofia ainda não formam, no dizer de Parmênides, “o coração intrépido” do pensamento. Na qualidade de tema e questão, já resultam de um esforço de tematizar e de um trabalho de questionar. Tematizar e questionar são tentativas de se falar e dizer, no nível e por meio de discursos de uma língua. Ora, o dizer do discurso se nutre de um contato pré-discursivo e antelingüístico com um tempo de verdade e sentido que, face ao trabalho temático, é tão originário que se torna uma fonte de inteligibilidade e compreensão, de atividade e decisão. O mistério deste contato impôs, ao longo da história do Ocidente, toda uma série de registros diferentes para evocá-lo. Ao indicar uma diversidade de estilos e épocas, de línguas e discursos, a diferença dos registros afirma, sobretudo, uma identidade radical, um além ou aquém do discurso, uma experiência primigênea de doação, a partir da qual fala o filósofo, decerto não para adorá-la e sim para manter-se fiel e abrir espaço ao silêncio do ser, nos tempos de seu sentido (LEÃO, 2010a, p. 207-208).

O silêncio do ser, no entanto, não é nada meramente privativo ou negativo. É, antes, um nada criativo:

E o que é este ser sempre em silêncio e retirada? _Nós não podemos saber. O que certamente podemos é apenas dizer que o ser é o que, justamente por retirar-se e calar-se, nos possibilita falar, perguntar, questionar e dizer. Estamos sempre imersos no retraimento do ser. Esta imersão nos proporciona, a cada passo, a

A história da filosofia como coisa da filosofia

FERNANDES, Marcos Aurélio

experiência de sentir a impossibilidade de falar e dizer o que é o ser. Mas trata-se de uma impossibilidade criativa. Pois é na sua experiência que nos apercebemos do sentido de todos os seres. Não apenas é impossível dizer o ser. Também não carece fazê-lo, não é preciso. E por quê? _Porque em tudo e sobre tudo que se venha a falar, é preservando essa impossibilidade que se pode dizer qualquer coisa. O ser é, pois, a estância, na palavra de Heráclito, o ἦθος (êthos), onde o mistério convoca e atrai o homem. O ser e o homem não apenas se limitam como, por e para fazê-lo, se visitam. Por esta estância passam todos os caminhos de compreensão dos discursos. Nesta estância, instala-se todo diálogo de pensamento entre os homens. A partir desta estância, os pensadores podem pensar, sempre pela primeira vez, o advento do sentido e da verdade, no tempo das realizações (LEÃO, 2010a, p. 208).

A partir deste contato primigênio, silenciosos e simples com o ser, nascem pois a diversidade dos discursos dos filósofos e de suas obras. O filósofo faz a obra, mas, por outro lado, a obra faz o filósofo. E ambos só se perfazem mutuamente graças a um terceiro, que, na verdade, é o primeiro: a vida do pensamento na filosofia.

Todo pensamento filosófico autêntico nunca é posto arbitrariamente pelo filósofo mas lhe é sempre imposto pela própria existência, cuja Situação Histórica subministra os temas a investigar e a missão a cumprir. A Situação da Existência, porém, não é um simples fato - qualquer fato já é sempre feito - que de fora viesse impor ao filósofo a problemática de suas reflexões. Todo problema de pensamento inclui, em sua essencialização, um projeto de algo que ainda não é. E o que é, não pode nunca determinar o que não é. A reflexão imerge e ao mesmo tempo emerge de uma dada situação. É-lhe simultaneamente imanente e transcendente. Um problema filosófico nasce sempre do que Sartre chamou "la capacité nullifiante" da existência. Da reflexão sobre a situação em que pensa o filósofo (LEÃO, 1989, p. 108-109).

Entretanto, a obra filosófica já sempre transcende a situação em que pensa o filósofo.

Pois, toda obra criadora, caso seja realmente criadora, isto é, uma obra que nos liberte a capacidade de pensar, transcende sua própria filosofia, ultrapassa seus próprios parâmetros, remetendo-nos para fora e para além da posição fundamental em que ela mesma se planta. O único sentido de uma obra filosófica é precisamente rasgar novos horizontes, é desencadear novos impulsos, é instaurar novo princípio em que os recursos, os caminhos e padrões da obra se apresentem superados e insuficientes, se mostrem exauridos e ultrapassados pelo novo nascimento histórico. Instituinto novos parâmetros de questionamento, uma obra de pensamento cria novas regras de leitura (LEÃO, 2004, p. 25-26).

É em filosofando que, sempre de novo, nos introduzimos na historicidade da filosofia. Não há uma passagem que permita que sejamos introduzidos na filosofia e em sua contemporaneidade a partir da cotidianidade mediana e de sua autoconsciência pública (aberta a todos), atual, hodierna.

A história da filosofia como coisa da filosofia

FERNANDES, Marcos Aurélio

Ao contrário, uma introdução na filosofia, em sua historicidade e em sua contemporaneidade requer, antes, uma ruptura com esta autoconsciência atual, hodierna, e, a partir do pensamento, uma transformação no nosso relacionamento com ela. Não é a autoconsciência da atualidade que nos permite uma introdução na contemporaneidade da filosofia; ao contrário, é a nossa introdução na contemporaneidade da filosofia que nos permite um relacionamento livre com a autoconsciência atual, hodierna.

Para fazer a experiência da contemporaneidade da filosofia é preciso abrir o acesso à sua paisagem, o que acontece somente através do próprio filosofar, ou seja, somente pela realização do salto de retorno à origem da nossa existência histórica. É este salto que opera uma ruptura com a “ordem do dia”, o ordinário da cotidianidade mediana e pública (aberta para todos), e nos lança no abismo do extraordinário que compreende e perpassa este ordinário: o *ser* do ente – a realidade se dando e se retraindo nas realizações do real.

A paisagem da filosofia se instaura e origina pelo movimento da própria investigação filosófica, que, pondo-se em questão, retorna às origens, donde ela mesma provém (LEÃO, 1989, p. 107-108).

A paisagem própria da filosofia se abre quando, pelo pensar-questionar, que se dirige para o *ser* do ente, a realidade do real, retornamos para a origem da existência histórica, para o fundo-abismo desvelante das possibilidades de ser. Filosofia não é doutrina, é atividade. É a ação de saltar de retorno a este *fundo-abismo*. É o movimento de redução, isto é, re-condução à origem, de penetração, sondagem e ausculta do sentido do ser, que incessantemente emerge do abismo desvelante da existência histórica – da “vida”, da “nossa vida” (HARADA, 2009, p. 78-80). Na sua paisagem própria, a filosofia é memória da origem e, ao mesmo tempo, espera do inesperado. Filosofia é a radicalização da autonomia humana. É engajamento de libertação dos condicionamentos do ordinário para a liberdade criativa do extraordinário, que é o mistério de ser (HARADA, 2009, p. 91-94).

Filosofia não é ciência, no sentido de produção de conhecimento objetivo, nem é visão de mundo, no sentido de convicção subjetiva. Filosofia é realização da possibilidade de ser do pensar. Na medida em que acontece como esta realização, ela é a história ela mesma e o tempo ele mesmo (ROMBACH, 1988, p. 33). A filosofia não é propriamente uma manifestação *no* tempo, *dentro* da história, mas é, mais propriamente, o acontecer *do* tempo, *da* história. Sua historicidade, neste sentido, é primordial, e anterior à historicidade da técnica e da ciência, e, até mesmo, da historicidade da arte e daquela que é própria da religião. A filosofia, assim entendida, tem um modo próprio de se encaminhar; tem a sua própria cadência e decadência; o seu próprio ritmo e a sua própria dinâmica de maturação, que não podem ser compreendidos a partir da dinâmica da técnica ou da ciência, nem mesmo a partir da dinâmica da arte e da religião. Ela *não tem uma* forma de historicidade; ela *é a* forma da historicidade ela mesma acontecendo (ROMBACH, 1988, p. 37-44).

A filosofia não é uma descrição da realidade, da vida. Ela é uma modificação da realidade, da vida. Ela não é uma opinião sobre o mundo, mas é uma correalização do mundo. Ela não é uma teoria do real. A filosofia vigora se tornando real, se tornando uma elevação da realidade. Ela não é a produção de um discurso sobre a realidade. Ela é uma produção da realidade (produção = produção, isto é, levar ou trazer à luz, con-sumar uma realização). Ela não é uma teoria do real. Ela é autoclaração da realidade, fenomenalização da realidade, na criatividade do pensar. Ela é

autoiluminação da realidade na criatividade do pensar. Filosofia não é uma doutrina a respeito do aparecer da realidade, mas um aparecer mesmo da realidade.

4 QUAIS AS POSSIBILIDADES E OS LIMITES DE UMA HISTORIOGRAFIA FILOSÓFICA?

Ao perfazer a sua viagem de ser no tempo, os filósofos põem em obra o seu filosofar. Não só isso, mas eles também se confrontam com a tradição histórica a que eles pertencem ou se abrem a outras tradições históricas de pensamento que não a deles. E, além disso, produzem algo assim como uma historiografia filosófica. O modo de se fazer historiografia filosófica não depende só do modo como se entende, a cada vez, o estatuto epistemológico da historiografia em geral e o estatuto hermenêutico do conhecimento historiográfico, mas também depende do modo como se compreende a relação do filosofar com a sua própria história e com a história como tal e como um todo. Neste sentido *não há historiografia filosófica que não se paute por uma certa compreensão da historicidade da própria filosofia e que não traga em certa medida uma certa filosofia da história.*

Platão realizou uma confrontação pensante com os pensadores da *phýsis* até o século V. Aqui e ali podemos encontrar um rápido sumário sobre as peripécias de pensamento em que foram encaminhados pela *phýsis* tais pensadores. No *Fédon* (85 C-D), denomina sua investigação filosófica de “segunda navegação” (*deuteros plous*). Na linguagem marinheira do tempo, “segunda navegação” era aquela que se fazia com os próprios remos, sem a ajuda do vento. Para Platão, a primeira navegação era aquela que os pensadores da *phýsis* tinham empreendido. Ela contava com o soprar dos ventos. A segunda navegação, porém, feita com a ajuda da dialética, era aquela que ele mesmo empreendia com o pensamento em torno da *phýsis* como natureza essencial, em torno da entidade do ente, a *ousía*, como *idea*, isto é, como visualidade primordial e permanente, a priori, forma originária e doadora de um modo de ser, a proveniência a partir de que um modo de ser se estrutura e configura, o comum, o único e o coincidente para muitos que aparecem e resplandecem numa tal visualidade. Os *Diálogos* de Platão vivem de uma tensão com o pensamento dos pensadores da *phýsis*:

Com Platão, a filosofia nasce de uma tensão com a linguagem poética, com o pensamento originário. Nessa tensão, o poeta e o pensador não são combatidos de fora, como adversários externos. Constituem o perigo inerente a toda filosofia. São uma ameaça que se dá, constante e invencível, a própria razão e racionalidade. Acompanham o filósofo como a fonte acompanha o rio. O poeta e o pensador pertencem ao filósofo como a sua própria sombra, de cuja agilidade a compreensão racional procura sempre de novo libertá-lo. O *Logos* é inseparável do *Mythos*. Platão visa a triunfar desta tensão, contrapondo ao mito, à poesia, ao pensamento um modelo da essência da verdade e da estrutura do mundo que, cindindo *tò noetón* e *tò aisthetón*, *epístème* e *dóxa*, *eîdos* e *phainómenon*, *tò mè ón* e *tò óntos ón*, se de-cide pela metafísica contra o pensamento, o mito, a poesia. Plantada na metafísica do *Logos*, a Lógica, a filosofia proclama definitiva vitória do princípio racional da luz e vai expandindo o domínio planetário da razão e sua racionalidade na história do Ocidente (LEÃO, 2017b, p. 43-44).

Entretanto, Platão não somente rompe com e se confronta com o mito, com a poesia e como o pensamento originário da *phýsis*, mas, neste confronto, ele se mantém em diálogo, sustentado ainda pela admiração do questionamento, que conduz ao estranhamento do evidente, à fraqueza do pensamento, que testemunha o subtrair-se do mistério no bojo de uma tradição histórica. Platão exerce esta confrontação pensante e dialogante, suportada pela admiração do questionamento, enquanto seus discípulos, ao se reportarem à tradição de pensamento de até então, “se contentam em comparar as doutrinas do Mestre com as doutrinas de seus predecessores, para assim poderem explicar polemicamente o progresso na evolução do conhecimento filosófico” (LEÃO, 2017b, p. 45). As obras polêmicas em que Xenócrates faz a crítica da tradição dos pensadores da *phýsis* (Heráclito, Parmênides, Zenão, Pitágoras, Demócrito) já não se sustentam na admiração do questionamento nem na fraqueza do pensamento. Irrompe, então, uma consciência da filosofia da história da filosofia que domina a historiografia filosófica desde Xenócrates até a historiografia filosófica moderna, baseada no método histórico-crítico, uma consciência que se mantém mesmo até o advento da análise estrutural do século XX. “Segundo esta consciência, o itinerário da filosofia é um itinerário epistêmico de doutrinas em espiral ascendente no progresso do conhecimento. Os mais antigos são precursores que, embora em etapas menos adiantadas, já se encontrariam no mesmo caminho da verdade” (LEÃO, 2017b, p. 45).

Aristóteles se confrontou expressa e profundamente com o pensamento dos “antigos” (cf., por exemplo, o primeiro livro da sua *Metafísica*). Em Aristóteles não se pode separar o filósofo do historiador. Ele não apresenta uma história do pensamento declinando do próprio pensar. Ele não apresenta o pensamento declinando da história. Com outras palavras, ele não faz história da filosofia abdicando de fazer filosofia, nem faz filosofia abdicando de fazer história da filosofia. Para falar dos primeiros pensadores de sua tradição histórica, ele não deixa de pensar. Seu interesse pelo pensamento dos antigos não é meramente doxográfico. O importante não são as opiniões dos pensadores, mas o sentido filosófico de suas afirmações. É verdade que ele pensa o pensamento dos primeiros pensadores na perspectiva da filosofia, segundo as concepções de seu contexto e os termos de sua própria investigação filosófica. E, no entanto, Aristóteles, enquanto pensador, nos deixa sentir a diferença na identidade e a identidade na diferença entre o pensamento dos antigos em torno da *phýsis* e sua *arché* e o pensamento filosófico que investiga e questiona a entidade do ente – *ti tò ón?* –, isto é, a *ousía*, que ele, em diferença de seu mestre, entenderá como *enérgeia* e não como *idéa*, a partir do *tóde ti* (este aqui) e não do *koinón* (comum), acentuando mais o ser como *bóti estin* (que é, *existentia*, *Dass-sein*) do que o ser como *ti estin* (o que é, *essentia*, *Was-sein*).

Os pensadores da *phýsis* e da *alétheia* se diferenciam dos pensadores da *ousía*, de seu mestre, Platão, e dele mesmo. Ambos, afinal, pensam a *phýsis* a partir da *ousía*, da presença constante, perdurante. *Enérgeia* diz o permanecer da presença numa quietude, que é a consumação de uma mobilidade. *Enérgeia* se afina, assim, com *entelécheia*, o ter-se-no-fim, isto é, no *télos*, em que se consuma e se recolhe o movimento de emergir e desvelar. A *enérgeia*, por sua vez, é o ser como presença estável e plenamente configurada, que se mostra em um *tóde ti* (no ente que a cada vez se consuma e perdura em sua singularidade). É à luz do pensamento da *ousía* enquanto *enérgeia* que Aristóteles lê o pensamento dos antigos em torno da *phýsis*. Nesta leitura aquele pensamento emerge e se configura como um pensamento em torno à *arché* (origem, princípio). É a partir da filosofia, entendida como *epísteme tón próton archón kai aithiôn theoretiké* (Met. A2 982b 9ss), isto é, compreendida como competência capaz de perscrutar os primeiros princípios e causas do ente enquanto ente, que Aristóteles lê e interpreta o pensamento dos pensadores da *phýsis*. A filosofia é competência capaz de perscrutar o ente, na perspectiva do ser, isto é, do que ele é enquanto ente. À luz de sua perspectiva, o pensamento dos antigos não aparece como um acervo de doutrinas simplesmente falsas. Elas aparecem como prelúdios das doutrinas posteriores. São apresentadas como concepções germinais. O exercício filosófico assume, então, a tarefa de desenvolver estes

germes de filosofia presentes no pensamento dos antigos. É um exercício crítico, na medida em que se propõe discernir e depurar estas concepções, e, neste sentido, aponta-lhes aqueles pontos que, desde sua perspectiva, são considerados como pontos cegos. Este exercício crítico é baseado na concepção do pensamento filosófico como fundamentação lógica do discurso apofântico. Lógica é, então, o modo de pensar que se elabora numa estrutura hipotática de enunciados, um fundando o outro. Na consumação do pensamento grego acontece a transformação da *phýsis* e do seu *lógos* originário, que se dá na dinâmica da essência da verdade experimentada como *alétheia* (revelação do ser) (Heráclito e Parmênides), em *idea* (Platão) e em *kategoría*, respectivamente, em enunciado (Aristóteles), na dinâmica da verdade concebida como *orthótes* (correção).

A partir da atividade historiográfica da Academia e do Perípatos, isto é, dos epígonos de Platão e Aristóteles, se perdeu a tensão do pensamento da filosofia com o pensamento da *phýsis*. Os pensadores deste pensamento se tornaram apenas primitivos *physiológoi* ou *physikói*. A grandeza de um Heráclito e de um Parmênides, pensada em sua dimensão própria de pensamento, se nivela e se rebaixa. A dinâmica da diferença e da identidade se reduz à dinâmica da igualdade. Na dinâmica da igualdade, o pensamento de um Heráclito ou de um Parmênides, por exemplo, se reduz a um prelúdio daquilo que veio depois. Daí, hoje, a estranheza que nos despertam as palavras de Heidegger, quando diz:

Heráclito e Parmênides não eram “filósofos”. Por que não? Porque eram *os maiores* pensadores. “Maiores” não designa aqui o cálculo de um rendimento, porém aponta para uma outra dimensão do pensamento. Heráclito e Parmênides eram “maiores” no sentido de que ainda se situavam no acordo com o *Lógos*, quer dizer com o *Hén Pánta* (HEIDEGGER, 1978, p. 27-28).

À luz da filosofia da história da filosofia de Aristóteles, o Perípatos assumiu a tarefa de um recolhimento sistemático das doutrinas dos primeiros pensadores, expondo-as de modo a salientar a evolução do pensamento grego até então. Os sumários que Aristóteles antepõe às investigações em muitas de suas obras, as pesquisas de Teofrasto em *As opiniões dos físicos*, as exposições de Eudemos sobre a história da teologia, da astronomia e da matemática, as de Menão sobre a história da medicina e a de Aristóxenos sobre a música são frutos destes esforços. Destas atividades sistemáticas resultaram o conteúdo primordial concernente aos testemunhos de vida e de doutrina a respeito dos primeiros pensadores. *As opiniões dos físicos* foram, então, assumidas como fonte de exposições didáticas que proliferaram em Alexandria no período helenista na forma de *bíoi* (vidas), *epítomai* (compêndios), *historíai* (pesquisas), *strómateis* (tapetes = miscelâneas).

Citações verbais dos primeiros pensadores estão esparsas em muitos escritores da antiguidade, dos quais mencionamos os principais, num arco cuja envergadura se desdobra do século I a. C. ao século VI d.C.: Filodemo (epicurista), Estrabão (estoico), Plutarco (Academia média), Sexto Empírico (ceticismo), Aécio (compilador dos *Placita Philosophorum*), os padres da Igreja Clemente de Alexandria (autor de *Protréptikos*, *Paidagógos* e *Strómateis*), Hipólito (autor de *Refutatio omnium haeresium*), Porfírio (comentador neoplatônico de Aristóteles, autor de uma vida de Pitágoras e de uma vida de Plotino), Diógenes Laércio (autor de *Vidas, doutrinas e sentenças dos filósofos ilustres*), Jâmblico (comentador neoplatônico de Platão e Aristóteles), Proclo (comentador neoplatônico de Platão), João Estobeu (autor de antologias) e Simplicio (comentador neoplatônico de Aristóteles).

Paradigmática para ilustração do modo doxográfico de historiografia filosófica é a obra de Diógenes Laércio que, na primeira metade do século III d.C., escreveu “*Bioi kai gnomai ton en philosophia eudokimesanton kai ton en hekaste airesi areskonton en epitome synagoge*” (Vidas e máximas de quantos se esclareceram na filosofia e resumo das doutrinas de cada escola). Trata-se de uma obra escrita em 10 livros. Diógenes Laércio organiza a explanação por filósofos e escolas, seguindo o princípio da sucessão (*diadoché*) cronológica de mestres e alunos. É a partir desta conexão exterior que ele procura encontrar unidade nas escolas filosóficas singulares e diferenças entre elas.

A historiografia filosófica moderna terá uma outra perspectiva de tratamento da história da filosofia, diversa em relação à doxografia antiga e medieval. Em 1659 é publicado o *De scriptoribus historiae philosophicae* (Dos escritores da história filosófica), de *Iohannis Jonsius*. A historiografia filosófica é tomada como um instrumento para se poder ter acesso à história da filosofia e à filosofia mesma, que é “*divina res et árdua*” (coisa divina e árdua), à qual se chega, justamente, “*certis gradibus*” (em certos graus).

O *racionalismo* produzirá uma historiografia filosófica ao modo da de Brucker, produzida no século XVIII. Ele publicou uma *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* (história crítica da filosofia trazida desde os berços do mundo até a nossa época) em 5 volumes, de 1742 a 1744. Brucker não simplesmente encadeia informações históricas, mas, em vez disso, se esforça por mostrar conexões e efeitos dentro das e entre as diversas posições filosóficas. No espírito da filosofia crítica kantiana, por sua vez, a historiografia filosófica se torna uma espécie de *retorno às fontes da razão*. A história da filosofia deveria ser algo distinto de uma narrativa que se compõe de mero material empírico. A história da filosofia deve extrair *os fatos da razão*, que são extraídos da *natureza da razão* humana. É uma arqueologia da razão filosófica. É recorrer às fontes da razão. Pois, a história da filosofia não é a história das opiniões que acontecem por acaso, de opiniões que surgem aqui ou ali, mas sim *a história daquilo que se desenvolve a partir de conceitos da razão*. A filosofia deve ser vista aqui como um gênio da razão de quem se exige saber o que deveria ensinar e se o cumpriu. A história da filosofia é de um tipo tão especial que nela nada pode ser dito sobre o que aconteceu sem primeiro dizer o que deveria ter acontecido e também o que pode acontecer (KANT AA XX: 343). Para Kant, somente a confrontação filosófica permite apreender o conteúdo racional real da história da filosofia. A obra de Wilhelm Gottlieb Tennemann (+ 1819) publicada de 1708 a 1810, a saber, a *Geschichte der Philosophie* (História da filosofia), em 11 volumes, segue este espírito.

O *romantismo* irá, por sua vez, produzir uma historiografia marcada por *uma visão orgânica* de um todo vivo e dinâmico, em constante e cíclico desenvolvimento. Assim, para Friedrich Schlegel (1772-1829), a própria filosofia exhibe, a seu ver, um tal desenvolvimento:

Se a história é a única ciência, pode-se perguntar: como a filosofia se relaciona com ela? A própria filosofia deve ser histórica em espírito, a sua maneira de pensar e imaginar em toda parte genética e sintética; Este é também o objetivo que nos propusemos na nossa investigação (SCHLEGEL, 1846, p. 127) (...)

Filosoficamente, pode-se estabelecer como lei geral para a história que os desenvolvimentos individuais formam opostos e se dividem em épocas, períodos, de acordo com a lei do salto para o oposto que se aplica a eles, mas todo o desenvolvimento forma um ciclo e retorna ao início; uma lei que só é aplicável às totalidades (SCHLEGEL, 1846, p. 218).

Para Hegel, o mesmo desenvolvimento que se apresenta na história da filosofia, é apresentado na filosofia mesma, mas liberado das acidentalidades históricas, isto é, no puro elemento do pensamento. Cada filosofia é tópica: está localizada numa determinada etapa do desenvolvimento, sendo pertencente ao seu tempo e estando prisioneira de suas restrições. Nas “*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*” (Lições sobre a história da filosofia), publicadas postumamente de 1833 a 1836, Hegel pretende pensar *filosoficamente* a pluralidade e a unidade das filosofias na filosofia. A filosofia da história da filosofia de Hegel, que comportou um abandono da atitude doxográfica, teve uma influência decisiva para a historiografia filosófica do século XIX, nos trabalhos de J. E. Erdmann, K. Fischer, E. Zeller, C. Prantl.

Hegel considera a filosofia como a forma de consciência mais elevada que o espírito possa ter de si mesmo, acima da religião e da arte (neste sentido, diverge de Schelling). O “espírito” é em geral o espírito humano e finito que se eleva sobre a natureza exterior e se realiza em uma comunidade nacional organizada em Estado, e, ao mesmo tempo, o espírito absoluto, divino, que historicamente se manifesta, ou seja, é apreendido pelo espírito finito, e, igualmente, ele se apreende na dimensão da intuição (arte), da representação (religião) e do pensamento (filosofia). Nas suas diversas configurações históricas, a filosofia se atém sempre à mesma tarefa: a compreensão do absoluto. O processo de autoconsciência levado adiante pela história da filosofia se enraíza na história real. Cada filosofia é sempre a consciência histórica de uma época. A filosofia é ligada ao próprio tempo, no sentido de que ela exprime a autocompreensão de uma determinada época e de um povo. A filosofia se anuncia sempre quando uma época entra em crise e, na forma de pensamento e de saber, contribui para o surgir e o realizar-se de um novo princípio no desenvolvimento do espírito em uma nova época. A filosofia, assim, se projeta para o futuro e para a eternidade.

Hegel não se concentra nos filósofos (não há biografias), mas nas filosofias. Cada filosofia, cada grande sistema filosófico, é um momento no processo de elevação da autoconsciência. Cada momento tem seu papel e sua missão histórica definida e delimitada. A filosofia verdadeira não é nenhuma das filosofias particulares. É o todo. Todas as filosofias são a filosofia e nenhuma o é. Todas as filosofias são historicamente necessárias. Mas necessárias são também as refutações que a elas se fazem. E nenhuma filosofia desaparece graças à refutação feita por outra. As filosofias na sua sequência histórica representam os momentos constitutivos de uma única verdade, ou seja, do vir a si do espírito absoluto. Assim, há coincidência entre história da filosofia e filosofia. Trata-se de um único sistema em desenvolvimento. Assim como a árvore é a refutação da semente, a flor é a refutação das folhas e assim por diante, do mesmo modo cada filosofia precedente é refutada pela seguinte. Melhor dizer, cada uma é suprimida, suspensa (*aufgehoben*) e “depositada” em uma filosofia sucessiva. Trata-se de uma dinâmica dialética, em que uma negação determinada ao mesmo tempo conserva aquilo que é negado num nível novo e superior. Assim, a filosofia é um desenvolvimento por graus sucessivos, sendo cada um necessário, o qual parte do universal abstrato até chegar ao universal concreto. Cada sistema filosófico exprime um elemento de verdade, ou seja, um próprio princípio.

Dilthey considerou que “Hegel desdenhou a base rigorosa dos métodos filológicos e estabeleceu entre os sistemas uma conexão evolutiva deficiente, porque se socorreu de relações lógicas inteiramente abstratas” (DILTHEY, 1950, p. 8).

Heidegger, na já citada conferência “*O que é isto – a filosofia?*” se contrapõe a essa concepção da história da filosofia de Hegel, ainda que sem mencioná-lo. Ele diz que, se a caracterização aristotélica da filosofia não se deixa retraduzir no pensamento de Heráclito e Parmênides, a

definição aristotélica da filosofia é, no entanto, uma “livre continuação da aurora do pensamento e seu encerramento” (HEIDEGGER, 1978, p. 30). E anota: “Digo livre continuação, porque de maneira alguma pode ser demonstrado que as filosofias tomadas isoladamente e as épocas da filosofia brotam umas das outras no sentido da necessidade de um processo dialético” (HEIDEGGER, 1978, p. 30).

Esta oposição entre Heidegger e Hegel já se origina no modo como cada qual procura se relacionar com a “coisa” (causa) do pensamento. Ambos pretendem ultrapassar a dicotomia entre ser e pensar. Hegel procura superar esta cisão, dissolvendo o ser no pensar através de uma metafísica da identidade absoluto. O ser é o pensar pensando a si mesmo como ideia absoluta. Todo o ente tem no ente supremo sua origem e sua sustentação. Todos os entes são “ideias” que existem em razão da representação do Espírito Absoluto. Todo o ente, que não é o absoluto, é determinado por sua referência ao absoluto, é idêntico e não idêntico com o absoluto. Heidegger, contrapõe a esta identidade absoluta, a identidade concebida como compertinência originária de ser e pensar, em que o pensar está sob a égide do ser e não o ser sob a égide do pensar. Ser é a diferença como diferença, o outro em virtude do qual o pensar pode ser o que ele é. O ser não é o ente nem os entes são o ser (LEÃO, 1989, p. 253-254).

Desta oposição na concepção da coisa do pensamento, resulta a oposição a respeito do valor da história da filosofia. Para Hegel, a presença do Espírito é integração das estações históricas do pensamento. Para Heidegger, o pensamento do ser, justamente por pensar em seu tempo, não pode ser um totalizador dialético de tudo que já foi pensado. Em tudo o que já se pensou na história da filosofia permanece impensado o ser como diferença. O pensar do ser procura retornar à dimensão originária de todo o pensamento: o ser em seu radical diferir do ente e como o outro do pensar (LEÃO, 1989, p. 255).

O cuidado com as bases filológicas se sobressai então na historiografia filosófica que se foi empreendendo desde o século XIX. A escola histórica (Ranke, Droysen) e a escola hermenêutica (Schleiermacher) abriram caminhos que não se preocuparam apenas com um conhecimento factual, mas que levaram a um exercício interpretativo fecundo. Dilthey, em sua *História da Filosofia*, diz:

O tratamento verdadeiramente científico da matéria desponta quando ao método literário criado pela filosofia alemã se combina a ordenação das diversas manifestações “literárias”, dentro do artifício de um desenvolvimento ascensional, tarefa que a filosofia alemã havia adotado a pouco, a partir de Herder. Os métodos filológicos para a reconstrução de obras perdidas; o conhecimento de como nasce e a que fim obedece uma obra determinada; a captação da conexão causal entre as diversas obras de um autor; as relações entre as diferentes obras e autores nos quadros de um único movimento literário e outros recursos semelhantes, foram aplicados pela primeira vez, no campo da história da filosofia antiga, por Schleiermacher (cf. não só seus trabalhos especiais como os seus *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie* [Preleções sobre história da filosofia], editados por Ritter, 1839), o qual se buscou em Fr. A. Wolf e nos irmãos Fr. e A. W. Schlegel; posteriormente esses métodos foram aperfeiçoados por Boeckh, K. Fr. Hermann, Joc. Bernays, Usener, Diels e outros (DILTHEY, 1950, p. 7-8).

Uma obra modelar de historiografia filosófica baseada nos métodos filológicos do século XIX é a edição de *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Os fragmentos dos pré-socráticos) de Hermann Diels. A primeira edição, bilingue (grego-alemão), foi publicada em 2 volumes, em 1903. Na terceira edição, publicada em 1934, Walther Kranz reformulou a estrutura inicial. Na 12ª edição, de 1966, a obra se apresenta em três volumes, sendo o terceiro volume reservado a índices remissivos de passagens, nomes e termos. Os dois primeiros volumes seguem a seguinte disposição: (A) primórdios: I. Poesia cosmológica dos primeiros tempos; II. Poesia astrológica do século sexto; III. A primeira prosa cosmológica e gnômica; (B) Os fragmentos dos filósofos do século VI e V (e seguidores mais imediatos); (C) Sofística mais antiga. Ao longo das três partes se distingue: (a) testemunhos; (b) fragmentos e (c) imitações. Esta edição é um manual de textos. A ordem dos autores é ainda a ordem externa apresentada pela tradição. Diels se ateve à divisão das *Physikón dóxai* (As opiniões dos físicos), de Teofrasto: princípios, Deus, cosmo, meteora, psicologia e fisiologia. Trata-se de um caminho de exposição que remonta à abordagem aristotélica.

Na passagem do século XIX para o XX, o neokantismo produziu uma historiografia filosófica baseada na “história dos problemas”. Para Windelband, a pesquisa da história da filosofia tem 3 tarefas (WINDELBAND-HEIMSOETH, 1957, p. 13):

- 1) Constatar exatamente o que se deixa verificar sobre as circunstâncias vitais, o desenvolvimento espiritual e os ensinamentos dos filósofos singulares.
- 2) A partir dessas consistências factuais reconstruir o processo genético do surgimento de uma filosofia, averiguando a dependência de seus ensinamentos em relação aos ensinamentos dos antecessores, dos demais filósofos de seu tempo e em relação à própria formação;
- 3) A partir da consideração do todo, julgar qual o valor desses ensinamentos em termos de uma contribuição global para a história da filosofia.

É justamente neste terceiro momento que não se pode abdicar de tornar mais filosófico e menos historiográfico o trabalho da historiografia filosófica.

Dilthey dá o seguinte parecer sobre este trabalho:

Windelband (...) expõe sagazmente a história da filosofia de tal maneira que ali mostra a totalidade de forma consistente e conexa, desenvolvendo como diferentes, em cada período, os problemas que o determinam e pondo em relevo, em cada problema, a confluência dos trabalhos correspondentes aos diversos filósofos. Por esta razão, na sua obra, como nos meus trabalhos, ao invés de uma ordenação por filósofos, encontramos a disposição por grandes movimentos filosóficos (DILTHEY, 1950, p. 10).

Não obstante tais méritos, a compreensão e a articulação dos problemas são realizadas de maneira um tanto abstrata e dogmática, a partir das pretensões de sistema do neokantismo.

Mais concreta e fluída é a consideração histórico-cultural de Dilthey. Dilthey insere a história da filosofia nos grandes contextos sociais e econômicos da vida histórica e relaciona-a com o desenvolvimento das ciências. Dilthey mesmo, no início desse compêndio, declara o seguinte:

A concepção histórico-universal que estas lições desenvolvem pode ser caracterizada de modo resumido pelas seguintes indicações: o seu ângulo visual é o de uma filosofia empírica que almeja captar, sem prejuízo, os fatos da experiência interna e histórica, defendendo os frutos do seu estudo perante o mundo exterior. Por isso, estas lições partem da total conexão estrutural que está contida em cada homem e que deixa a sua realidade nas épocas históricas: é sobre esta base que buscam compreender os sistemas. Por isso, em oposição à atitude de Hegel, não se explica o desenvolvimento da filosofia em virtude das relações que mantém entre si os conceitos do pensamento abstrato, mas sim, em vista das modificações que se realizam no homem segundo a vida e realidade plenas. Assim se procura investigar a conexão casual que os sistemas filosóficos têm mantido com toda a cultura, graças à qual têm influído sobre esta. Toda a atitude nova da consciência em face à realidade, que se traduz em pensamento filosófico, valoriza-se, por sua vez, no conhecimento científico desta realidade, nas apreciações axiológicas dessa realidade pelo sentimento e nas ações da vontade, não só na conduta da vida como na direção da sociedade.

A história da filosofia mostra-nos as atitudes da consciência ante a realidade, as relações reais entre estas atitudes e o desenvolvimento que daí surge. Desse modo, dá-nos a oportunidade de conhecer o lugar histórico de cada uma das manifestações da literatura, da teologia e das ciências. A base justa não pode ser fixada senão pelo método filológico (literário) (DILTHEY, 1950, p. 8-9).

Poderíamos falar, ainda de uma consideração historiográfico-filosófica na perspectiva do materialismo histórico-dialético, de uma outra na perspectiva do estruturalismo, etc. Assim, Gramsci, partindo de uma filosofia da práxis e de uma concepção dialética da história, propõe como tarefa da historiografia filosófica uma integração de diversos elementos:

Do ângulo que nos interessa, não é suficiente o estudo da história e da lógica das diferentes filosofias dos filósofos. Pelo menos, como via de método, é necessário dirigir a atenção para outras facetas da história da filosofia: a das concepções de mundo por parte das grandes massas; e dos grupos dirigentes (intelectuais), mais restritos, e, finalmente, a das relações entre estes diversos conjuntos culturais e a filosofia dos filósofos. A filosofia de uma época não é a obra deste ou daquele filósofo, ou de tal ou qual grupo de intelectuais, de um maior ou menor setor das massas populares: é uma integração de todos estes elementos que culmina em uma direção determinada, com o que se converte em forma de conduta coletiva e, portanto, em história concreta e cabal (GRAMSCI, 1967, p. 86).

Já Goldschmidt, na perspectiva de uma leitura estrutural, propõe algo diverso, diferenciando entre tempo histórico, extrínseco ao discurso filosófico, e tempo lógico, intrínseco a ele:

A filosofia é explicitação e discurso. Ela se explicita em movimentos sucessivos, no curso dos quais produz, abandona e ultrapassa teses ligadas umas às outras numa ordem por razões. A progressão (*método*) desses movimentos dá à obra escrita sua estrutura e efetua-se num tempo lógico. A interpretação consistirá em reapreender, conforme à intenção do autor, essa ordem por razões e em jamais separar as teses dos movimentos que as produziram (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 140).

Em suma: *a historiografia filosófica que se empreende depende, a cada vez, em sua visão prévia, conceituação prévia e em sua posição prévia, da filosofia da história da filosofia que se tem.* É preciso, pois, nos atinarmos para as possibilidades e os limites de toda historiografia filosófica. Como caracterizar estes limites? Como passar da historiografia filosófica para a confrontação pensante do pensamento com a história da filosofia?

5 QUAL O SENTIDO DE UMA CONFRONTAÇÃO PENSANTE COM A HISTÓRIA DA FILOSOFIA?

Um conjunto de limites vem também da concepção de ciência e de cientificidade que se pretende para a historiografia filosófica. Trata-se dos limites de um conhecimento científico da história da filosofia, os limites do conhecimento objetivo. A historiografia é, afinal, uma tecnologia, uma computação, em que se processa a construção de objetos históricos:

Os caminhos da ciência constituem uma via em que se torna acessível a Historicidade da história. Seguindo o modelo de pesquisa da ciência, as diversas investigações submetem os documentos conservados a um processamento que visa a constatar, analisar, aproveitar e interpretar as fontes, para assim assegurar e estabelecer os textos originais. É o processo conhecido com o nome de crítica das fontes e dos textos. Não se trata de simples relato das fontes nem de mero levantamento dos textos. Todo o esforço converge para tomar objetiva a Historicidade. Na história, porém, só é objetivo o que se deixa comparar, uma vez que, na comparação de tudo com tudo, se chega a uma explicação. Por isso também a possibilidade de comparação vale como modelo de objetividade histórica. O alcance das pesquisas só se estende até onde vai a comparação, base da explicação que processa em objetividade a história. Sendo incomparável, o único, o simples e original, em uma palavra, o extraordinário na história permanece inexplicável e, como tal, fora da história ou, quando não é explicitamente excluído, é então explicado como exceção. Neste tipo de explicação, o extraordinário é reduzido ao ordinário e, desta maneira, eliminado da história. E não há alternativa para as pesquisas historiográficas, enquanto explicar supuser comparação, visando à objetividade, e pesquisa significar explicação. Porque a ciência histórica objetiva a história numa estrutura de

A história da filosofia como coisa da filosofia

FERNANDES, Marcos Aurélio

explicação, exige e impõe como processo de objetividade a crítica das fontes e dos textos. As pesquisas historiográficas computam o por-vir pelos modelos de objetividade do passado, processados explicativamente no presente. Nas programações da computação historiográfica não há futuro, por se destruírem as condições de advento do inesperado. Pois o inesperado também é esperado. Só não pode ser computado. E o que nos recorda o Frag. 18 de Heráclito: "Se não se espera, não se encontra o inesperado, sendo sem caminhos de encontro nem vias de acesso" (LEÃO, 1989, p. 87-88).

A explicação científica dos textos filosóficos é uma empreitada que não deixa de ser paradoxal: é um esclarecimento que obscurece. O poder de conhecer é acompanhado de uma impotência de pensar. Ela nos conduz até um certo ponto: ao ponto em que nosso relacionamento com a história da filosofia precisa deixar de ser o relacionamento de um conhecimento objetivo para ser o relacionamento de uma hermenêutica originária. A questão que se nos impõe é, agora, qual o relacionamento entre o método científico filológico e a hermenêutica originária do pensamento. Certamente, não se trata de descartar o método científico filológico. Ele se torna uma condição necessária, porém, não suficiente para uma compreensão filosófica das obras filosóficas. A acribia do método filológico pode e deve fornecer condições para se pensar o pensamento dos pensadores, para sentir e intuir as vicissitudes e peripécias do pensamento. Ele prepara o caminho para que, no trato com os textos, o leitor pensante possa se deixar conduzir pela provocação do pensamento nas vicissitudes da reflexão de cada época, e, assim, acompanhar a parusia em *statu nascendi* do pensamento nas diversas epifanias de sua linguagem originária (LEÃO, 1989, p. 105). A propósito desta questão, Heidegger, num seminário organizado por E. Fink e realizado no semestre de inverno 1966/1967, diz:

Numa conversa que tive com Karl Reinhardt em 1941, quando ele estava aqui em Freiburg, falei-lhe do campo intermédio entre a filologia pura, que pretende com o seu ofício filológico encontrar o Heráclito correto, e aquela espécie de filosofar que consiste em pensar de modo indefinido e apressado, e, com isso, em pensar demais. Entre estes dois extremos existe um campo intermédio no qual está em jogo o papel da tradição (*Überlieferung* = transmissão) da compreensão, do sentido e da interpretação (HEIDEGGER, 1986, p. 15).

Uma leitura filosófica dos textos filosóficos se joga neste campo intermédio. A autêntica filologia (amor à palavra, ao discurso) se põe, então, a serviço de uma hermenêutica originária. Uma hermenêutica não originária é aquela que entende a si mesma como um conjunto de técnicas e métodos (procedimentos), leis e teorias de uma interpretação que visa esclarecer o obscuro, tornar familiar o estranho. Este tipo de hermenêutica ainda se mantém no domínio do pensamento e do conhecimento objetivo e não oferece uma superação das restrições da objetividade. É a hermenêutica entendida como leitura do sentido de uma estrutura significativa em sua intenção significativa dentro de uma comunidade linguística. Os métodos da objetividade não operam sem uma pré-compreensão, sem uma visão, concepção e posição prévias, sem pressupostos e preconceitos. Colocar em questão estes pressupostos é fundamental para o pensamento que questiona. Este, por sua vez, conduz a uma hermenêutica originária. Mas qual o sentido originário de hermenêutica? Não é o da arte ou técnica ou da teoria da interpretação. É o sentido do acontecer

da linguagem do mistério na estrutura da língua da tradição. Uma interpretação é originariamente hermenêutica quando a linguagem do mistério vigente na interpretação recolhe em si as dinâmicas das línguas da tradição. Uma hermenêutica originária é obra do pensamento que acolhe em si a nesciência nesciente do mistério (LEÃO, 2008, p. 204-206). Tal hermenêutica não visa esclarecer o obscuro e tornar familiar o estranho, o outro em sua alteridade. Pretende, antes, em pensando, em questionando, reconduzir todo o discurso, toda a língua, toda interpretação, ao seu lugar no mistério da linguagem, ao seu nada, ao seu silêncio, com sua radical estranheza e alteridade.

o verbo, ἑρμηνεύειν (*hermeneúein*), significa trazer mensagens. ὁ ἑρμηνεύς (*ho hermeneús*), o mensageiro, pode ser posto em referência com Hermes, o mensageiro dos deuses. Ele traz e transmite a mensagem do destino que trama as vicissitudes da história de homens e deuses. Nem toda interpretação é uma hermenêutica. Somente a que descer até ao vigor do mistério que estrutura a história. Na hermenêutica, a interpretação procura, retornando-lhe à proveniência, recuperar o vigor originário do pensamento (...). Nesta perspectiva, o problema da ciência não é apenas um problema de epistemologia. A verdade da ciência não é apenas um resultado entre outros resultados ou o conjunto de todos os resultados. É inseparavelmente o vigor do mistério e o vigor da verdade. O pensamento procura levar a sério a radicalidade de sua errância e sente no estrangeiro a nostalgia da pátria. Não rejeita a ciência com a onipotência de quem rejeita o bárbaro e o primitivo. Para pensar, o pensamento sente a dependência de uma pro-vocação de sua coisa. Aceita sua decadência na filosofia e na ciência como uma outra infância, como um novo principiar da identidade do mistério (LEÃO, 2010b, 117).

Filosofia não se dá sem ancestralidade e sem diálogo com toda uma tradição histórica de pensamento filosófico. Mas também não se dá sem o acirrado embate pelas questões elas mesmas. Aliás, o diálogo hermenêutico com a tradição visa, justamente, abrir caminho para a colocação das questões mesmas, ou seja, abrir acesso para aquilo que é digno de ser questionado na filosofia.

A compreensão *filosófica* da história da filosofia e das questões filosóficas não se limita a expor as posições dos filósofos, mas busca, sobretudo, trazer à luz as pressuposições dos posicionamentos de fundo, ou seja, as condições de possibilidade de tais posicionamentos e suas implicações. Uma interpretação filosófica da história da filosofia só vinga, caso nós sejamos capazes de captar não só as diversas posições de pensamento, mas sobretudo as pressuposições, que as possibilitam.

Caminhando pelas vias históricas da filosofia, o que se quer é explicar o pensamento, apreendendo-o em suas destinações. A explicação do conhecimento objetivo recorre ao já existente, remete ao já sabido. Por isso, ela exclui o original e originário, o libertador e criativo, aquilo que pode inaugurar uma transição histórica. De outra espécie é a explicação do pensamento. Para esta, *explicar um pensamento é deixar surgir a profundidade de suas implicações com o real, é fazer emergir a vitalidade de sua aplicação às realizações e assumir o vigor de suas com-plicações com a realidade*” (LEÃO, 2004, p. 9). Assim, em cada novo passo das investigações de história da filosofia, se interroga como o pensamento em questão emerge em suas relações com a situação histórica, como ele contribui para abrir novas perspectivas de essencialização humana e de configuração do mundo, e, enfim, como ele sonda a imensidão, a profundidade e a originariedade do ser.

A história da filosofia como coisa da filosofia

FERNANDES, Marcos Aurélio

... Ao cavar para o fundo da apreensão de si mesma, a filosofia traz à luz diferentes camadas de profundidade, extensão e originariedade do sentido do ser ali pulsante, que cada vez abre todo um mundo de realização da realidade (HARADA, 2020, p. 36).

Trata-se de captar imagens fundamentais de ser humano e de sua relação com a realidade. Elas pressupõem, a cada vez, a “filosofia fundamental” pulsante em um tempo (uma compreensão operante de realidade, de verdade, de ser humano etc.), epocalmente, anterior às escolas e tradições filosóficas explícitas. Em suas diferenciações, elas competem entre si e, às vezes, entram em conflito. A cada vez elas esboçam um projeto de ser humano, configurando formas de vida diferentes. Filosofia é, neste sentido, antes de tudo, forma de vida. A vida é a experiência mais profunda de pensamento. Todas as filosofias emergem dela, se movem nela e retornam a ela. Uma *interpretação diferencial* procura abrir, isto é, trazer à tona, mundos (ROMBACH, 2004, p. 30-40). A realidade histórica é sempre plurívoca e multidimensional. O que na realidade é bastante mesclado e entrelaçado, na análise da interpretação diferencial é apresentado como típicas configurações essenciais do ser humano, sem a pretensão de estar “reproduzindo” com “objetividade” e “exatidão” as realizações do real. A apresentação histórica não se realiza ao modo de uma narração de fatos e de outros dados historiográficos. Ela procura intenções fundamentais e as tendências-guia de cada época.

Não se pode filosofar sem se explicar com a nossa ancestralidade, com aquilo que nós chamamos de “tradição”, a qual, mais do que um mero legado do passado que passou, é a vigência de um passado que não só nos acompanha, mas também nos antecede, e que pode, sempre de novo, no impensado e não dito, abrir novos caminhos. O explicar-se com o passado é uma necessidade do futuro no presente. Isso implica um novo relacionamento com a tradição.

Porque justamente nos atrevemos à grande e longa missão de demolir um mundo envelhecido e construir um verdadeiramente novo, i.é Histórico, temos que conhecer a tradição. E temos que saber mais, i.é de modo mais rigoroso e constringente do que todas as épocas anteriores e revoluções passadas. Só o mais radical saber Histórico nos põe diante do que há de descomunal em nossa tarefa, e nos preserva de uma nova irrupção de simples reposição e estéril imitação (HEIDEGGER, 1987, p. 151).

É em vista do pensamento do porvir que *Ser e Tempo* (§ 6) preconizou a “destruição” como método de relacionamento com o passado da história do pensamento. Mas destruição não significa, aqui, um arruinar da tradição. Significa, antes, um voltar às suas fontes de intuição. Negativamente, a destruição significa pôr-de-lado “as afirmações puramente históricas sobre a história da filosofia” (HEIDEGGER, 1978, p. 33). Em jogo não está uma ruptura com a história, nem uma negação da história, “mas uma apropriação e transformação do que foi transmitido” (HEIDEGGER, 1978, p. 33). Assim, positivamente, “destruição significa: abrir nosso ouvido, torná-lo livre para aquilo que na tradição do ser do ente nos inspira” (HEIDEGGER, 1978, p. 33). Uma hermenêutica originária chama em causa uma apropriação libertadora da tradição: “a tradição não nos entrega à prisão do passado e irrevogável. Transmitir, *délivrer*, é um libertar para a liberdade do diálogo com o que foi

e continua sendo” (HEIDEGGER, 1978, p.22). E só na liberdade deste diálogo com o passado vigente em nosso presente é que nos abrimos para os desafios e provocações do porvir.

REFERÊNCIAS

ARISTOTELE. **Metafísica**. Introduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Reale (testo greco a fronte). Milano: Rusconi, 1998.

BERGSON, Henri. **O pensamento e o movente**. 1ª. Edição; São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DEUSSEN, Paul. **Allgemeine Geschichte der Philosophie: Mit besonderer Berücksichtigung der Religionen** Vol. II. Leipzig: Brockhaus, 1917.

DILTHEY, Wilhelm. **História da filosofia**. São Paulo: Livraria Exposição do Livro, 1950.

FOGEL, Gilvan. **Da solidão perfeita: escritos de filosofia**. Petrópolis: Vozes, 1999.

GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: _____. **A religião de Platão**. Trad. Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

GRAMSCI, Antonio. **La formación de los intelectuales**. México: Editorial Grijalbo, 1967.

HARADA, Hermógenes. “A excelência”. **Revista Filosófica São Boaventura**, v. 14, n. 2, jul/dez. 2020, pp. 29-36.

HARADA, Hermógenes. **De estudo, anotações obsoletas**. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Edusf, 2009.

HEGEL, Georg W. F. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I**. Werke in 20 Bänden mit Registerband – Band 18. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo – finitude – solidão**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Que é isto – a filosofia? / Identidade e diferença**. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

HEIDEGGER, Martin. **Seminare** (Gesamtausgabe Band 15). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo** (tradução de Marcia S. C. Schuback). Petrópolis-RJ: Vozes, 2012.

KANT, Immanuel. **Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766**. Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken (AA), Band II: Vorkritischen Studien II. Disponível em: <https://korpora.org/kant/aa02/306.html> (acesso em: 05 de outubro de 2024).

KANT, Immanuel. **Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik**. Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken (AA), Band XX: Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Rostocker Kantnachlass, Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik. Disponível em: <https://korpora.org/kant/aa20/343.html> (Acesso em 06 de outubro de 2024).

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1989.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. “A história na filosofia grega”. In: **Scintilla. Revista de Filosofia e Mística Medieval** (FAE, Instituto São Boaventura, Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval). Vol. I, n. 1, 2004, pp. 13-34.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a Pensar I: o pensamento na modernidade e na religião**. Teresópolis: Daimon Editora, 2008.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar II**. Teresópolis: 2010a.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Filosofia Grega: uma introdução**. Teresópolis: 2010b.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. “Filosofia Medieval”. In: **Scintilla. Revista de Filosofia e Mística Medieval** (FAE, Instituto São Boaventura, Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval”. Vol. 9, nº 2, Jul./Dez. 2012, p. 145-175.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar III**. Teresópolis-RJ: Daimon Editora, 2017a.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. “Apresentação”. In: **Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Os pensadores originários**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2017b.

PLATONE. **Tutte le opere v. 1 (Eutifrone – Apologia di Socrate – Critone – Fedone – Cratilo – Teeteto – Sofista)**. A cura di Enrico V. Maltese (con testo greco a fronte). Roma: Grandi Tascabili Economici Newton, 1997.

ROMBACH, Heinrich. **Die Gegenwart der Philosophie: Die Grundprobleme der abendländischen Philosophie und der gegenwärtige Stand des philosophischen Fragens**. 3., grundlegend neu bearbeitete Auflage. Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 1988.

ROMBACH, Heinrich. **El hombre humanizado: Antropologia estructural**. Barcelona: Herder, 2004.

SCHLEGEL, Friedrich von. **Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806: nebst Fragmenten vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts**. Band 3, hrsg. von Karl Josef Hieronymus Windischmann. 2. Auflage. Weber, 1846.

TOMÁS DE AQUINO, **In De Caelo** I, 22, n. 8.

<https://www.corpusthomicum.org/ccm1.html> (Acesso em 7 de outubro de 2024).

WINDELBAND, Wilhelm & HEIMSOETH, Heinz. **Lehrbuch der Geschichte der Philosophie** (Fünfzehnte, durchgesehene und ergänzte Auflage). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1957.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. São Paulo: EDUSP, 1993.