



**Universidade de Brasília - UnB
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia**

PAULA FURTADO GOULART

**A TEMPORALIDADE E A SIMULTANEIDADE NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA
DE HANS-GEORG GADAMER**

Fevereiro de 2019
Brasília - DF

PAULA FURTADO GOULART

**A TEMPORALIDADE E A SIMULTANEIDADE NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA
DE HANS-GEORG GADAMER**

Dissertação a ser apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes.

Janeiro de 2019
Brasília - DF

PAULA FURTADO GOULART

**A TEMPORALIDADE E A SIMULTANEIDADE NA HERMENÊUTICA
FILOSÓFICA DE HANS-GEORG GADAMER**

Dissertação apresentada ao
Departamento de Filosofia da
Universidade de Brasília como
requisito para a obtenção do título de
Mestre em Filosofia.

Aprovado(a) no dia: 18/02/2019

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes
(Professor orientador)

Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima
(Professor convidado)

Prof. Dr. Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens
(Professor convidado)

Profa. Dra. Maria Cecília Pedreira de Almeida
(Professora suplente)

AGRADECIMENTOS

Agradecimentos são muitos e o espaço é pouco. Agradeço a aqueles dentre os vivos e os mortos, cujas presenças ou ausências se fizeram imprescindíveis para o meu percurso até aqui. Aos meus professores e a meu orientador, o Prof. Marcos Aurélio, que vem sendo testemunha do meu caminho de pensamento desde a graduação. Além disso, agradeço ao apoio de minhas amigas e de meus amigos que tanto me ajudaram a percorrer o desafio diário que foi escrever esse texto. E, especialmente, à minha família.

“E coisas há aí somente onde há olhos” (HEIDEGGER, 2016, p.11).

ESCLARECIMENTO SOBRE AS DUAS FORMAS DE REFERÊNCIAS UTILIZADAS

A parte essencial desta dissertação é baseada em *Verdade e Método*, volumes I e II, de Hans-Georg Gadamer. Com relação a *Verdade e Método I*, utilizo a 14ª edição da Editora Vozes, em parceria com a Editora Universitária São Francisco, traduzida do alemão por Flávio Paulo Meurer e revista por Enio Paulo Giachini. Com relação a *Verdade e Método II* utilizo a 6ª edição da Editora Vozes, em parceria com a Editora Universitária São Francisco, traduzida do alemão por Enio Paulo Giachini e revista por Márcia Sá Cavalcante-Schuback.

Optei por referenciar os dois volumes de *Verdade e Método* por meio da notação internacional de parágrafos, a fim de deixar expresso no texto os trechos que pertencem a cada uma dessas obras. Ademais, para se comparar os trechos com outras traduções, ou mesmo com as obras em sua língua original, tal sistema de referências se mostra mais conveniente, por ser mais preciso. Assim, para referenciar *Verdade e Método I* será utilizado (VMI: nº do parágrafo) e para *Verdade e Método II*, (VMII: nº do parágrafo). Para as demais obras utilizadas, inclusive as outras de Gadamer, utilizarei o estilo Chicago para a referenciá-las.

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo geral investigar a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, a partir da perspectiva da temporalidade e da simultaneidade. Justifica-se tal objeto de análise em função da adoção do círculo hermenêutico da compreensão do ser-aí (*Dasein*) por Gadamer – e, portanto, da própria estrutura do ser-aí (*Dasein*), cujo fundamento consiste, em última análise, em temporalidade (*Zeitlichkeit*). O capítulo primeiro mostrará a análise aristotélica acerca do tempo, de maneira a relacioná-lo com a linguagem, caracterizada de acordo com Gadamer. Trata-se de aplicar a tese gadameriana acerca da universalidade da linguagem - “*O ser que pode ser compreendido é linguagem*” - à pergunta pelo ser do tempo. A escolha especialmente de Aristóteles se justifica, não só pela sua importância filosófica, mas também pelo fato de que é a origem do que Gadamer chamou de “tempo vazio e abstrato”, em seus textos *O tempo como vazio e preenchimento*¹, de 1969 e *O tempo no pensamento ocidental de Ésquilo a Heidegger*, de 1979. O capítulo segundo apresenta, na primeira parte, a compreensão gadameriana do tempo, a partir da exposição das principais ideias dos referidos textos, complementares entre si. A segunda parte do capítulo segundo se relaciona com sua primeira por apresentar a relação entre a historicidade e a compreensão. Por fim, ante as considerações traçadas nos capítulos primeiro e segundo, o capítulo terceiro mostrará como a temporalidade e a simultaneidade são constitutivas da consciência efetuada historicamente e do próprio conceito de experiência verdadeira. Além disso, mostrará tais aspectos na experiência da obra de arte, por meio do conceito de jogo e na experiência hermenêutica, por meio do conceito de diálogo. Dessa forma, terão sido apresentadas as principais ideias das três seções de *Verdade e Método I*, a partir da perspectiva da temporalidade e da simultaneidade, além da exposição acerca da compreensão específica do tempo para Gadamer, em interlocução com a tradição, especialmente, Aristóteles.

Palavras-chave: Gadamer. Hermenêutica. Linguagem. Temporalidade. Simultaneidade.

¹ Não há versões em português dos referidos artigos. Para esta dissertação foram utilizados, respectivamente, as versões em inglês "Concerning Empty and Full-Filled Time" of *Southern Journal of Philosophy*, nº 8. Translated by R. Phillip O'Hara. Heidelberg, Jun/1969 e em espanhol "El tiempo en el pensamiento occidental de Esquilo a Heidegger" in: *El tiempo y las filosofías*. Salamanda: Ediciones Sígueme, 1979.

ABSTRACT

This research aims to investigate the philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer, from the perspective of temporality and simultaneity. This object of analysis is justified by the adoption of the hermeneutic circle of the understanding of being-there (*Dasein*) by Gadamer-and therefore of the very structure of being-there (*Dasein*), whose foundation consists in temporality (*Zeitlichkeit*). The first chapter shows that the Aristotelian analysis of time, so as to relate it to language, according to Gadamer. It is a question of applying the Gadamerian thesis on the universality of language - "Being that can be understood is language" - to the question of the being of time. The choice especially of Aristotle is justified, not only by its importance as the philosophical investigation of the time, but also by the fact that it is the origin of what Gadamer called "empty and abstract time", in his texts *Concerning Empty and Full-Filled Time*, 1969 and *Time in Western thinking from Aeschylus to Heidegger*, 1979. The second chapter presents in the first part the Gadamerian understanding of time, from the exposition of the main ideas of said texts, complementary to each other. The second part of the second chapter relates to his first to present the relationship between historicity and understanding. Finally, considering the considerations outlined in the first and second chapters, the third chapter will show how temporality and simultaneity are constitutive of the historically realized consciousness and the very concept of experience. In addition, it will show such aspects in the experience of the work of art, through the concept of play and in the hermeneutic experience, through the concept of dialogue. In this way, the main ideas of the three sections of *Truth and Method I* will be presented, from the perspective of temporality and simultaneity, as well as the exhibition about the specific understanding of time for Gadamer, in dialogue with his interlocutors of tradition, Aristotle.

Keywords: Gadamer. Language. Philosophical hermeneutics. Temporality. Simultaneity.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	8
1. O TEMPO E A LINGUAGEM	12
1.1 O TEMPO EM ARISTÓTELES.....	12
1.2 LINGUAGEM E TEMPO NO <i>LÓGOS APOPHANTIKÓS</i> DE ARISTÓTELES.....	24
1.3 LINGUISTICIDADE DA EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA EM HANS-GEORG GADAMER.....	39
1.3.1 A LINGUAGEM COMO <i>MEDIUM</i> DA EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA.....	43
1.3.2 A LINGUISTICIDADE DO FENÔMENO HERMENÊUTICO.....	45
1.3.2 A LINGUAGEM NA TRADIÇÃO DO PENSAMENTO OCIDENTAL.....	48
a) Linguagem e <i>lógos</i>	48
b) Linguagem e <i>verbum</i>	50
c) Linguagem e formação do conceito	62
2. TEMPO E HISTORICIDADE A PARTIR DO PENSAMENTO DE HANS-GEORG GADAMER.....	65
2.1 O TEMPO NO PENSAMENTO DE HANS-GEORG GADAMER	65
2.1.1 CONSIDERAÇÕES GERAIS DE GADAMER SOBRE O PROBLEMA FILOSÓFICO DO TEMPO	66
2.1.2 O TEMPO VAZIO E ABSTRATO.....	70
2.1.3 O TEMPO CONCRETO DA EXISTÊNCIA.....	74
2.1.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE O TEMPO E SOBRE O MITO DE PROMETEU.....	83
2.2. HISTORICIDADE E FINITUDE EM HANS-GEORG GADAMER.....	87
3. A TEMPORALIDADE E A SIMULTANEIDADE NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER	101
3.1 A TEMPORALIDADE E A SIMULTANEIDADE DO CONCEITO DE EXPERIÊNCIA VERDADEIRA E DA CONSCIÊNCIA EFETUADA HISTORICAMENTE	103
3.2 A TEMPORALIDADE E A SIMULTANEIDADE DA EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA: O DIÁLOGO	115
3.3 A TEMPORALIDADE E A SIMULTANEIDADE DA EXPERIÊNCIA DA OBRA DE ARTE E A TEMÁTICA DO BELO	130
3.3.1 A TEMPORALIDADE DA EXPERIÊNCIA DA OBRA DE ARTE: A DINÂMICA DO JOGO	131

3.3.2 A LUZ, O BELO E A PALAVRA	142
CONCLUSÃO	146

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como objetivo geral investigar a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, a partir da perspectiva da temporalidade e da simultaneidade, por meio das suas concepções e de seus pressupostos, articulados com a análise de três conceitos-chave - *a linguagem, a historicidade e a experiência* -, essenciais para se mostrar a universalidade da experiência hermenêutica.

Causa estranhamento o fato de a temporalidade não ter sido explorada, retratada, de maneira mais profícua e mais articulada, ao longo de *Verdade e Método I* mesmo ante a adoção expressa do ser-aí (*Dasein*) e do círculo hermenêutico da compreensão – além de todas as consequências daí decorrentes². É notória a irrupção ao longo do livro de conceitos associados ao tempo, tais como a simultaneidade do jogo na experiência da obra de arte, a historicidade, a tradição, o acontecimento da palavra, a imediaticidade do belo, etc.

A justificativa e a importância desta investigação consistem no fato de que tais tratamentos do tema são irrupções esparsas e passíveis de uma investigação mais cuidadosa, acerca de seus fundamentos. Nesse sentido, a análise a partir da perspectiva da temporalidade e da simultaneidade da hermenêutica filosófica de Gadamer amplia a compreensão e a implicação de suas teses e de seus pressupostos.

Esclarece-se que esta não é apenas uma pesquisa sobre a hermenêutica filosófica de Gadamer: o modo de investigação também é hermenêutico. Isso significa dizer que não se trata aqui de uma apresentação exegética acerca do pensamento de Gadamer, como se fosse possível haver total cisão na relação entre o investigador e o objeto a ser investigado – isso,

² VMI: 270 e seguintes.

inclusive, é uma pretensão inviável na hermenêutica gadameriana. Assim, o caráter desta investigação é hermenêutico não só em referência ao tema e ao problema de pesquisa, mas também em se tratando do método.

Ademais, para melhor analisar a temporalidade e, especialmente, a simultaneidade, em *Verdade e Método I*, foram trazidos a esta dissertação textos menos conhecidos do autor, *O tempo como vazio e preenchimento*³, de 1969 e *O tempo no pensamento ocidental de Ésquilo a Heidegger*, de 1979. Tais textos se mostraram úteis para a compreensão do tempo em Gadamer, de maneira que enriquecem a elucidação de *Verdade e Método I*, a partir da perspectiva da temporalidade e da simultaneidade.

Para realizar tal investigação, o primeiro capítulo tem como primeiro objetivo geral *a apresentação do problema filosófico do tempo, em articulação com a linguagem*. Para tanto o subtópico 1.1 trata de apresentar o problema filosófico do tempo, a partir da *Física IV*, de Aristóteles. O subtópico 1.2 é o que faz a articulação entre o problema do tempo e a linguagem, por meio da exposição das ideias centrais de *Da Interpretação* de Aristóteles – especialmente a do verbo como portador da temporalidade -, bem como da exposição da função reveladora do *lógos apophantikós*, a partir da interpretação de Heidegger. O término do tópico 1.2 que consiste da constatação do *lógos* como revelador do mundo é essencial para o subtópico seguinte. O subtópico 1.3 consiste na apresentação das duas primeiras seções da terceira parte de *Verdade e Método I*, cuja ideia central, fundamento das demais teses, é a compreensão da linguagem enquanto *medium*.

Ao final do capítulo primeiro terá sido percorrido o caminho que se inicia com a apresentação do problema do tempo em Aristóteles, para como o tempo é inserido na linguagem por meio do verbo, critério ontológico para a formação do *lógos apophantikós*, cuja função é a revelação do mundo – e, em última análise, a formação de mundo -, o que se coaduna com a perspectiva gadameriana acerca da linguagem enquanto *medium*. Nesse sentido, terá sido

³ Não há versões em português dos referidos artigos. Para esta dissertação foram utilizados, respectivamente, as versões em inglês "Concerning Empty and Ful-Filled Time" of *Southern Journal of Philosophy*, nº 8. Translated by R. Phillip O'Hara. Heidelberg, Jun/1969 e em espanhol "El tiempo en el pensamiento ocidental de Ésquilo a Heidegger" in: *El tiempo y las filosofías*. Salamanda: Ediciones Sígueme, 1979.

apresentado não só o problema do tempo para um dos filósofos mais importantes⁴ da tradição sobre o assunto – Aristóteles -, mas também a compreensão gadameriana da linguagem, cujos aspectos acerca da temporalidade e da simultaneidade serão especialmente ressaltados.

O capítulo segundo tem como objetivo a apresentação do papel da *historicidade*, a partir da perspectiva da temporalidade e da simultaneidade. Para tanto, o subtópico 2.1 apresentará a compreensão gadameriana de tempo, em dois artigos esparsos *Concerning Empty and Full-Filled Time* (1969) e *El tiempo en el pensamiento occidental de Esquilo a Heidegger* (1979). Os textos são complementares entre si e, por isso, serão apresentados conjuntamente.

Para facilitar a compreensão de todos os argumentos apresentados, este subtópico será dividido em quatro partes. A primeira é sobre considerações gerais feitas por Gadamer sobre o problema filosófico do tempo. A segunda, sobre o que Gadamer chamou como sendo o “tempo vazio”, em contraposição com o “tempo concreto”, que será apresentado na parte seguinte. É por meio do tema do “tempo concreto” que será possível apresentar algumas ideias heideggerianas acerca da temporalidade do ser-aí (*Dasein*), que será importante enquanto pressuposto para a exposição do subtópico 2.2. Por fim, a quarta parte do subtópico 2.1 apresenta como o mito de Prometeu ilustra o problema filosófico do tempo, para Gadamer.

O subtópico seguinte, 2.2, apresenta a relação entre *historicidade* e *compreensão*, contida na segunda parte de *Verdade e Método I*, por meio da

⁴ A escolha especialmente desse autor se justifica não só pela sua importância e interlocução filosófica, mas por ter tratado do problema do tempo da maneira mais abrangente o possível. Nesse sentido, estou de acordo com o pensamento heideggeriano - na medida em que sua filosofia influenciou diretamente a hermenêutica filosófica de Gadamer - ao constatar que “[...] a Antiguidade já tinha exposto o essencial daquilo que constitui o conteúdo tradicional de tempo” (HEIDEGGER, 2012, p.337). Além disso, se deve mencionar que Aristóteles é o filósofo que melhor representa a escolha da filosofia pelo caminho do conceito, que investigou, inclusive, a linguagem e o tempo. Isso se torna aqui relevante porque este caminho conceitual, escolhido pela Filosofia, é a forma com a qual Gadamer dialoga, a fim de esclarecer a sua posição quanto ao problema do tempo, nos textos *Concerning Empty and Full-Filled Time* e *El tiempo en el pensamiento occidental de Esquilo a Heidegger*, mencionados anteriormente. Ademais, se relembra aqui as orientações da banca de qualificação, que sugeriu a ênfase no pensamento de Gadamer, e a retirada de autores não essenciais aos propósitos desta investigação.

elucidação dos conceitos de preconceito, de estrutura hermenêutica da compreensão e da consciência histórica.

O capítulo terceiro tem como objetivo principal mostrar a temporalidade e a simultaneidade presentes no diálogo e no jogo, este último estrutura fundamental da experiência da obra de arte. Para tanto, o subtópico 3.1 apresenta o próprio conceito de “experiência verdadeira”, bem como o da “consciência efetuada historicamente”, de maneira a, inclusive, continuar a exposição os argumentos contidos na segunda seção de *Verdade e Método I*. Dessa forma o tópico 3.1 apresenta os conceitos de experiência verdadeira e o da consciência efetuada historicamente, com ênfase nos aspectos da temporalidade e da simultaneidade.

O subtópico seguinte 3.2 se inicia com o final da segunda parte de *Verdade e Método I* pela apresentação da “lógica da pergunta e da resposta”, de maneira a apresentar a temática do diálogo. O diálogo é especialmente importante por dois motivos. O primeiro consiste no fato de que retoma a temática da linguagem, tratada no Capítulo 01, tendo em vista que “A linguagem apenas se dá no diálogo” (VMII: 207). O segundo motivo consiste na relação da estrutura do diálogo com a do jogo, da experiência da obra de arte, tema do último subtópico, o 3.3.

Este último subtópico apresenta a temporalidade e a simultaneidade da experiência da obra de arte, tema da primeira seção de *Verdade e Método I*, momento em que Gadamer se refere expressamente à simultaneidade e à temporalidade (VMI: 126 e 127). A partir deste ponto todas as três seções de *Verdade e Método I* terão sido percorridas a partir da perspectiva da temporalidade e da simultaneidade. O último assunto do tópico 3.3 se relaciona tanto com a obra de arte, quanto com a linguagem. Assim, há a retomada a temática da palavra, pela introdução do tema do belo (*kalon*) e da metafísica da luz, de maneira a encerrar *esta investigação*.

1. O TEMPO E A LINGUAGEM

Este capítulo é constituído por três partes, como já foi explicado de maneira mais detalhada na introdução. A primeira apresenta o tempo na *Física IV* de Aristóteles. A segunda parte apresenta a temporalidade contida no verbo em articulação com o discurso apofântico (*lógos apophantikós*), a partir do escrito *Da Interpretação*, de Aristóteles. Por fim, a terceira parte trata da exposição da linguisticidade e da linguagem, a partir da terceira seção de *Verdade e Método I*.

Dessa forma, é possível reconhecer não só que o problema do tempo pode ser trazido a uma investigação a partir da tese gadameriana de linguagem: “o ser que pode ser compreendido é linguagem” (VMI: 478) – a linguisticidade do tempo -, mas também que existe temporalidade na própria linguagem.

1.1 O TEMPO EM ARISTÓTELES

Antes de sequer pensarmos num conceito de tempo, é preciso pensar se não se trata, antes, de conceitos de tempo. Um conceito que dê conta de apreender todas as possibilidades simultaneamente do que já fora elucidado ao longo da história do pensamento ocidental sobre a temática do tempo é tarefa que parece ser impossível. Contudo, se pode começar com o pensamento aristotélico, que investigou o modo de ser do tempo (*chrónos*), a partir de uma perspectiva natural (*physis*), de maneira a pensá-lo a partir do movimento (*kínesis*) ou, de uma maneira mais ampla, da mudança (*metabolé*)⁵.

⁵ *Metabolé* é um conceito bastante amplo, que poder ser traduzido por mudança, modificação, transformação. O verbo em grego relacionado é o *metabállo*, que significa “condução”, “lançamento para”. Por exemplo, a mudança que concerne à substância é chamada de “gênese” ou “perecimento”. A mudança que se refere à qualidade é designada pela palavra “alteração”. Já a mudança que se refere ao lugar (*topos*) é chamada de “movimento” (*kínesis*), a partir do qual o movimentado passa de um lugar para outro. Na *Física*, o movimento que afeta a substância (*ousía*) pode ser a gênese ou o perecimento, corrupção (*Phorá*). E esse movimento ele chama de *metabolé* (mudança). Assim, nesse escrito *metábole* e *kínesis* se equivalem.

Essa é a origem do chamado “tempo físico”, compreensão de tempo aberta por Aristóteles e que, posteriormente, Heidegger chamaria de “concepção vulgar de tempo”. O conceito de tempo aristotélico foi de fundamental importância na investigação do conceito de tempo na Filosofia.

[...] *Nenhuma tentativa de desvendar o enigma do tempo terá o direito de se dispensar de uma confrontação com Aristóteles, visto que ele deu pela primeira vez e por muito tempo uma forma conceitual inequívoca à compreensão vulgar de tempo⁶, de tal modo que sua concepção de tempo corresponde ao conceito natural de tempo* (HEIDEGGER, 2012, p.338)⁷.

A exposição aristotélica sobre o tempo se situa no Livro IV de sua *Física*, e é dividida em cinco capítulos (10-14). Sucintamente, o capítulo 10 (dez) apresenta as duas aporias fundamentais do tempo. Lembra-se, aqui, que a investigação aporética tem como objetivo apenas apresentar a complexidade do problema a ser investigado. Não tem por objetivo, necessariamente, a apresentação de soluções e respostas a todas as questões e contradições apresentadas (PUENTE, 2001, p.123).

Sendo assim, Aristóteles apresenta a aporia da existência do tempo, consubstanciada na pergunta sobre se o tempo se encontra dentro o que é ou dentro o que não é. Essa aporia é decorrente do modo aparentemente deficitário de ser do tempo, composto, inclusive, do tempo passado que não mais existe e do tempo futuro que ainda não existe.

Essa aporia principal exprime-se por meio de duas linhas argumentativas: a primeira assinala a impossibilidade do tempo, formado de partes que não são [...]; a segunda, que de certa forma complementa a primeira, aponta para uma situação inversa, pois parte da suposição de que o que pode ser dividido em partes, se existe, necessariamente deve possuir ao menos um, se não todas as partes que o constituem. Ou seja: essas partes devem ser partes efetivamente presentes (PUENTE, 2001, p. 123).

Em outras palavras, esta primeira aporia consiste no fato de que ao mesmo tempo em que as partes - futuro e passado - do tempo não existem,

⁶ Para Heidegger, a concepção “vulgar de tempo” se refere ao tempo da experiência natural e da compreensão cotidiana. É o tempo passível de ser contado e ocupado, preenchido. É a esse tempo que Gadamer se refere quando ressalta o caráter instrumental da compreensão do tempo, entendido como um vazio a nós disponível. Nesse sentido, as considerações gadamerianas, presentes no subtópico 2.1, se referem ao tempo da compreensão aristotélica, que coincide com o que Heidegger chamou de concepção vulgar do tempo.

⁷ Todas as partes em itálico nas citações no corpo deste texto de dissertação são minhas.

o simples fato de que nos é possível dividi-lo é indicativo de que de fato o tempo e suas partes devem existir, ainda que de maneira obscura. Nesse sentido, ainda que Aristóteles reconheça que o tempo parece não ser composto de “agoras”, ele reconhece também que um inteiro deve ser formado por suas partes constituintes (PUENTE, 2001, p.124).

A segunda aporia parte do pressuposto de que o tempo de fato existe, dentre os entes. Nesse sentido, se parte para a pergunta acerca de sua natureza. “Qual a essência do tempo?”. Por este motivo, se pode chamá-la de aporia da essência, a qual analisa a essência do tempo como sendo algo do movimento.

O capítulo 11 (onze) apresenta a famosa definição aristotélica de tempo, qual seja, o tempo enquanto número do movimento segundo o anterior e o posterior - *toûto gár estin ho chrónos, arithmòs kinéseos katà tò próteron kai hýsteron* (219b 1s)⁸. Por sua vez, o capítulo 12 (doze) tenta responder à aporia da essência do tempo. Assim, estabelece detalhadamente a relação entre tempo e movimento de maneira a afastar qualquer relação de igualdade entre ambos. Tempo e movimento são diferentes, embora se relacionem de maneira recíproca. De um lado, o movimento é no tempo, na medida de sua intratemporalidade. Por outro lado, o tempo é algo do movimento e por ele medido.

O capítulo 13 (treze) analisa a unidade contínua (*synécheia*) do tempo frente à multiplicidade dos “agoras”. O agora não parece ser parte do tempo porque não tem duas características que toda parte deveria ter. As partes são medidas do todo e elas constituem, simultaneamente, o todo. Como se verá, adiante, o agora não cumpre tais funções.

Ademais, há a investigação do próprio agora que ao mesmo tempo em que é início é fim. A unidade do tempo se funda no caráter de transição dos “agoras”. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que o “agora”, no tempo presente, parece ser um limite entre os “agoras” passados e

⁸ Em grego: τούτο γάρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον (219b 1s).

os “agoras” porvindouros, também é o que confere a continuidade e unidade ao tempo.

Em outros termos: ao se pensar a infinitude do tempo o agora deve ser pensado não mais como um dos limites que determinam o intervalo temporal, *mas sim como um limite único e indivisível que conecta incessantemente o passado e o futuro* (PUENTE, 2001, p. 125).

Se de outra forma fosse, não haveria sucessão entre “agoras”. Cada um seria tratado como um evento único, um efêmero presente que se renova, sem qualquer anterioridade ou posterioridade. Assim, o agora ao mesmo tempo em que é início e fim em si mesmo, é o que confere continuidade à sucessão de “agoras”, motivo pelo qual também deve ser considerado como um elemento de transição, isto é, de conexão entre passado e futuro.

Por fim, no capítulo 14 (catorze) há a retomada da definição de tempo enquanto número do movimento segundo o anterior e o posterior, de forma a relacionar tal definição com o antes e o depois e com o reconhecimento da presença de uma alma que conta os “agoras”. Tendo sido apresentado o panorama geral acerca da exposição aristotélica, em seus cinco capítulos, seguem, abaixo, algumas considerações acerca do assunto.

O primeiro capítulo (c.10), como já foi dito, estabelece duas aporias sobre o tempo, a referente à sua existência e a referente à sua essência. A primeira aporia, que pergunta sobre se o tempo se encontra dentro no âmbito do ente ou do não ente se desdobra na seguinte questão. O tempo, em existindo dentro do âmbito do que é, seria algo por si mesmo ou seria na medida em que é sempre junto de alguma outra coisa (HEIDEGGER, 2012, p.33)?

Acerca das respostas a tais questionamentos, cumpre esclarecer que Aristóteles não os responde de forma homogênea, de maneira a ser notória a preponderância da investigação aporética sobre a natureza do tempo (HEIDEGGER, 2012, p.339), motivo pelo qual também será aqui o foco desta exposição. Contudo, para se passar para a investigação da natureza do tempo

se deve enfrentar, ainda que parcialmente, algumas das demais questões, relativas à aporia da existência:

Em relação à primeira questão acerca de se o tempo é algo presente à vista ou não muito mais um não-ser, essa última parece ser a mais natural como resposta. Como é que o tempo como um todo deveria se achar presente à vista, como é que ele poderia ser uma ousia, uma vez que as suas partes, as partes que o constituem, mostram-se como não sendo e, em verdade, de uma maneira diversa?! Pertencem ao tempo o passado e o futuro. Aquele não é mais, este ainda não é. Passado e futuro possuem o caráter de uma iniquidade (sic)⁹ (HEIDEGGER, 2012, p.340).

O tempo parece, inicialmente, pertencer ao âmbito do não-ser porque o passado já não existe e o futuro ainda não aconteceu. O único tempo que é e que está no âmbito do ser é o tempo presente – o agora. Por sua vez, o tempo presente só é presente na medida em que é o agora¹⁰. Se o tempo presente é o agora, se poderia pensar que, então, o tempo seria a soma dos “agoras”.

Contudo, o agora não pode ser parte, porque uma parte é uma medida do todo, que deve ser composto de partes; o tempo não parece ser composto de “agoras” que existiriam em um mesmo tempo, isto é, simultaneamente (218a 6). Cada agora deixa de ser na medida em que o outro agora o sucede. Dessa forma, o tempo entendido como “um conjunto de ‘agoras’ coexistentes” não subsiste: apenas há o agora do momento presente.

O agora que já passou e o agora que virá não existem, motivo pelo qual não podem formar uma totalidade ao modo de um todo cujas partes são pedaços, o que poderia a ser chamado de tempo. Assim, não se pode pensar que o tempo consiste na soma dos “agoras” porque cada agora que deixa de ser presente não mais o é.

[...] Pois, em cada agora, só este aqui é, e os outros ainda não são agora ou não são mais agora. O agora também nunca é o

⁹ A tradução por “iniquidade” (*Nichtigkeit*) parece ser inadequada por remeter ao sentido moral; sugere-se a tradução por “nulidade”, ao invés de “iniquidade”.

¹⁰ A versão que utilizei da *Física IV*, em francês, utiliza a palavra “instant”. Os comentários de Heidegger, contudo, utilizam a palavra “agora”, porque posteriormente ele fará a diferença entre o par “instante” (âmbito do tempo originário) e “agora” (âmbito do tempo vulgar e da intratemporalidade). Nessa apresentação acerca do pensamento de Aristóteles, tomamos “instante” como equivalente a “agora”, no sentido do “agora” heideggeriano.

mesmo e nunca é um único, mas sempre um outro, um não mesmo e um não uno, um múltiplo [...]. Se faltam mesmo estas determinações para o momento do tempo, o qual talvez se mostre como o único que é, ao agora, então o tempo parece pertencer completamente ao não ser e ao não ente (HEIDEGGER, 2012, p. 340).

Ademais, além de ter afastado a ideia de que o tempo seria a soma dos “agoras”, Aristóteles investiga a homogeneidade ou não dos “agoras”, na medida em que a parte deve ser a medida do todo. Cada agora parece ser diverso um do outro, motivo pelo qual cabe à seguinte dúvida: o agora, que parece delimitar o passado e o futuro, subsiste uno e idêntico ou é sempre novo? (218a 6).

Aristóteles deixará em aberto essas questões, para respondê-las ao final de seu escrito. “Em meio a esta aporia, Aristóteles deixa de início em aberto a questão acerca do modo de ser do tempo, a fim de discutir alguns pontos de vista legados pela tradição grega [...]” (HEIDEGGER, 2012, p.340).

A partir da análise de alguns pareceres autorizados¹¹ (*endoxa*), oriundos da tradição grega até então, Aristóteles retoma o questionamento acerca da existência do tempo, partindo do pressuposto de que ele de fato exista. Aristóteles examina, assim, se os pré-conceitos – juízos não verificados - herdados da tradição são adequados ou não. Surge o seguinte desdobramento: o tempo subsiste no âmbito do ser por si mesmo ou subsiste em conjunto com algum outro ente?

Ele constata que o tempo está em conexão com o movimento, já que o tempo parece passar proporcionalmente ao movimento. Essa constatação aristotélica se traduz em nossa fala cotidiana, quando notamos o fluxo do tempo e dizemos que “[...] o tempo passa” (HEIDEGGER, 2012, p.341).

Para se referir ao movimento (*kínesis*) que notamos no tempo, Aristóteles utiliza o termo que equivale ao conceito mais amplo de

¹¹ A primeira *endoxa* toma o tempo como sendo a própria esfera celeste (*Hoi de ten spaira autén*), conforme o pensamento pitagórico e conforme o de Arquita de Tarento. A segunda *endoxa* toma o tempo como o movimento do todo, conforme o pensamento de platônico (*Hoi men gar ten tou hólou kínesin einai phasin*). Ambas as explicações são criticadas e afastadas por Aristóteles (218a e 218b). A terceira *endoxa* toma o tempo como sendo movimento e mudança. É a partir de sua retomada que Aristóteles inicia sua análise acerca do tipo de relação entre tempo e movimento, que não é simplesmente uma igualdade.

transformação (*metabolé*) (HEIDEGGER, 2012, p. 342). Contudo, se deve observar que o conceito de tempo com o de movimento não se confunde, apesar de ser a ele associado, na perspectiva aristotélica.

Aristóteles estabelece algumas distinções entre tempo e movimento, a partir da suposição da igualdade entre ambos. Se tempo e movimento fossem iguais haveria uma pluralidade de tempos diversos, na medida em que há uma pluralidade de movimentos. No entanto, o tempo é igual para todas as coisas e se estende homoganeamente por todas as partes e coisas. Ademais, enquanto que o movimento pode ser rápido ou lento, o tempo “passa” de maneira igual para todas as coisas (218b). Assim, o tempo não poderia ser movimento, embora com ele se relacione.

Tempo se relaciona com o movimento porque a percepção do movimento acarreta a percepção da alteridade dos “agoras” e, assim, o tempo pode ser percebido. E isso implica dizer que “[...] sabemos o momento em que determinamos o movimento usando, para essa determinação, o ântero-posterior; e dizemos que o tempo passou, quando sentimos o movimento antêro-posterior em movimento” (219a 10).

Nesse sentido, o tempo não pode ser percebido como sucessão se não há movimento; a sucessão que não se percebe é compreendida, por Aristóteles, como simultaneidade. Assim, ainda que o tempo não seja movimento, ele não é sem o movimento. Logo, o tempo deveria ser algo do movimento (*tes kinéseos ti*).

Ademais, enquanto que o movimento é sempre no movimentado, o tempo está, da mesma maneira, em toda a parte, inclusive junto ao movimento e ao movimentado. Em outras palavras, o próprio movimentado é o que constitui o movimento porque o movimento depende do movimentar no movimentado. “Por isso, o movimento está sempre lá onde há o movimentado [...]” (HEIDEGGER, 2012, p.342). O tempo, por sua vez, ainda que se faça perceber pelo movimento, é em toda parte, de forma igual.

É estabelecida, assim, outra diferença entre o tempo e o movimento: enquanto que o movimento está sempre no que é movimentado, o tempo apenas se faz notar pelo movimento, de maneira a constatar que “[...] o

tempo é por toda parte, não em um lugar determinado” e que, em verdade, “ele não é nem mesmo o movimento do movido. O tempo mesmo não é movimento” (HEIDEGGER, 2012, p.342).

Dessa forma, acerca da questão sobre se o tempo é por si mesmo ou se o tempo só é junto com outro ente, Aristóteles associa a subsistência do tempo ao movimento. O tempo não é sem o movimento. Assim, da aporia da existência se passa para a da natureza do tempo, que se apresenta na seguinte pergunta: “[...] o tempo está em algum sentido em conexão com o movimento do movido. O problema da questão acerca da essência do tempo concentra-se na questão: o que no movimento é o tempo?” (HEIDEGGER, 2012, p.342). Dito de outra maneira, o que é o tempo ante a sua relação com o movimento?

O tempo seria a mudança percebida enquanto passível de ser percebida e, assim, contada. Para Remy Brague, a definição aristotélica de tempo pode ser entendida como “[...] eis o que é o tempo: a articulação ântero-posterior do movimento” (*toûto gár estin ho chrónos, arithmòs kinéseos katà tò próteron kai hýsteron*)¹² (BRAGUE, 2006, p.155). Já nos termos de Heidegger:

Nós fixaremos aqui apenas o resultado: [...] isto é, justamente, o tempo: *algo contado, que se mostra com vistas a e em relação ao aspecto do antes e do depois junto ao movimento; ou, dito de outra maneira breve: algo contado do movimento que vem ao encontro no horizonte do anterior e do posterior.* Aristóteles mostra, então, de maneira mais exata, o que já reside na experiência de um movimento e em que medida o tempo vem aí concomitantemente ao encontro (HEIDEGGER, 2012, p.343).

Essa primeira resposta provisória acerca do que é o tempo em função de sua relação de dependência para com o movimento nos leva à seguinte reflexão: se o tempo é algo do movimento que se submete ao anterior e ao posterior, o que isso significa? Em outras palavras, “[...] o que significa dizer que algo ‘é no tempo’?” (HEIDEGGER, 2012, p.343).

Para Heidegger, se algo, tal como o movimento, é no tempo, isto é, se algo se submete ao domínio da sequência de “agoras”, marcada pelo par

¹² Em grego: τούτο γάρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον (219b 1s).

anterior/posterior, isso significa dizer que ele é contável e, portanto, intratemporal (HEIDEGGER, 2012, p.343). Em outras palavras, o reconhecimento da intratemporalidade do movimento acarreta o reconhecimento de que há, em verdade, uma relação recíproca entre tempo e movimento: “De outra forma, nós medimos não somente o movimento pelo tempo, mas também o tempo pelo movimento, porque eles se determinam reciprocamente” (220b 14).

Dito de outro modo, o tempo pode ser percebido a partir do movimento, mas também o tempo é o que determina o movimento na medida em que todo movimento ocorre dentro do tempo, isto é, é contável, segundo o número do anterior e do posterior.

Assim, por meio da intratemporalidade, é possível a identificação do tempo como sendo o número do movimento¹³. O par dicotômico anterior/posterior possibilita a contagem do movimento tendo em vista que o movimento faz par dicotômico com o repouso.

Note-se que, para Heidegger, o tempo é contado a partir do movimento que se submete ao antes e ao depois (*próteron kai hýsteron*), a partir do horizonte do anterior e posterior (*próteron kai hýsteron*) (HEIDEGGER, 2012, p.350). “Anterior” e “antes” assim como “posterior” e “depois” são ambas as traduções possíveis para a definição aristotélica do tempo. De toda maneira, a definição do tempo a partir da intratemporalidade do movimento parece ser tautológica (HEIDEGGER, 2012, p.351).

Contudo, é a partir dessa aparente tautologia que Heidegger enxerga o nexa entre o tempo vulgar e o tempo originário. Nesse sentido o “ante e depois”, referente ao tempo vulgar, só poderia ser compreendido a

¹³ Na *Crítica da Razão Pura* (KANT, 2010, p.212), acerca do esquematismo dos conceitos puros do entendimento, no que tange ao conceito de tempo, Kant observa que o esquema da substância é a sua permanência do real no tempo: “[...] todos os fenômenos são no tempo, e só neste, como substrato (como forma permanente da intuição interna), podem ser representadas tanto a simultaneidade quanto a sucessão”. Em outras palavras, só porque as coisas são no tempo, nos é possível perceber os eventos temporais da sucessão e da simultaneidade. Ainda assim, tal correlação não deixa de pressupor a intratemporalidade, ou seja, uma noção temporal, para explicar outras noções temporais: a sucessão e a simultaneidade. Não saímos do âmbito temporal.

partir do horizonte “anterior e posterior”, referente ao tempo originário do ser-aí (*Dasein*).

Só há movimento porque há repouso. E vice-versa. Dessa forma, é a alternância de estados o que permite a aplicação do par anterior/posterior às coisas intratemporais. O tempo se mostra, então, como sendo o número do movimento na medida em que é constatada a alternância de estados de movimento/repouso. Em outras palavras, “na medida em que o próprio repouso é um caso limítrofe do movimento, também se clarifica, com a determinação da relação de tempo e movimento, a relação entre tempo e repouso” (HEIDEGGER, 2012, p.343).

Ainda que o tempo seja o número do movimento e instaure uma sequência efêmera de “agoras”, por meio do par anterior/posterior às coisas que estão no tempo, isto é, às coisas intratemporais, resta ainda a questão aberta acerca do que estabelece a unidade contínua (*synécheia*) entre os “agoras”. Ainda mais, tendo em vista que os “agoras” não são iguais e subsistem apenas enquanto são sucedidos por outros “agoras”.

O quarto capítulo [capítulo 13] pergunta acerca da unidade do tempo na multiplicidade da sequência dos “agoras”. Aristóteles procura mostrar aqui como é que o agora constitui a coesão propriamente dita do tempo, o manter-se coeso em si como um todo. Todas as determinações temporais estão ligadas ao agora (HEIDEGGER, 2012, p. 344).

Em outras palavras, o que confere unidade aos momentos identificados como anterior e posterior é fato de que o agora é o que estabelece o limite entre o que passou e aquilo que ainda está por vir. A continuidade do agora é dada pelo seu caráter de transição, na medida em que é o fim de um agora que passa e o início de um agora vindouro.

Sobre a continuidade entre os “agoras”, ainda, se pode relacioná-la com o reconhecimento de uma alma que conta, no capítulo 14, mesmo que ela não seja a razão de ser do tempo. Para tanto, é preciso notar que esta definição de tempo enquanto número do movimento traz em si uma ambiguidade.

Se por um lado, existe o significado de número enquanto aquilo que é contado, por outro, o tempo enquanto “número do movimento” pode ser entendido como aquilo com o que se conta. É a alma que conta o tempo enquanto sendo o número do movimento.

[...] Contar, porém, é um comportamento da alma. O tempo está de certa maneira por toda parte e, no entanto, a cada vez apenas na alma. Nós nos deparamos aqui uma vez mais com um difícil problema: o que significa dizer que o tempo estaria na alma? (HEIDEGGER, 2012, p. 344).

A necessidade de uma alma que conta coloca em evidência a aquela primeira acepção da palavra número. Para Aristóteles, a alma constata a existência de uma sucessão de “agoras”, ou seja, o tempo como numerado exige uma alma que os enumera. Por meio da existência de uma alma é possível reconhecer a passagem dos “agoras”, a partir da característica de enumerabilidade do tempo enquanto número. A alma, dessa forma, pode declarar não só a existência de um agora anterior e de outro posterior, mas também de contabilizar os “agoras” que formam um intervalo de tempo (219a 25).

A introdução da necessidade de uma alma, capaz de contar, enseja o esclarecimento do próprio conceito de alma. Por isso, Heidegger diz que “enquanto não tivermos nenhum conceito suficiente de alma, de entendimento, isto é, de ser-aí, continuará difícil dizer o que significa a sentença: o tempo está na alma” (HEIDEGGER, 2012, p.345).

Aristóteles não continuou sua investigação acerca do tempo, pela necessária análise acerca do conceito de alma, apesar de saber que tempo não é o movimento e que exige uma alma, para distinguir os “agoras” e para contar os intervalos, a partir de um dos significados que a palavra “número”, que a sua definição de tempo enseja. Ainda assim, é preciso esclarecer que, segundo Aristóteles, não há a dependência nem da existência, nem da unidade ou da continuidade entre os “agoras” e alma. O fenômeno fundamental do tempo, a sequência dos “agoras” não subsiste sem o fenômeno em sendo percebido nem sem aquele que o percebe.

Ademais, o reconhecimento da alma não poderia figurar na pura definição do tempo como “*número do movimento segundo o anterior e o posterior*”, por temor que o tempo não fosse elevado à categoria dos princípios últimos de sua *Física IV*, segundo Ricoeur (2016, p.415-416), para quem a definição física do tempo seria incapaz de dar conta das condições psicológicas da apreensão do tempo, isto é, daquelas correlacionadas à existência de uma alma. Ao mesmo tempo, Heidegger ainda complementa: “com o fato de se dizer que o tempo é algo subjetivo ainda não se conquistou nada, no máximo a ocasião para problemas totalmente equivocados” (HEIDEGGER, 2012, p.345).

Aristóteles continua a sua análise sobre o tempo pela retomada de seu conceito de tempo como sendo o número do movimento: “Quando, ao contrário, percebemos o anterior e o posterior, então nós dizemos que existe o tempo; vejamos então o que é o tempo: o número do movimento segundo o anterior e o posterior” (219a 30), a fim de reanalisar a questão da continuidade dos “agoras”, de forma a levar em consideração na questão da continuidade e da possível decorrente homogeneidade dos “agoras” a existência de uma alma, capaz de contá-los.

A questão da continuidade, da unidade da sucessão de “agoras” se desdobra em sua possível homogeneidade. Os “agoras” em sucessão são iguais ou diferentes entre si? Ao que Aristóteles responderá que, quanto à alma que os conta, eles são os mesmos; contudo, quanto à essência, eles são diferentes, o que permitiria a sua enumerabilidade (219B 12).

Reitera-se que o agora não é uma parte do tempo, porque uma parte é uma medida do todo, que é composto de partes: o tempo, como já foi dito, não é uma soma de “agoras”. “O instante [agora] que parece ligar o passado e o futuro – deve sempre permanecer um e o mesmo ou é sempre outro e outro? É difícil dizer-se.” (REICHMANN, 1981, p.19)¹⁴.

De um lado, cada agora deve ser diferente em sua essência porque se não houvesse qualquer transformação no âmbito intratemporal não

¹⁴ O autor utiliza a palavra “instante” que, neste momento, equivale à “agora”, no sentido heideggeriano.

seria possível a constatação da sucessão, por meio do par anterior/posterior. Assim, não seria possível o reconhecimento do tempo pela alma. Os “agoras” distinguem-se uns dos outros, de maneira a se caracterizarem, sobretudo, como um limite entre passado e futuro (REICHMANN, 1981, p.24), por meio do contraste das diferenças entre os “agoras”.

Por outro lado, os “agoras” têm sua igualdade na medida em que há a continuidade do tempo, na alma. Ainda que existam dois “agoras” diferentes, um vindouro que sucede o vigente, este quando se torna passado, perece, mas não se extingue na vigência daquele. Do contrário, entre os agoras, haveria uma infinidade de outros agoras (REICHMANN, 1981, p.24).

Sendo cada agora um fim e um início em si mesmo pode ser reconhecido o seu caráter de transitoriedade. Assim, ao mesmo tempo em que cada agora é diferente entre si, a igualdade entre os “agoras”, confere a unidade na sequência de suas aparições, na medida em que cada agora detém em si o caráter de transição.

Tendo sido caracterizado o pensamento de Aristóteles sobre o tempo em sua *Física IV*, por meio do conceito de tempo enquanto o número do movimento segundo o anterior e o posterior, bem como a sua relação com o movimento, com uma alma que conta e com as características do agora, passa-se, para a exposição acerca do discurso apofântico e da temporalidade do verbo, a partir do livro *Da Interpretação*, de Aristóteles.

1.2 LINGUAGEM E TEMPO NO LÓGOS APOPHANTIKÓS DE ARISTÓTELES

Após a caracterização do tempo, na *Física IV*, é preciso analisar como o tempo se relaciona com a linguagem. Para isso, este subtópico apresentará o verbo, em *Da Interpretação*, cuja função é a de conferir a temporalidade às proposições, e o discurso apofântico (*lógos apophantikós*), cuja função consiste na revelação do mundo.

Além da exposição do subtópico anterior, acerca do tempo na *Física IV*, a análise da temporalidade a partir do verbo se mostra necessária e adequada ante o objeto temático deste pequeno tratado, que é o *Da Interpretação. Hermeneutiké* é um adjetivo grego de *techné* (arte) ou *epistéme* (saber), que pode ser traduzido por “interpretativo”. Nesse sentido, é um adjetivo derivado da palavra *hermeneia*, que pode ser traduzida como “interpretação”, mas também como “enunciação”. A expressão “hermenêutica” é de origem etimológica grega obscura, ainda que se possa relacioná-la com o deus grego Hermes, mensageiro entre o mundo dos humanos e o dos deuses (HEIDEGGER, 2016, p. 15).

Para Heidegger (2016, p.15) a expressão “hermenêutica” indica o modo unitário de abordar, de acessar, de explicar a faticidade, isto é, o modo de abertura às coisas do mundo, que nos cercam. O intérprete seria aquele que comunica a alguém a respeito do que se pensa, isto é, que torna compartilhável o que do mundo lhe foi desvelado pelo *lógos*.

Por sua vez, ainda que se possa dizer que em Aristóteles, o conceito de *lógos* seja polissêmico é preciso reconhecer que todos os possíveis sentidos se fundam em um sentido mais fundamental: a fala. A história do conceito de *lógos*, ao longo do caminho da filosofia, encobriu tal sentido originário, ao traduzir *lógos* por razão, juízo e conceito (HEIDEGGER, 2015, p.71).

Heidegger, ao buscar o sentido mais originário de *lógos* enquanto fala, reconhece especificamente no *lógos apophantikós* – o objeto temático do *Da Interpretação* – o caráter de desvelamento do mundo pela fala.

Em seu exercício concreto, a fala (deixar ver) tem o caráter de um dizer, de uma articulação em palavras. O *lógos* apofântico é uma articulação verbal em que algo é visualizado¹⁵ (HEIDEGGER, 2015, p.72).

Nesse sentido, para Aristóteles, o ser vivente precisaria da língua tanto para saborear como para conversar sobre as coisas do mundo. O falar a alguém e o falar de algo existiriam para garantir o verdadeiro ser do vivente, na

¹⁵ A transliteração da expressão “articulação verbal em que algo é visualizado”: *Phone metá phantasías*.

medida em que a fala permite que os entes se manifestem e sejam compartilhados (HEIDEGGER, 2016, p.16).

No *Da Interpretação*, Aristóteles aborda o *lógos*, em vistas de sua função fundamental, qual seja, revelar o ente, por meio da fala. A função da palavra e do discurso falado é a de tornar acessível algo enquanto tal. Nesse sentido, o *lógos* tem a possibilidade assinalada da desocultação, isto é, de colocar à vista e à disposição, o que antes estava encoberto (HEIDEGGER, 2016, p.17).

Assim, tendo em vista que os temas gerais desta dissertação são a hermenêutica gadameriana e a temporalidade, esta análise se mostra necessária não só pela atribuição ao verbo da temporalidade da proposição, mas também pela função reveladora do *lógos apophantikós*, que se coaduna com a caracterização da linguagem da terceira seção de *Verdade e Método I*.

O livro *Da Interpretação* é dividido em catorze capítulos, dos quais importam para esta análise apenas os cinco primeiros, que tratam da apresentação dos elementos mínimos de um discurso, a partir da identificação e do estabelecimento de suas funções. São eles: o nome, o verbo, a declaração (afirmativa ou negativa) e o discurso (*lógos*):

Primeiro, há a necessidade de precisar o que é o nome e o que é o verbo, depois o que é a negação e a afirmação, a declaração e o discurso. *Há sons pronunciados que são símbolos das afecções da alma e as coisas que se escrevem que são os símbolos dos sons pronunciados* (16a 1-6).

Os “sons pronunciados” são as palavras proferidas na fala, por meio da voz. Note-se que palavra com voz não se confunde. Apenas a palavra tem significado. Nesse sentido, os sons e os ruídos dos animais, ainda que indiquem alguma coisa, não dão a compreender nada. Não por outro motivo, para a tradição grega o ser humano é aquele dotado de *lógos*, *ánthropos* – *zôon lógon échon* (homem, animal que tem linguagem), isto é, o vivente que vive no *medium*, no elemento, da fala, em um sentido mais fundamental.

A descrição da citação cima estrutura a tradicional visão acerca da linguagem, que a entende como fala. A fala revela as palavras, que por sua vez são junções de fonemas formados por letras e que, juntas, têm significado.

A formação dos fonemas de cada sílaba de cada palavra de uma proposição seria consequência de afetações da alma, que expressaria tal afetação por meio da enunciação de palavras encadeadas significativamente. Nesse sentido, é pela fala que a alma torna explícito, público o que foi por ela apreendido, após uma afetação.

Um enunciado, uma proposição não é simplesmente um conjunto de palavras, mas sim resultado de uma rede de relações significativas: há a relação entre as letras e os fonemas; entre os fonemas e as palavras orais; entre as palavras orais e as escritas; entre as palavras e as significações (afecções da alma) e as coisas. Assim, Aristóteles investiga a relação entre as palavras, a partir de suas funções; a formação do enunciado e, assim, a do discurso. Dessa forma, se pode esclarecer como a linguagem – por meio da fala - torna visível o mundo significativo e compartilhável.

Assim, o início de sua investigação consiste na explicação acerca dos nomes e dos verbos. Posteriormente, passa para a análise da declaração, seja uma afirmação seja uma negação e, por fim, para a análise do discurso. Os nomes e os verbos não são nem verdadeiros nem falsos, por carecerem de relação com o verbo.

Nomes e verbos são elementos mínimos que, quando articulados entre si, tornam possível a elaboração de uma proposição, esta sim possível portadora de valor de verdade, isto é, reveladora do mundo significativo. Os nomes e os verbos, sozinhos, não anexam nada a nada. Eles não dizem nada sobre o mundo, ainda que tenham uma significação. O que os nomes e os verbos, sozinhos, parecem dizer não é passível de ser julgado como verdadeiro ou falso.

Por sua vez, a declaração (proposição declaratória ou enunciado) é, fundamentalmente, uma exibição tendo em vista que é a manifestação da união entre duas palavras que são exteriores uma à outra. A estrutura básica da lógica proposicional aristotélica revela tal constatação: dizer “S é P” significa atribuir ao sujeito “S” um predicado “P”.

Em outras palavras, a predicação, antes de ser uma união, síntese, entre duas palavras, demonstra uma separação, porque antes da

flexão verbal do verbo ser, a relação entre o sujeito “S” e o predicado “P” inexistia. Isso quer dizer que a enunciação de uma proposição, que atribui um predicado a um sujeito forma uma nova unidade significativa, distinta do significado que cada um de seus componentes detinha anteriormente. Quer dizer, também, determinação: na medida em que se estabelece que “S é P”.

Tal estrutura da proposição permite que se fale das coisas do mundo. E essa fala, por sua vez, tem o caráter de comunicação na medida em que falamos sobre alguma coisa a alguém. Ademais, não se trata de mera transmissão racional e consciente de palavras ou de representações entre sujeitos. Trata-se, antes, de tornar comum o mundo, da forma pela qual fora significado. Assim, o sentido da fala e da comunicação é o estabelecimento de relações significativas comuns para com o ente que é compreendido e desvelado na linguagem e pela linguagem.

Feitas essas considerações iniciais, a seguir, o nome e o verbo serão tratados de maneira mais detalhada. No capítulo 02, o nome é definido como: “O nome é um som articulado e significativo, conforme a convenção e sem o tempo, e do qual nenhuma parte separada é significativa” (16a 19-21).

Acerca da primeira parte da citação, se pode dizer que um nome possui um significado, isto é, ele remete a algum fenômeno, ainda que não tenha temporalidade. Isso acarreta também o fato de que o nome não é portador de falsidade ou veracidade. Para Heidegger (2003, p.78), do nome se pode dizer que:

Com toda segurança tanto o milagre como a quimera valem para o poeta como o que verdadeiramente lhe concerne, mas cujo ser, longe de querer guardá-lo para si, ele quer somente apresentar. Para isso, nomes são precisos. Nomes são palavras pelas quais o que já é, o que se considera como sendo se torna tão concreto e denso que passa a brilhar e a florescer por toda parte na terra, predominando como beleza. Os nomes são palavras que apresentam. Os nomes apresentam o que já é, entregando-o para a representação. Mediante essa sua força de apresentação, os nomes testemunham seu poder paradigmático sobre as coisas. (HEIDEGGER, 2003, p.178).

Nesse sentido, o significado do nome não é apenas representação, o que acarretaria no reconhecimento de uso racional da

linguagem, assim como no reconhecimento de preexistência do designado pelo nome. Ocorre que o nome apenas designa, isto é, torna presente, o que já é. O nome, ao evocar o aparecimento do que designa, torna o designado vigente. Este é o motivo pelo qual os nomes evocam algum significado, ainda que não sejam portadores nem de verdade, nem de falsidade, por si mesmos.

Em outras palavras, os nomes tornam visíveis e concretos, isto é, presentes, aquilo que designam. O que o nome designa passa a vigor apenas na medida em que são nomeados, isto é, trazidos ao desvelamento. Nesse sentido, o nome traz o ser à presença. O nome é detentor de uma força criativa tendo em vista que pode fazer vigor mesmo o que não mais subsiste no tempo presente. O nome é capaz de evocar até mesmo o que se situa no passado e no futuro, isto é, dentre o ausente. Assim, se pode dizer que mesmo o nome guarda uma relação com o tempo, na medida em que pode trazer à vigência, ao tempo presente as coisas pela linguagem.

A segunda parte da citação acerca do nome se refere à conformidade entre o nome e a convenção, como é reiterado no trecho seguinte:

A expressão “conforme a convenção” quer dizer que nada por natureza pertence aos nomes, mas vem a pertencer quando se torna símbolo, uma vez que mesmo os sons inarticulados, como os das feras, indicam algo, ainda que nenhum deles seja nome (16a 25-30).

Para explicar o sentido que “conforme a convenção” detém, é preciso, primeiro, compreender o que se entende por símbolo, para o pensamento grego e a sua função junto ao nome e à fala.

Para a experiência do homem grego símbolo (*sýmbolon*) significa encontro, acordo, confluência, conexão. Em outras palavras, o símbolo funciona como um conjugador, uma costura, uma articulação entre as coisas. Nesse sentido, o nome enquanto símbolo das coisas significa que há uma relação de co-pertença entre os nomes e as coisas que elas evocam.

E tal co-pertença não é algo da natureza. É decorrente da convivência, da cultura humana. A identidade entre o nome e o que ele designa é constituída culturalmente. É nesse sentido que Heidegger se apropria do

pensamento aristotélico, quando ele menciona o caráter de convencionalidade dos nomes, ainda que exista espaço hermenêutico para a imputação a Aristóteles da corrente filosófica da linguagem chamada de convencionalismo.

Contudo, tal imputação se mostra, no mínimo, negligente quanto ao significado do símbolo, para o pensamento grego. Dizer simplesmente que o pensamento aristotélico quanto à origem da linguagem é filiado à corrente convencionalista, para a qual os nomes são escolhidos racional e arbitrariamente para a nomeação das coisas, desconsidera totalmente a gênese entre nome e designado, promovida pelo significado grego de “símbolo”.

A convencionalidade a que Aristóteles menciona se refere ao acordo (*synthéke*) necessário à comunicação entre os seres humanos, que estão em constante exercício de convivência e de comunicação, em um mundo compartilhado e compartilhável. O caráter de ser compartilhável advém da possibilidade de um acordo essencial quanto ao(s) significado(s) dos nomes, antes de virem à fala e trazer à presença o que designam naquele contexto em específico. A convenção e os símbolos operam conjuntamente na estrutura da linguagem e em funções distintas, ainda que complementares.

Em outras palavras, a voz, na fala, acontece como símbolo, isto é, apresenta a tessitura entre o nome e o que ele designa de forma a poder significar e dar a compreender sobre que se diz. O ser humano como ser-no-mundo e ser-junto pode falar sobre alguma coisa a alguém em função de sua abertura, de sua transcendência. É assim que a voz pode ser fala, e a fala pode ser símbolo, isto é, pode dar a compreender algo. O acontecer do símbolo, portanto, se dá na transcendência, isto é, na abertura para o acesso do significado do ser dos outros entes, pela compreensão.

O capítulo 03 é dedicado à definição do verbo, definido como:

Verbo é o que agrega àquilo que ele próprio significa o tempo e cujas partes nada significam isoladamente. Digo que agrega àquilo que ele próprio significa o tempo, como no exemplo seguinte: a saúde é nome, mas tem saúde é verbo. Agrega, com efeito, ao que significa o fato de subsistir. E sempre é sinal das coisas subsistentes, por exemplo, das coisas ditas de um sujeito (16b 6-10).

O verbo agrega ao nome a temporalidade do presente, isto é, agrega ao nome a existência explícita no agora. Em outras palavras, o verbo marca o nome com a subsistência de permanecer no tempo. Ademais, é pela relação com o verbo que se pode afirmar ou negar algo de alguma coisa (19b 10-15). Nesse sentido, é só a partir da articulação entre um nome e um verbo que é possível a formulação de proposições, de enunciados, capazes de serem portadores de verdade ou de falsidade.

O verbo, para Aristóteles, designa fundamentalmente o tempo presente, motivo pelo qual passado e futuro são referidos como “casos do verbo”. Não são verbos propriamente ditos, porque não dizem sobre o presente. Os casos do verbo agregam ao nome o que está envolto ao presente: o passado e o futuro.

E de maneira semelhante, a expressão “tinha saúde” ou a expressão “terá saúde” não são verbos, mas casos do verbo. Elas diferem do verbo porque este agrega ao que ele próprio significa o presente, e elas, o que está ao redor dele. Aquelas que chamamos de verbo são, elas próprias e por si mesmas, nomes e significam alguma coisa (16b 16-20).

Todavia, ainda, cumpre esclarecer que o verbo, no tempo presente, flexionado com o nome, não acarreta, automaticamente, a verdade da proposição. Dizer que algo é não significa por si só que de fato algo subsista (16b20-21). Para a aferição e a constatação da verdade de uma proposição, faltaria, ainda, a relação de adequação ou de correspondência com a realidade. Contudo, é só a partir da proposição, condição necessária, mas não suficiente, que é possível pensar a verdade dos enunciados.

Com efeito, [dizer] o ser ou o não ser, não é sinal do que subsiste nem mesmo se disseses simplesmente aquilo que é. De fato, por ele próprio o ser não é nada, mas agrega àquilo que ele já significa alguma composição, a qual é impensável sem os componentes (16b 20-25).

O que faz do verbo ser um verbo é o fato de ele remeter a uma característica contingente e exterior: o tempo. O verbo, indicativo sempre do tempo presente, indica a subsistência do nome com o qual se flexiona no “agora”. Isso é corroborado pelo fato de que a agregação da temporalidade presente pelo verbo ao nome, como quando, por exemplo, se diz “tem saúde”, como na citação já indicada, acarreta também o fato de que o agora subsiste,

independentemente de verificação. Em outras palavras, ainda que essa proposição acerca da saúde possa ser falsa, no que tange à existência ou não de saúde, a existência de um agora no qual se profere tal proposição não pode ser contestada.

Sobre a relação entre o verbo - caracterizado conforme *Da Interpretação*, e o tempo, conforme o caracterizado no quarto livro de sua *Física*, cabem duas considerações complementares entre si. Relembra-se, aqui, que o verbo é o que atribui a temporalidade ao nome, cuja forma principal é o tempo presente – sendo passado e futuro casos dele. Ademais, relembra-se também que o “agora” é o elemento essencial à caracterização do tempo enquanto o número do movimento segundo o anterior o posterior.

A primeira consideração consiste no fato de que, para Heidegger, conforme Grondin (1987, p.45-46) foi a concepção aristotélica de tempo, presente no quarto livro de *Física IV*, que dominou o pensamento filosófico.

Heidegger estima, com razão, que o texto clássico sobre o ser do tempo que se ache no quarto livro da *Física* de Aristóteles, momento em que o Estagirita discute duas questões: o tempo é algo que subsiste? E qual a natureza do tempo? A resposta a esta última questão resta, segundo Heidegger, determinada e incontestada por toda a história da metafísica.

A natureza do tempo que restou incontestada por toda a história da metafísica é, justamente, a presente no quarto livro da *Física* de Aristóteles. Como já foi visto no subtópico anterior, a concepção aristotélica de tempo, segundo a qual o tempo é o número do movimento conforme o anterior e o posterior é derivada da ideia de movimento. Ademais, reconhece a existência de algum tipo de inteligência capaz de contar, ou seja, de uma alma, ainda que a existência do tempo seja dela independente.

A segunda consideração consiste na relação entre ser e tempo. Grondin (1987, p. 46) destaca o aspecto conforme o qual o tempo encarnaria a própria medida do que estaria a ser contado. O tempo, assim, representaria uma série daquilo que se deixaria ser contado. Mas o que nessa série é, de fato, contado? Em outras palavras, o que do tempo é contável?

Para Grondin, a menor unidade do tempo contado é o “agora”¹⁶. Contudo, o problema se prolonga: qual o sentido do agora? Para ele, o agora é um modo privilegiado do tempo da presença das coisas que são, isto é, do tempo do ser (GRONDIN, 1987, p. 46). Tal constatação se coaduna com a identificação entre o verbo como o portador do tempo presente quando flexionado com o nome.

Assim, é necessário descobrir a correlação entre o agora e a presença das coisas ditas, o que pode ser traduzido no questionamento de como a existência no agora se pode derivar a presença. Esse pensamento é corroborado pelo fato de que, no pensamento aristotélico sobre o verbo, este é o portador não só da temporalidade do tempo presente, mas também indicativo da subsistência dos nomes.

Deve-se reconhecer o fato de que o que subsiste – a presença - já tem em si um conteúdo temporal: a presença é o que se apresenta em um agora, a partir da vinculação ao verbo ser, que arrasta o nome para a intratemporalidade. Para Grondin (1987, p.47), essa remissão recíproca entre presença que subsiste no agora e o momento propriamente dito do agora é chamado de “círculo ontocrônico” (*cercle ontochronique*) que pode ser definido como o círculo do ser e do tempo, que tem como fundamento a temporalidade implícita dos entes.

O reconhecimento da temporalidade presente em um nome, a partir da flexão verbal, e, portanto, numa proposição, depende da faculdade da alma não só de enumerar os “agoras”, mas também de juntar, isto é, conferir unidade, de tal elemento temporal e exterior ao nome. Dessa forma, a enunciação torna possível o acesso ao mundo, por meio da revelação da subsistência significativa implicada na enunciação.

A abertura e o acesso compreensivo ao mundo é o modo de ser, constitutivo do ser-aí (*Dasein*) que compreende o seu próprio ser a partir daquele ente com quem ele se relaciona e se comporta de modo essencial,

¹⁶ A diferença entre ambos reside no fato de que para Heidegger, o “agora” se refere ao âmbito do intratemporal, enquanto que “instante” se refere ao âmbito da temporalidade originária do ser-aí (*Dasein*).

constantemente, a partir do mundo (HEIDEGGER, 2015, p.53). É, justamente, a partir da relação imbricada entre tempo e ser, conforme o pensamento grego que Heidegger forma seu pensamento, no sentido de pretender desvelar a relação tão naturalizada entre ambos.

E não obstante, até hoje não se questionou ou investigou como o tempo chegou a desempenhar essa função ontológica fundamental e com que direito funciona como um critério dessa espécie ontológica verdadeira do tempo nessa utilização ontologicamente ingênua. Dentro do horizonte da compreensão “vulgar”, o tempo acabou tendo, por assim dizer, “por si mesmo”, essa função ontológica “evidente” e nela se manteve até hoje (HEIDEGGER, 2015, p.55-56).

Em outras palavras, Heidegger identifica no pensamento a relação orgânica entre tempo e ser, que são entrelaçados de tal forma que a temporalidade do verbo funciona como um critério ontológico de existência do ser que o nome designa (HEIDEGGER, 2015, p.55). A partir do pensamento e da fala é possível o estabelecimento da relação recíproca entre ser e tempo. Dizer que “o ente é...” significa ao mesmo tempo, que o ente subsiste no agora presente e que tal agora também subsiste ante o fato de que algo está sendo nele naquele momento.

Ante tal equivalência ontológica, Heidegger pretendeu romper com o círculo ontocrônico a que Grondin se referiu, nos parágrafos anteriores, por meio do estabelecimento de uma temporalidade originária (*Zeitlichkeit*) da qual decorreria o tempo vulgar, isto é, o tempo natural, o qual o ser-aí (*Dasein*) pode contar e com o qual pode se ocupar quotidianamente – o tempo aristotélico. Em outras palavras, Heidegger se propôs a estabelecer o fundamento do tempo aristotélico, por meio do tempo originário, constitutivo do ser-aí (*Dasein*): “A temporalidade será demonstrada como o sentido desse ente a que chamamos de presença” ¹⁷ (HEIDEGGER, 2015, p.54).

É no tempo vulgar que o ser-aí (*Dasein*) pode compreender o ser, ainda que indiretamente, por meio dos outros entes no mundo. Em outras palavras, o tempo vulgar deve ser compreendido como o horizonte em que a compreensão acontece (HEIDEGGER, 2015, p.55). A compreensão aristotélica

¹⁷ Na versão de *Ser e Tempo*, utilizada nesta dissertação, o termo em alemão *Dasein* (ser-aí) foi traduzido como “presença”, motivo pelo qual assim está na citação.

do tempo e suas reverberações na linguagem e na compreensão foram desenvolvidas sem se atentar à função ontológica do tempo, motivo pelo qual ele é considerado um ente como os demais, e não condição constitutiva de possibilidade para a compreensão.

Ao contrário, o próprio tempo é considerado como um ente entre outros, buscando-se apreender a estrutura de seu ser no horizonte de uma compreensão de ser orientada, implícita e ingenuamente, pelo próprio tempo (HEIDEGGER, 2015, p.64).

Assim, a temporalidade do verbo, de que trata Aristóteles se mostra como sendo, juntamente com a compreensão do tempo em sua *Física*, fundamento de implicações ontológicas que podem passar despercebidas. Foi justamente no reconhecimento de tais implicações que Heidegger estabeleceu o fio condutor do desenvolvimento de seu pensamento ontológico entre o ser e o tempo.

Por fim, o capítulo 04 trata do discurso (*lógos*), o qual é definido por Aristóteles como sendo o “[...] som articulado e significativo; uma de suas partes, separadamente, é significativa, como expressão, mas não como afirmação [ou negação]” (16B 26-28).

Todos os discursos exigem o verbo ou seus casos porque sem eles “[...] não há nenhuma afirmação nem negação” (19b 10-12). O verbo ou seus casos são necessários para a constituição do discurso que podem ser declaratórios ou não declaratórios, tais como uma ordem, um pedido ou uma prece. Esclarece-se que os discursos não declaratórios são temas de investigação em outras áreas: a retórica e a poética (17a 5-7).

Assim, as considerações a seguir se referem ao discurso declaratório (*lógos apophantikós*), que tem como principal função “deixar e fazer ver algo que se dá em conjunto com alguma outra coisa” (HEIDEGGER, 2015, p.72). Isso quer dizer que é necessário que se trate de um discurso do tipo declaratório para que seja possível a atribuição do valor de verdade ou de falsidade (17a 1-5).

É, justamente, porque o *lógos* é um deixar e fazer ver que pode ser julgado como verdadeiro ou como falso. Não se trata aqui da verdade como

adequação ou correspondência. A verdade enquanto *alethéia* tem um sentido ainda mais originário, que significa revelar, des-cobrir. Nesse sentido, a falsidade de um discurso significaria um velar, um encobrimento, isto é, “[...] colocar uma coisa na frente de outra e, assim propô-la como algo que ela não é” (HEIDEGGER, 2015, p.72-73).

O discurso apofântico (*lógos apophantikós*) significa enunciar algo sobre algo (*légein ti katá tinos*). O enunciado pode ser compreendido de três formas, todas complementares entre si (HEIDEGGER, 2015, p.216). Em um primeiro sentido enunciado significa demonstração, isto é, mostrar algo por si mesmo. Esse é o sentido mais próximo da função reveladora do *lógos apophantikós*, que deixa e faz ver o ente a partir dele e por ele mesmo (HEIDEGGER, 2015, p.215). Note-se que mostrar não significa “ter representado”; o desvelar, o mostrar do *lógos apophantikós* visa à forma pela qual o próprio ente se mostra.

No segundo sentido, o enunciado pode ser entendido como predicação. Dessa forma, aqui se ressalta a estrutura proposicional de um enunciado, na qual o predicado “P” se mostra como pertencente ao sujeito “S”.

O segundo significado funda-se no primeiro. Os integrantes da articulação predicativa, sujeito-predicado, surgem num mostrar a partir de si mesmo e por si mesmo [...] Restringindo a visão, mostra-se, expressamente, o que se revela em sua determinação (HEIDEGGER, 2015, p.216).

A determinação promovida pela predicação é o que confere ao enunciado o caráter de revelador: a predicação une no enunciado o que estava separado, anteriormente. É a partir da união entre sujeito e predicação que é possível a conferência quanto à verdade do enunciado. É necessário que o que se enuncie seja compatível com a forma pela qual o sujeito da predicação se mostra. Daí a origem da definição derivada de verdade enquanto adequação ou correspondência.

Em outras palavras, a partir da estrutura da proposição, é possível atribuir algo – um predicado “P” – a alguma coisa – o sujeito “S”. Disso decorre a estrutura bastante conhecida da lógica proposicional aristotélica: “S é P”.

É só a partir da cópula, isto é, da união (*síntese*), da conjunção entre ambos na proposição que é possível atribuir tal predicado ao sujeito. Nesse sentido, a demonstração do discurso apofântico é, ao mesmo tempo, uma conjunção e uma disjunção (HEIDEGGER, 2015, p.221). Ao mesmo tempo em que se afirma que “S é P”, indiretamente, se afirma também que o “S não é $\neg P$ ”.

A predicação é uma determinação (*determinatio*) do sujeito. A proposição é verdadeira quando há uma adequação (*adaequatio*) entre o que é dito na proposição e o que se mostra no ente mesmo, ou seja, quando se reconhece que, de fato, tal predicado pertence ao sujeito.

Nesse sentido, o discurso apofântico (*lógos apophantikós*), ou declaratório pode ser afirmativo ou negativo: “A afirmação é a declaração de que alguma coisa se refere a alguma coisa e a negação é a declaração de que alguma coisa está fora da relação com alguma coisa” (17a 23-26). Em outras palavras, se pode dizer que “S é P” ou que “S não é P”.

Por fim, há um terceiro sentido de enunciado: enunciado enquanto comunicação, declaração, motivo pelo qual o discurso apofântico, por vezes, é traduzido como discurso declaratório. O *lógos apophantikós*, enquanto elemento capaz de promover a comunicação, ressalta a sociabilidade que está embutida na fala. Se fala sobre algo ou alguém, a outro alguém. Nesse sentido, é ressaltado *no lógos apophantikós* o seu caráter de comunhão entre o que é des-coberto: “Ele é um deixar ver conjuntamente e comunica e partilha com os outros o ente mostrado a partir de si mesmo e por si mesmo em sua determinação” (HEIDEGGER, 2015, p.217).

Em resumo, ao se reunir os três sentidos de enunciado em uma única formulação, se pode dizer que “o enunciado é um mostrar a partir de si mesmo e por si mesmo, que determina e comunica” (HEIDEGGER, 2015, p.218). Ainda, é preciso esclarecer que o enunciado não é algo dado, mas precisa de um sujeito para ser formulado. Em outras palavras, o enunciado demanda que quem o enuncie tenha acesso ao mundo.

Para que um enunciado seja dito, isto é, para que algo do mundo seja descoberto, é preciso uma via de acesso, aberta pela transcendência do ser-aí (*Dasein*). Nesse sentido, o “enunciado necessita de uma posição prévia do que se abriu, a fim de mostrá-lo a partir de si mesmo e por si mesmo segundo os modos de determinação” (HEIDEGGER, 2015, p.219).

Em outras palavras, o ser-aí (*Dasein*) pode ter acesso à revelação das coisas pelo *lógos apophantikós* porque elas aparecem como se fossem simplesmente dados, ainda que se reconheça que elas sempre se mostrem como alguma coisa.

O como é forçado a se revelar com o ser simplesmente dado. Afunda-se na estrutura de mera visão que determina o simplesmente dado. A vantagem do enunciado consiste nesse nivelamento que transforma o “como” originário da interpretação, guiada pela circunvisão, no “como” de uma determinação do que é simplesmente dado. (HEIDEGGER, 2015, p.220).

O “como” pelo qual as coisas se deixam relevar se baseia na temporalidade e na historicidade do ser-aí (*Dasein*) que pode acessar, pela fala e pela linguagem, o ser dos entes. Esclarece-se, ainda, que a relação de “como” algo se mostra encobre as outras possibilidades de desvelamento do ser, ante o fato de que o que é revelado se apresenta como simplesmente dado. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que o ser é descoberto, também é encoberto.

Ante todo o exposto nos dois primeiros tópicos acerca do tempo e da temporalidade na *Física IV* e no *Da Interpretação* de Aristóteles restaram claras as abordagens e as aporias do tempo, bem como sua articulação com o verbo, o portador da temporalidade e com o discurso apofântico que, por meio da fala e da linguagem, tem como função o desvelar das coisas do mundo. Passa-se, agora, para a análise da linguagem no pensamento hermenêutico de Hans-Georg Gadamer, na terceira parte de *Verdade e Método I*, a fim de traçar as bases que possibilitem o reconhecimento da historicidade e a apropriação pela linguagem do problema do tempo.

1.3 LINGUISTICIDADE DA EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA EM HANS-GEORG GADAMER

A linguagem, na terceira parte de *Verdade e Método I*, é apresentada por meio de três seções (RIPANTI, 2001, p.15). A primeira se refere à linguagem enquanto *medium* da experiência hermenêutica. Este tópico é subdividido em dois: a) a linguisticidade do tema (“objeto”) hermenêutico e b) a linguisticidade do fenômeno hermenêutico.

A segunda seção se refere à apresentação da linguagem na tradição do pensamento ocidental. Este tópico é subdividido em três partes: a) linguagem e *lógos*; b) linguagem e *verbum*; c) linguagem e formação do conceito.

Por fim, a terceira seção apresenta a linguagem como horizonte da ontologia hermenêutica. Este tópico pode ser subdividido em três momentos: a) linguagem como experiência do mundo; b) a estrutura especulativa da linguagem; c) a universalidade da hermenêutica.

A linguagem na hermenêutica filosófica de Gadamer será tratada aqui em três subtópicos (1.3, 3.2 e 3.3). Conforme a divisão de Ripanti – que segue a divisão do próprio Gadamer, apesar das diferenças quanto à tradução, a primeira e a segunda seções serão tratadas neste subtópico. Esclarece-se, desde já, que os temas dentro de cada abordagem não terão o mesmo tratamento, tendo em vista o objetivo desta dissertação: a temporalidade e a simultaneidade.

Por esse motivo, a primeira seção consiste na apresentação dos dois aspectos da linguisticidade, que são entre si relacionados. Já na segunda seção, será dada mais atenção ao subtópico “linguagem e *verbum*”, tendo em vista a relação entre simultaneidade e gênese da palavra. Da terceira seção será apresentada a temática da universalidade da hermenêutica, a partir da metafísica do belo e da luz no subtópico 3.3, referente à temporalidade e à simultaneidade da experiência estética, a partir do conceito de jogo, respectivamente. Dessa forma, todos os principais temas explorados na

terceira parte de *Verdade e Método I* serão apresentados, ainda que uns sejam mais explorados que outros, tendo em vista o escopo desta dissertação.

Para iniciar a terceira seção Gadamer parte da descrição da estrutura do diálogo que tem uma dinâmica que abarca os jogadores em sua lógica própria. Tais aspectos serão abordados mais adiante, no tópico 3.2. Por enquanto, basta apontar que o diálogo se desenvolve por meio de seu próprio “espírito”, isto é, por meio de sua própria vitalidade (*Geist*) (RIPANTI, 2001, p.16), de maneira que nos conduz, imprevisivelmente, na direção de um mútuo entendimento (compreensão) ou de um desentendimento (incompreensão). “Tudo isso demonstra que a conversação tem seu próprio espírito e que a linguagem que empregamos ali carrega em si sua própria verdade, ou seja, “desvela” e deixa surgir algo que é a partir de então” (VMI: 387).

A linguagem deve ser compreendida como um acontecimento seja entre os interlocutores de um diálogo, seja entre texto e intérprete. Quando se encontra uma linguagem comum, isto é, um acordo, a coisa vem à palavra. Este vir-à-palavra, este deixar surgir da coisa em questão não depende do arbítrio dos dialogantes, nem dos meios usados, mas é decorrência da dinâmica e da vitalidade do diálogo (RIPANTI, 2001, p.17).

O que se deve chamar atenção aqui é que o processo de diálogo e de compreensão são processos de linguagem, que é o meio (*medium*) em que se realizam o acordo e o entendimento entre os interlocutores, sobre a coisa em questão (VMI: 387).

Em outras palavras, a compreensão gadameriana de linguagem se afasta daquela que a equipara com um objeto ou com um instrumento à disposição. “Ao contrário, a linguagem é o medium universal em que se realiza a própria compreensão. A forma de realização da compreensão é a interpretação” (VMI: 392). Por linguagem enquanto *medium* se entende que ela é o meio, no sentido de elemento, isto é, aquilo que permeia, que está à volta e no que estamos imersos (RIPANTI, 2001, p.17-18).

A linguagem enquanto *medium* é o que permite a presença da historicidade e da tradição em toda compreensão e interpretação. Ambos os

processos hermenêuticos, históricos, são possíveis em decorrência da linguagem, que tem como caráter ser a concreção da consciência histórica efetual¹⁸. O diálogo deve ser compreendido, assim, como uma relação vital e histórica que se realiza no *medium* da linguagem “[...] e que mesmo no caso da interpretação de textos, podemos chamar de conversação. O caráter de linguagem da compreensão é a concreção da consciência histórica efetual” (VMI: 393).

Antes de partir para a análise sobre a linguagem no primeiro subtópico da primeira seção da terceira parte de *Verdade e Método I*, serão apresentadas algumas considerações acerca do conceito de linguisticidade (*Sprachlichkeit*), identificada na hermenêutica filosófica de Gadamer. Tal conceito decorre, especialmente, da complementaridade das ideias contidas nos subtópicos da primeira seção da terceira parte de *Verdade e Método I*.

Conforme Figal (2002, p.102), é necessário reconhecer que todos os conceitos centrais para a hermenêutica filosófica de Gadamer se relacionam com a linguagem. Em outras palavras, conceitos fundamentais, tais como a compreensão e a historicidade, devem ser analisados a partir da perspectiva da linguisticidade, isto é, a partir da linguagem. Em um primeiro momento, isso significa dizer que a linguagem não é um objeto (*Gegenstand*) do pensamento, exterior ao sujeito que o analisa e do qual é possível um distanciamento asséptico (FIGAL, 2002, p. 105).

A linguagem, da maneira que é entendida por Gadamer, “[...] é, portanto, algo não-objetivável e intangível, cuja objetificação no texto confirma sempre a sua não-objetividade” (FIGAL, 2002, p. 113). Assim, a linguagem não seria o resultado de algum tipo de tradução mental entre algo prévio, seja uma ideia, seja um objeto da realidade e determinada língua.

Em outras palavras, a linguagem é o ponto de partida, o meio e o ponto de chegada de todo o pensamento e de toda forma de compreensão. Por isso, se deve concluir pelo fato de que não há pensamento sem linguagem

¹⁸ Consciência histórica efetual será tratada no subtópico 2.1, mas detalhadamente. Por hora, basta dizer que a consciência histórica efetual se refere à historicidade do intérprete, constituída pelos preconceitos herdados pela tradição e por suas próprias vivências.

(GRONDIN, 2012, p.76). Isso significa dizer que a linguagem deve ser compreendida enquanto *medium*, aos moldes do que foi explicado anteriormente.

Não é possível conceber na compreensão um fenômeno que não seja um fenômeno linguístico. Sendo o pensamento, então, algo eminentemente linguístico, a própria razão se mostra também com caráter linguístico. Consequentemente, “os limites da linguagem são, então, também os da razão” (GRONDIN, 2012, p.77).

A partir da chave de leitura da lingusiticidade é possível estabelecer as duas teses fundamentais sobre a linguagem na hermenêutica de Gadamer. A primeira consiste no fato de que “[...] não há compreensão fora da linguagem. [...] a compreensão não é um produto de um processo subjetivo” (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p. 126).

Em outras palavras, é a linguagem que faz o mundo se revelar, porque ela é o meio que nos permite compreender, da maneira pela qual compreendemos. Dessa maneira, a linguagem encarna a “luz do ser”, na qual o ser das coisas se mostra para o intérprete (GRONDIN, 2012, p.78). A linguagem não é meramente um instrumento do qual dispomos livremente, mas sim o meio pelo qual o ser das coisas se permite ser visto. Nesse sentido, nem a compreensão, nem a linguagem são conseqüências de processos subjetivos e racionais.

Se não há compreensão fora da linguagem, é no meio da linguagem que ocorrem todos os processos da compreensão. Nesse sentido, “meio” aqui deve ser entendido como *medium*, que, como já foi dito, não tem o sentido de instrumento, mas sim o de elemento. O meio, como elemento, é a ambiência, isto é, o que envolve, perpassa, vivificando, dinamizando aquilo que a ele pertence.

A linguagem é, para a hermenêutica, o único pressuposto, conforme Schleiermacher (VMI: 387). Para Gadamer, a linguagem se caracteriza como o *medium*, que pode ser compreendido em dois sentidos complementares. O primeiro se refere à linguisticidade do tema da

hermenêutica (interpretação). O segundo se refere à linguisticidade do fenômeno hermenêutico mesmo (a compreensão acontece por meio da linguagem). Assim, Gadamer pretende afastar dois preconceitos com relação à linguagem: a linguagem como objeto e a linguagem como instrumento .

Logo, é possível dizer que Gadamer reconhece o caráter mais originário da linguagem – consubstanciado na linguisticidade presente nos conceitos fundamentais de sua hermenêutica -, de forma a indicar que “[...] ela é a base ontológica para tudo o que é compreensível e passível de ser expresso” (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p. 127).

A expressão “base ontológica” se refere ao relacionamento entre ser e linguagem. Assim, a linguagem, para Gadamer, é o horizonte de sua ontologia hermenêutica. Este aspecto é tratado por Gadamer em três seções da terceira parte de *Verdade e Método I*: a) a linguagem enquanto experiência de mundo; b) a estrutura especulativa da linguagem e c) a universalidade da hermenêutica.

A linguagem, enquanto *medium*, é a forma pelo qual o mundo se apresenta a nós (GRONDIN, 2012, p.78-79) e no qual estamos inseridos invariavelmente. A segunda tese gadameriana sobre a linguagem deriva da primeira. Se a forma da compreensão do ser dos entes deve ser dada pela linguagem, o próprio fenômeno da compreensão deve se adequar a tal forma de maneira a ser também um objeto linguístico, isto é, capaz de ser desvelado compreensivamente pela linguagem. Assim, “[...] o próprio objeto da compreensão é linguístico” (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p. 129).

1.3.1 A LINGUAGEM COMO *MEDIUM* DA EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA

A linguagem não é apenas o *medium* em que o diálogo e que a compreensão acontecem, mas também o meio no qual a tradição acontece. É pela linguagem que o passado nos é transmitido, entregue.

O que chegou a nós pelo caminho da tradição de linguagem não é o que restou, mas é transmitido, isto é, nos é dito – seja

na forma de tradição oral imediata, onde vivem o mito, a lenda, os usos e costumes, seja na forma da tradição escrita [...]. *O fato de a essência da tradição se caracterizar por seu caráter de linguagem adquire pleno significado hermenêutico onde a tradição se torna escrita* (VMI: 393).

Com relação a este ponto, se deve reconhecer a expressão “pleno significado hermenêutico” como um privilégio do que é transmitido pela via escrita, em detrimento da via oral. Tudo aquilo que é transmitido por escrito se faz contemporâneo a todo presente, na medida em que o intérprete atualiza o sentido do escrito para seu próprio tempo. Para isso, basta saber ler.

Na escrita a linguagem se liberta do ato de sua realização. Em outras palavras, na forma escrita todo o transmitido está simultaneamente presente para qualquer atualidade. Nela se dá uma coexistência de passado e presente única em seu gênero, na medida em que a consciência presente tem a possibilidade de um acesso livre de possibilidades a tudo quanto tenha sido transmitido por escrito.

Nesse sentido, no escrito há uma peculiar coexistência de passado e presente, motivo pelo qual, conforme Ripanti (2001, p.19) três considerações podem ser feitas. A primeira se refere ao fato de que no escrito, a linguagem adquire sua verdadeira espiritualidade, no sentido de que há maior liberdade de possibilidades significativas no texto escrito do que num diálogo, por exemplo. Conforme Gadamer: “na escrita a linguagem alcança a sua verdadeira espiritualidade, pois, frente à tradição escrita, a consciência compreensiva alcançou a sua plena soberania” (VMI: 394).

A segunda consiste no fato de que pelo escrito é possível fazer perdurar o passado no futuro. Contudo isso não significa dizer que o passado se perpetua com o mesmo sentido nem que seja possível a reconstrução da vida passada por meio das palavras escritas.

Tudo o que é literatura conquistou, antes uma simultaneidade própria com todo e qualquer presente. Compreendê-la não significa a princípio reconstruir uma vida passada, mas significa participação atual no que foi dito. Ali não se trata propriamente de uma relação entre pessoas, entre o leitor e o autor [...], mas de participação no que o texto nos comunica (VMI: 395).

A terceira consiste no fato de que, como se pode depreender da citação anterior, as palavras escritas libertam o que se quer transmitir da acidentalidade e das particularidades dos fatores psíquicos da fala, do discurso (RIPANTI, 2001, p.19). Nesse sentido, “a consciência leitora é necessariamente histórica, é consciência que se comunica livremente com a tradição” (VMI: 395).

Para Gadamer, o escrito tem a virtude de superar a intenção do autor: o texto, uma vez escrito, não exprime mais uma subjetividade e se torna independente da contingência de sua origem, da intenção do autor, das peculiaridades do destinatário (RIPANTI, 2001, p.20). Em outras palavras, o texto escrito se liberta e se abre para novas relações significativas, que se estabelecem por meio da compreensão, de ocasião para ocasião (VMI: 399) – trata-se aqui do fenômeno da idealidade da palavra, que será melhor explorado no subtópico 2.2, que trata da historicidade, conforme a segunda seção de *Verdade e Método I*.

1.3.2 A LINGUISTICIDADE DO FENÔMENO HERMENÊUTICO

Este subtópico parte da relação de implicação recíproca entre compreensão e interpretação, que se realiza a partir da linguagem (RIPANTI, 2001, p.23). Nesse sentido, diz Gadamer: “Compreender e interpretar estão imbricados de modo indissolúvel” (VMI: 403). Tal discussão se refere, em verdade, à relação entre pensar, compreender e interpretar.

Para se poder dizer que o pensar e o interpretar são uma unidade na linguagem, se deve reconhecer que a linguagem não tem caráter nem de convenção, nem de instrumento. Para tanto, a linguagem deve ser compreendida como *medium*, conforme o já explicado. O intérprete ante um texto, por exemplo, não o pensa primeiro, para depois compreendê-lo e, assim, interpretá-lo, isto é, expor em palavras o que foi pensado e compreendido. Tal descrição pressupõe que a linguagem está descolada de tais acontecimentos.

O intérprete não usa palavras e conceitos como o artesão usa suas ferramentas (VMI: 407). Deve-se reconhecer que há uma unidade íntima entre pensar, compreender e interpretar, o que não ocorre na relação entre um artesão e seu instrumento, na qual este último está à disposição do artesão (RIPANTI, 2001, p.24). No caso do intérprete, a linguagem não está à sua disposição. Ao contrário, é *medium* no qual o intérprete está inserido e o motivo pelo qual se deve reconhecer a unidade entre pensamento, compreensão e interpretação.

Dessa constatação decorrem algumas consequências. A primeira é a que não é possível haver uma compreensão “correta” em si mesma, tendo em vista que toda compreensão/interpretação de um texto acontece na linguagem, portadora da historicidade, da tradição de uma visão de mundo.

Por isso, não pode haver uma interpretação correta “em si”, justamente, porque em cada uma está em questão o próprio texto. A vida histórica da tradição consiste em sua dependência de apropriações e de interpretações sempre novas. Uma interpretação correta “em si” seria um ideal desprovido de pensamento, que desconhece a essência da tradição. Toda interpretação deve se acomodar à situação hermenêutica a que pertence (VMI: 401).

Contudo, isso não quer dizer, também, que a pretensão de correção inerente à interpretação se dissolva na subjetividade ou na ocasião de cada intérprete. Significa dizer apenas que a compreensão estabelece uma relação simultânea e necessária entre aquele que fala e aquele a quem se dirige, de maneira que compreender um texto que nos fala significa sempre aplicá-lo a nós mesmos. Em outras palavras, para que possa haver compreensão é preciso que o significado se revele a partir da historicidade da linguagem e do intérprete, inserido no meio da linguagem.

Mas isso significa que a interpretação está potencialmente contida na compreensão. Ela leva a compreensão simplesmente à sua demonstração expressa. A interpretação, portanto, não é um meio para produzir a compreensão, mas adentrou no conteúdo do que se compreende ali (VMI: 402).

A segunda consideração consiste no fato de que, assim como não há a possibilidade de uma interpretação correta “em si mesma”, também não há a possibilidade de existência nem de um “autor originário”, nem de um “leitor originário” (VMI: 399). Tais conceitos além de pressuporem a linguagem como um instrumento – ao invés de um *medium*, à disposição do leitor e do autor originários, negligenciam a historicidade de toda compreensão e dos próprios intérpretes. Tais conceitos representam um cânon histórico e hermenêutico rudimentar que, em verdade, são um lugar vazio, preenchíveis arbitrariamente, de ocasião para ocasião (VMI: 399).

Em suma, a partir do reconhecimento da linguagem enquanto *medium* se deve reconhecer, não só a unidade entre compreensão e interpretação, que acontece por meio da linguagem, mas também o fato de que a compreensão pode ser entendida como uma apropriação do que foi dito (VMI: 402). Nesse sentido, a compreensão tem caráter de um verdadeiro acontecer já que a forma pela qual se compreende, a “palavra interpretadora” tem sempre algo de acidental – uma “acidentalidade fundamental” (VMI: 404).

Em outras palavras, na medida em que a compreensão é uma apropriação histórica, por meio da atualização do sentido pela linguagem que traz consigo a tradição, a compreensão depende da historicidade do intérprete. Nesse sentido, é a acidentalidade de cada compreensão que a torna um verdadeiro acontecer. Tal fato revela ainda duas consequências. A primeira se refere à característica da inconsciência da linguagem. E a segunda consiste na decorrente imprevisibilidade do diálogo.

O fato de a compreensão ser um acontecimento de linguagem reforça o seu caráter de *medium* e, assim, mostra o seu caráter de autoesquecimento e explica a imprevisibilidade do diálogo, como se verá no tópico 3.2.

No caminho de nossa análise do fenômeno hermenêutico damos de cara com a função universal do caráter de linguagem (*Sprachlichkeit*). Na medida em que o fenômeno hermenêutico se revela em seu próprio caráter de linguagem, possui por si mesmo um significado universal absoluto. *Compreender e interpretar se subordinam de uma maneira específica à tradição da linguagem* (VMI: 408).

Em outras palavras, a linguagem enquanto *medium* é algo sobre o qual não temos nem consciência, nem controle pleno, ainda mais se se levar em consideração o fato de que a linguagem porta consigo a tradição. A imprevisibilidade de um diálogo decorre da imprevisibilidade da própria compreensão que se funda, em última análise, na linguagem enquanto *medium*.

1.3.2 A LINGUAGEM NA TRADIÇÃO DO PENSAMENTO OCIDENTAL

Nesta seção Gadamer percorre a história do pensamento ocidental em torno do problema da linguagem, de modo a desdobrar sua exposição em três momentos: a) linguagem e *lógos*; b) linguagem e *verbum*; c) linguagem e formação do conceito (RIPANTI, 2001, p.27). O subtópico mais importante para os objetivos nesta parte da dissertação é o “(b) linguagem e *verbum*”, motivo pelo qual será dada especial atenção a ele.

a) Linguagem e *lógos*

Nesta seção Gadamer analisa o *Crátilo*, de Platão, especialmente no que tange ao problema da unidade entre a palavra e a coisa (RIPANTI, 2001, p.27). “A íntima unidade de palavra e coisa era, nos tempos primitivos, algo tão natural que o nome verdadeiro era experimentado como parte do portador desse nome, quando não, como se o representasse por procuração” (VMI: 409).

No tempo de Platão, havia duas teorias acerca da linguagem. Por um lado, havia a teoria convencionalista, baseada na univocidade do uso das palavras, de maneira que tornava arbitrária a relação entre a palavra e a coisa, dependente de um acordo social de vontade. Por outro lado, havia a teoria da justeza (*orthótes*), para a qual a relação entre a coisa e a palavra era dada naturalmente (RIPANTI, 2001, p.27-28).

Ambas as teorias tiveram seus limites (VMI: 410 e 411) reconhecidos por Platão. Sucintamente, se pode dizer que ambas recaíram no

mesmo erro, ao partirem da pressuposição de que as palavras são dadas e conhecidas (RIPANTI, 2001, p.28).

Após a explicitação e o reconhecimento das falhas reconhecidas nas teorias da época relacionadas com a linguagem, Platão pretende mostrar que na pretensão de correção [justeza] das palavras (*orthotés tón onomatón*) não se pode alcançar nenhuma verdade das coisas (*alétheia tón pragmatón*) e que se deve conhecer o ente sem as palavras (*aneu tón onomatón*), só a partir de si mesmo (*auta ex eautón*). Com isso se desloca radicalmente o problema da linguagem para um novo nível (VMI: 411).

Platão propõe uma teoria da imagem (*eikon*) para estabelecer o relacionamento entre palavras e coisas. Para ele, a palavra seria uma imagem derivada, uma cópia das coisas. Nesse sentido, a adequação, a correção das palavras dependeria de sua relação com a coisa mesma em seu aspecto essencial (*eidos*) (VMI: 411). A palavra enquanto imagem se relaciona com a coisa pela semelhança (*homoíosis*). Nesse sentido, a palavra teria como função tornar presente aquilo que está ausente.

Depreende-se, assim, que para o pensamento platônico, a palavra tem importância secundária; o que importa, de fato, é a coisa mesma, o único critério pelo qual o ente poderia ser conhecido. O decisivo para Platão nessa teoria da imagem era o relacionamento entre o *eikon* (cópia imagética) e *eidos* (a coisa ela mesma em seu aspecto essencial) (RIPANTI, 2001, p.29).

Para Gadamer, a palavra não pode ser reduzida à imagem porque a palavra não é uma etiqueta, algo descolado, exterior ao que ela torna presente. Nesse sentido, a palavra também não poderia ser simples sinal da coisa ela mesma, porque a palavra já é sempre significativa (RIPANTI, 2001, p.31). Ainda assim, Gadamer está de acordo com relação a um aspecto do pensamento platônico, o qual compreende palavra como imagem (*ekon*): justamente o poder de a palavra tornar presente aquilo que não é (RIPANTI, 2001, p.31). Insatisfeito com o pensamento grego acerca da linguagem, Gadamer segue a sua exposição de maneira a apresentar a palavra a partir da ideia cristã da encarnação.

b) Linguagem e *verbum*

Para Gadamer, a teoria cristã da encarnação e o pensamento cristão da palavra interior são as que mais fazem justiça ao ser da linguagem, de modo que se deve reconhecer que o esquecimento da essência da linguagem pelo pensamento ocidental não foi total (VMI: 422).

Para Gadamer, entretanto, a palavra “encarnação” não deve ser identificada nem com a ideia de metempsicose, que toma como base a absoluta diversidade de corpo e alma, nem com a ideia de aparição de um deus em forma humana (RIPANTI, 2001, p.34). O essencial da exposição da ideia cristã de encarnação é a palavra enquanto puro acontecimento (*das Wort ist reines Geschehen*).

A partir da teoria cristã da palavra interior, Gadamer pretende fundar as bases da universalidade de sua hermenêutica ao estabelecer a relação essencial entre palavra e pensamento (RIPANTI, 2001, p.35). Em Agostinho, conforme Ripanti (2001, p.36) a teologia da Trindade consiste no fato de que há a consubstancialidade simultânea entre Pai e Filho, de maneira que é possível interpretar analogicamente tal constatação, para se estabelecer a relação entre palavra e pensamento.

[...] apesar de sua imperfeição, a relação humana de pensamento e linguagem corresponde à relação divina da trindade. A palavra interior do espírito é tão essencialmente igual ao pensamento como Deus-Filho e Deus-Pai (VMI: 425).

Nesse sentido, enquanto que a figura do Pai seria o princípio, o pensamento, o Filho seria a palavra, isto é, o verbo enquanto expressão do princípio. Contudo, se para a doutrina da palavra interior, esta não pode ser exteriorizada, para Gadamer ela deve ser exteriorizada. Do contrário, se estaria criando um problema filosófico ainda mais obscuro: “Precisamos, [...] perguntar o que pode ser essa ‘palavra interior’. Não pode ser simplesmente o lógos grego, a conversação da alma consigo mesma (VMI: 425)”.

Assim, Gadamer se confronta criticamente com o pensamento agostiniano¹⁹ acerca da possibilidade da exteriorização da “palavra interior”, de maneira que a reconhece como sendo a própria coadunação entre pensamento e palavra. Nisso consistiria a linguisticidade (*Sprachlichkeit*) originária, o fundamento de todo falar (RIPANTI, 2001, p.37). Assim, a palavra não resultaria da articulação entre um ato reflexivo e um pensamento. A palavra e o pensamento surgem simultaneamente, de maneira a reconhecer que a palavra é produzida no ato mesmo de pensar a coisa em questão radicalmente.

Sinteticamente, para a doutrina cristã da palavra interior (*verbum mentis*), a palavra enquanto acontecimento não resulta de uma operação da subjetividade, de maneira que a palavra e o pensamento se mostram como um só. A palavra advém quando advém a coisa pensada mesma, de forma que há a gênese simultânea entre pensamento e palavra, cuja função é fazer visível a coisa em questão (RIPANTI, 2001, p.41).

A ideia de encarnação aponta para a relação de geração entre o verbo divino e a criação. Analogamente, e de maneira a trazer para o âmbito humano, se tem a relação entre verbo humano – palavra – e criação. Note-se que a possibilidade de analogia entre ambas as palavras – a divina e a humana - foi reconhecida não só pelo pensamento tomista, mas também, expressamente, pelo próprio Gadamer, para quem “[...] apesar de sua imperfeição, a relação humana de pensamento e linguagem corresponde à relação divina da trindade.” (VMI: 425).

Se a criação divina se refere a toda e qualquer coisa existente, inclusive a do próprio ser humano, e a do próprio universo, para Gadamer a criação, pela palavra humana significa um acontecimento. O acontecimento da palavra consiste na relação correta entre o nome e o objeto designado é a de

¹⁹ Para Ripanti (2001, p.36) Gadamer se confronta criticamente com esta parte do pensamento de Agostinho, sobre a “palavra interior”, sem levar em consideração, porém, que Agostinho não tem somente a teoria do *verbum mentis*, pra a palavra exterior ele tem a teoria do *signum* (signo, sinal). Ripanti também recorda que em Agostinho tem uma relação entre o pensamento e a palavra exterior na perspectiva da analogia do verbo que se fez carne (De Trinitate: XV, 11, 20; De Doctrina Christiana, I, 13, 12).

que quando a palavra correta é encontrada, a coisa a qual ela designa nos é revelada.

Portanto, é simultaneamente à designação da palavra adequada que o objeto designado se revela. Dessa forma, significado é o que a palavra adequada à coisa e a coisa tem em comum isto é, “o ser do que é compreensível e o ser do que é entendido são compreensíveis por meio por meio da palavra” (FIGAL, 2002, p. 115).

Quando a palavra humana se corporifica há a consumação da realidade do espírito. Isso significa dizer que é pela palavra humana que o ser humano se torna pleno, isto é, é pela compreensão e pelo desvelamento de um mundo significativo que o ser humano torna atual toda a sua potencialidade. Em outras palavras, o ser humano, pela palavra, se torna o que já é. A palavra humana, então, liberta o *lógos* humano da esfera da “realidade do espírito” de forma a torná-lo atual e simultâneo à própria potencialidade de significação da existência humana (VMI: 423).

Acerca dessa consideração, é possível notar a presença articulada da temporalidade em três momentos, ao menos. O *primeiro* e mais explícito se refere à simultaneidade presente na potencialidade do espírito humano, por meio da palavra, momento em que ao mesmo tempo em que se atualiza de maneira a realizar o que já é em potência, continua sendo em potência, pois a imperfeição é marca de sua condição e de sua continuidade, ainda que finita.

Dito de outra forma, ao contrário da palavra divina perfeita, eterna e una, a palavra humana é imperfeita, efêmera e múltipla. Por este motivo, é possível reconhecer que o acontecimento da palavra humana não esgota a potencialidade humana que permanece. Assim, ainda que o acontecimento da palavra em dado momento realize a potencialidade do espírito humano, tal acontecimento não é eterno: perece no tempo.

Isso nos leva ao segundo momento em que a temporalidade pode ser reconhecida: no pensamento acerca da linguagem adotado por Gadamer: a própria noção de acontecimento carrega em si uma temporalidade. Nesse

sentido, Ripanti (2007, p.09) já havia sublinhado tal aspecto, em Gadamer: “Qual a relação entre palavra e tempo? A palavra é um acontecimento e acontecimento é, por si mesmo, tempo” (RIPANTI, 2007, p. 09).

O acontecimento da linguagem se fundamenta na finitude da existência humana e na historicidade que modula a compreensão. “Trata-se do meio da linguagem, a partir do qual se desenvolve toda a nossa experiência de mundo e em particular a experiência hermenêutica” (VMI: 461).

O caminho da finitude, seja a de um indivíduo, seja a de uma sociedade - tradição - se revela em sua historicidade e se retém na e pela linguagem. Nesse sentido, mais uma vez, a palavra não pode ser considerada instrumento. A linguagem carrega em si a historicidade de nossa condição temporal.

A finitude da existência humana, assim, revela não só a sua temporalidade, mas também, sua linguisticidade, na medida em que ela é portadora da historicidade, condição de qualquer compreensão. “Somente o meio da linguagem por sua referência ao todo dos entes, pode mediar a essência histórico-finita do homem consigo mesmo e com o mundo” (VMI: 461). A historicidade, por sua vez, ressalta o caráter da acidentalidade na constituição de um sentido, conforme o esclarecido na introdução geral do subtópico 1.3.

Nesse sentido, se relembra aqui que o acontecer da palavra possui uma *segunda temporalidade*, aquela que se refere ao próprio momento da enunciação ou da geração do pensamento. “O sentido da palavra não pode ser separado do acontecer desse anúncio.” (VMI: 431). Isso significa dizer que a temporalidade e historicidade do anúncio do pensamento - ou da palavra - fazem parte do contexto em que a palavra é compreendida, de maneira que o caráter de acontecimento da palavra faz parte, antes, do próprio sentido.

A singularidade do conceito de acontecimento, marcado pelo evento da redenção na doutrina cristã marca a emergência e a irrupção da consciência histórica no pensamento ocidental. Nesse sentido, Ripanti (2004, p. 76) declara que palavra e tempo fazem o mundo e a história. Eles não são o mesmo, mas se unem de maneira originária no acontecimento da palavra. A

palavra porta em si uma temporalidade, a temporalidade que existe quando ela é proferida, o que revela a temporalidade e a historicidade da existência humana.

Todo falar humano é finito no sentido de que abriga em si uma multiplicidade de sentido, a ser desenvolvida e interpretada. A finitude do dizer acarreta a infinitude do sentido. É pelo fato de que a palavra humana é limitada que os inúmeros significados e ressignificações são possíveis. Por isso também o fenômeno hermenêutico deve ser esclarecido a partir dessa constituição fundamentalmente finita do ser, cuja constituição tem suas bases plantadas na linguagem (VMI: 462).

Além disso, o tempo que é percebido e pontuado pela palavra, como mostrou Agostinho na imagem da enunciação das sílabas, se sujeita à passagem do tempo (AGOSTINHO, 2015, p. 320-321). Assim, “a palavra humana escrita, especialmente a poética, em sua permanência, tenta atormentar o fluxo do tempo; Somente o dito de Deus, mesmo no tempo, transcende o tempo” (RIPANTI, 2004, p.76).

Nesse sentido, se por um lado o número, para Aristóteles, é capaz de pontuar a passagem dos instantes, por outro lado, a palavra também parece ser capaz de assinalar a passagem do tempo, não só pela marca da temporalidade do presente de quando é proferida – o mesmo ocorreria com o número quando é contado – mas também pelo discorrer da palavra no tempo, isto é, o proferimento da palavra demanda tempo. Ainda assim, seja pela palavra, seja pelo número o fundamento de ambos parece ser o mesmo: a realização da atualidade da concreção, a cada vez, da potencialidade do espírito humano.

Com base no pensamento cristão acerca da palavra, Gadamer aponta que mais chama atenção não é o fato de a palavra poder se manifestar no exterior, pela fala, mas sim o fato de que “aquilo que se manifesta e se expressa em sua exteriorização já é sempre palavra” (VMI: 424). Isso quer dizer que o ser que existe só existe por meio da palavra; nesse sentido, a palavra não é apenas expressão do ser acessado pelo espírito humano, ela é o próprio ser encarnado. É por isso que Gadamer reconhece a “idealidade da

palavra”, que significa dizer que a palavra tem seu ser em ser aberto (VMI: 425).

É pela abertura e pela idealidade da palavra que é possível que a tradição se atualize e possa permanecer no momento presente. Dessa maneira, a tradição não é apenas uma parte de um mundo passado, mas permanece por meio da historicidade do intérprete que, pela idealidade da palavra, possibilita a manutenção e a atualização do passado no presente. Esse fenômeno, como já foi dito, se refere à idealidade da palavra, que torna possível à palavra acompanhar a passagem do tempo, de forma a se “[...] elevar acima da determinação finita e efêmera, própria aos restos de existências passadas” (VMI: 394).

Sobre o caráter da idealidade da linguagem, Gadamer ainda reconhece que com relação à tradição escrita, esta seria a forma pela qual a idealidade atinge a forma mais plena, tendo em vista que as palavras escritas se descolam totalmente do contexto e do autor a partir dos quais nasceram. Na escrita, a palavra tem seu sentido esvaziado, isto é, está “inteiramente livre de todos os momentos emocionais da expressão e do anúncio” (VMI: 396).

Isso é um dos motivos pelos quais o projeto hermenêutico de Schleiermacher se equivoca (VMI: 347). Para ele, a palavra carrega em si não só a tradição na qual emergiu, mas também o gênio do autor, além do fato de que seria possível a reconstrução racional em todos os aspectos do momento em que a palavra emergiu. Contra essa posição que exalta a capacidade racional, Gadamer não perde a oportunidade de reiterar que “Um texto não quer ser entendido como manifestação da vida, mas apenas naquilo que ele diz” (VMI: 396). Isso significa que a compreensão do texto é criativa e construtiva, na medida em que as palavras do texto têm seu sentido atualizado pelo intérprete, por meio da idealidade da palavra.

Nesse sentido, a compreensão pela leitura de um texto passado não é uma investigação ou uma mera repetição – isso não é nem mesmo possível - de algo passado, “[...] mas participação num sentido presente” (VMI: 396).

Na verdade, a escrita ocupa o centro do fenômeno hermenêutico, na medida em que, *graças ao escrito, o texto adquire uma existência autônoma, independente do escritor ou do autor, e do endereço concreto de um destinatário ou leitor*. De certo modo, o que é fixado por escrito se eleva aos olhos de todos para uma esfera de sentido na qual pode participar todo aquele que esteja em condição de ler (VMI: 396).

Assim, a consciência leitora, histórica, quando se depara com um texto escrito no passado consegue se atualizar e se comunicar livremente com a tradição histórica. Note-se que a atualização de significado pela palavra só é possível porque a “[...] a tradição escrita que pode desligar-se da mera persistência de resíduos de uma vida passada, a partir dos quais é possível à existência (Dasein) remontar a outra existência, completando-a” (VMI: 395).

Chama atenção o fato de Gadamer se referir expressamente ao ser-aí (*Dasein*), de maneira a ser possível depreender que o toma como pressuposto de sua hermenêutica. Assim, se pode dizer que Gadamer pensa a compreensão como um projeto existencial, de maneira a se apropriar de um aspecto da filosofia heideggeriana, para quem a compreensão não seria uma operação intelectual objetiva, mas sim uma atividade que consubstancia a historicidade na e por meio da linguagem. “[...] o homem é um ser cuja existência se confunde com compreensão e consiste em um ente cujo existir é essencialmente compreensivo” (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p. 62).

Após tais esclarecimentos necessários, segue a retomada da doutrina cristã da encarnação, adotada por Gadamer. Como já foi dito, as palavras escritas, por meio da idealidade da palavra e da permanência da tradição, têm sentido atualizado de maneira a se converterem numa parte do próprio mundo atual (VMI: 393). Para Figal (2002, p. 121), a atualidade do significado deve ser considerada “como uma apresentação de uma de suas possibilidades significativas, que nunca é completamente preenchida”, determinada pelo contexto em que o intérprete está inserido.

Destaca-se a abertura da palavra interior, que “[...] permanece referida à possibilidade de sua exteriorização” (VMI: 426). A forma pela qual a palavra interior se exterioriza e adquire sentido coloca em jogo a historicidade

do sujeito que a compreende. Nesse sentido, “[...] a palavra interior reproduz de certo modo a finitude de nossa compreensão discursiva” (VMI: 426). Isso reflete não só o fato de que toda e qualquer compreensão tem como condição de possibilidade a historicidade do intérprete, como também revela que a atualização e o preenchimento do significado da palavra que se torna exterior não é possível sem tal caráter.

Em outras palavras, sem a historicidade não seria possível a permanência da tradição no momento presente, porque é ela o que preenche a abertura de significado da palavra. A tradição permanece por meio da palavra. Quando o intérprete coloca em jogo a sua historicidade para compreender “[...] precisa sacar de si cada vez o que pensa, pondo-o diante de si mesmo como numa autoexpressão de seu íntimo” (VMI: 426). Nesse sentido, não só todo compreender, mas também todo pensar sempre nos diz algo de nós mesmos.

A partir da doutrina da palavra interior, se pode pensar, ainda, em um terceiro momento em que é possível realçar o papel da temporalidade. Trata-se do aspecto da discursividade da palavra interior²⁰ (VMI: 427). Em um primeiro momento, se poderia pensar que aqui surgiria o tema da sucessão. Essa associação, contudo, é precipitada, ainda que seja a mais imediata. Gadamer explica que o que caracterizaria a discursividade do pensamento humano não é a relação temporal da sucessão (VMI: 427).

O fato de o pensamento acontecer na temporalidade não significa dizer, por si só, que o vínculo significativo que gera um encadeamento de pensamento, seja um vínculo temporal de sucessão. A temporalidade pertinente ao encadeamento dos pensamentos, em seus vínculos internos, não é o da sucessão temporal, ainda que, exterior e posteriormente, se possa ordenar qual ideia surgiu primeiro na sequência linear de “agoras” anteriores e posteriores.

²⁰ Note-se que Gadamer não ignora o fato de que a filosofia grega do *lógos* conhecia esse fato: Platão descreveu “o pensamento como uma conversação interior da alma consigo mesmo, e a infinitude do esforço dialético que ele exige do filósofo é a expressão da discursividade da nossa compreensão finita. E, no fundo, por mais que exija o ‘pensar puro’, o próprio Platão reconhece que o médium da *onoma* e do *lógos* são indispensáveis para se pensa a ‘coisa” (VMI: 426-427).

O pensamento que se relaciona significativamente com outros pensamentos, de maneira a criar encadeamentos significativos estabelecem entre si “um processo espiritual, uma *emanatio intellectualis*” (VMI: 427). Isso significa dizer que a temporalidade presente nesse momento é o da simultaneidade: as palavras que formam o pensamento apresentam o significado.

O desvelar do ser do objeto pela palavra é simultâneo à eleição inconsciente da palavra adequada. Não há significado, nem objeto anteriores à palavra; a palavra não é simplesmente expressão e algo que subsiste sem ela; a palavra é a própria apresentação, pelo significado, do ser do que é compreendido. Assim, o diálogo interno da alma com ela mesma, que Platão caracterizou como sendo o pensamento, é um processo de gênese:

[...] a palavra não se forma quando já se tenha concluído o conhecimento, ou dito em termos escolásticos, depois que a informação do intelecto for concluída pela *species*. É, antes, a própria realização do conhecimento. Nesse sentido, a palavra é simultânea com essa formação do intelecto (VMI: 428).

O surgimento de uma palavra, de um pensamento é uma verdadeira geração (VMI: 428). O caráter de emanção pode ser intuído se recorrermos a uma analogia: o sol e a luz. Assim como a luz emana do sol, assim a palavra emana do espírito. Ambos são consubstanciais e simultâneos. Santo Agostinho usava desta analogia para falar da relação de Pai e Filho: na Trindade há a geração sem haver sucessão: Pai e filho são coeternos. Assim, de certa maneira, pensamento e palavra são consubstanciais e simultâneos.

Para que seja possível elucidar ainda mais o processo de formação da palavra e, assim, do pensamento, de forma a fortalecer o nexo entre a compreensão e a linguagem, é preciso fazer a comparação entre a palavra divina e a palavra humana, a fim de que a partir das diferenças, o que lhes sejam próprios seja trazido à tona. Para tanto, Gadamer retoma as três principais diferenças apontadas por São Tomás de Aquino (VMI: 428 - 430):

A primeira diferença da palavra humana com relação à divina é o fato de que a palavra divina é plena e perfeita, não suscetível de atualização ou mudança. Já a principal marca da palavra humana é o seu potencial de sempre

surgir e se atualizar. É só no pensar que a palavra pode ser formada de maneira a consubstanciar um pensamento; depois de formada ela já não produz qualquer outra coisa. Estando o pensamento formado é possível à razão reconhecê-lo como instrumento, sem considerar seu processo de formação.

Para esclarecer melhor a relação entre palavra, a coisa e o significado, Gadamer retoma a imagem do espelho, de Tomás de Aquino, que se parece com a proposta de linguagem platônica – palavra enquanto *eikon*.

A palavra é como um espelho, em que se vê a coisa. Mas o que há de especial nesse espelho é que em momento algum ultrapassa a imagem da coisa. Nele não se reflete nada mais que essa única coisa, de tal modo que em tudo que é, enquanto tal, não faz senão reproduzir sua imagem (similitudo) (sic). O magnífico dessa imagem é que a palavra é concebida aqui como um reflexo perfeito da coisa, como expressão da coisa, portanto [...]. (VMI: 429).

Apesar de a palavra ser retratada como um espelho, que reflete exatamente a “coisa” refletida, é importante notar que o significado da coisa só existe enquanto palavra. Por isso há o afastamento do pensamento platônico acerca da linguagem: para Gadamer a palavra é, ao mesmo tempo, *eikon* e *eidos*. A palavra encarna a própria coisa; não há outra coisa (*eidos*) na qual a palavra enquanto espelhamento (*eikon*) reflete. A imagem do espelho é a própria encarnação do *eidos*.

Portanto, o papel da palavra e, assim, da linguagem é o de tornar visíveis os aspectos do ser dos entes, de forma a torná-los, por meio da linguagem, compreensíveis à consciência humana (LAWN, 2011, p. 113). Nesse sentido, a palavra conforme o compreendido por Gadamer se aproxima do *lógos apophantikós* aristotélico.

A segunda diferença para com a palavra divina se refere ao fato de que a palavra humana é imperfeita. Contudo, “[...] isso não quer dizer que a palavra enquanto imagem no espelho seja imperfeita” (VMI: 429). A palavra reflete perfeitamente o significado do ser que significa e apresenta.

Ocorre que, dada a limitação da cognição humana, é como se o espelho fosse estreito e não conseguisse abarcar todas as imagens que nele

poderiam ser refletidas. Por isso, Gadamer diz que apesar de a palavra do pensamento dirigir-se a coisa, “[...] não pode contê-la em si como um todo” (VMI: 429).

A palavra divina, então, pode ser pensada como um espelho infinito, capaz de abarcar todos os aspectos de todos os entes simultaneamente. A palavra humana, ao contrário, é um espelho fragmentado, isto é, limitado, ainda que o pouco que reflita seja perfeito. A linguagem não é capaz de dizer a coisa toda de uma só vez: ela diz a coisa em partes e em momentos diversos (RIPANTI, 2001, p.41).

A imperfeição da palavra é, antes, uma imperfeição do próprio espírito humano. Nas palavras de Gadamer: “Antes, a imperfeição do espírito humano consiste em que não possui jamais uma atualidade perfeita de si mesmo, mas encontra-se disperso, tendo em mente uma vez isso, e outra vez aquilo” (VMI: 429).

É-nos necessária a geração de muitas palavras e de muitos pensamentos, ante a limitação de cada palavra, que ao mesmo tempo em que revela, vela – conforme o exposto acerca do *lógos apophantikós* do tópico anterior. A unidade do discurso se dá, assim, na multiplicidade das palavras. Nesse sentido, se pode dizer que o pensamento humano é discursivo, o que implica tempo porque não há presença plena e constante do que as palavras evocam, mas sim um presentificar, um trazer à presença a cada vez (RIPANTI, 2001, p.41).

Por fim, a terceira distinção entre a palavra humana e a palavra divina consiste no fato de que não temos controle sobre a geração do pensamento, das palavras; elas simplesmente nos surgem. Assim, se pode dizer que “[...] cada palavra humana, na qual se cumpre esse pensar, não passa de mero acidente do espírito” (VMI: 429). Dessa característica da palavra humana também decorre a imprevisibilidade de uma situação de diálogo, momento em que as palavras são colocadas dentro uma dinâmica de jogo de perguntas e respostas, de forma a proporcionar a geração de pensamentos.

O fato de Gadamer (VMII: 207) declarar que linguagem se dá apenas no diálogo revela que o ser da linguagem se relaciona com o seu poder de criação e de atualização de significados. Ainda assim, se deve reconhecer que o fato de que nos é possível dela dispor em alguns meios fixos nos gera a falsa impressão de que tenha caráter instrumental.

A capacidade para o diálogo é atributo natural do homem. Aristóteles definiu o homem como o ser que possui linguagem, e linguagem apenas se dá no diálogo. Mesmo que a linguagem possa ser coisificada e encontrar uma relativa fixação no dicionário, na gramática, na literatura, sua vitalidade própria, seu amadurecimento e renovação, sua deterioração e depuramento até as elevadas formas estilísticas da arte literária, tudo isso vive no intercâmbio vivo entre os seus interlocutores (VMI: 207).

A falta de controle do poder gerador da palavra interior, e assim do pensamento acarreta duas consequências. A primeira consiste no fato já sublinhado nas páginas anteriores, mas que é necessário deixar bem claro: a linguagem não é instrumento porque não detemos controle sobre ela; dela não dispomos livremente e nela estamos inseridos invariavelmente.

A segunda consequência se relaciona com essa primeira, a saber: a palavra não se forma por um ato reflexivo da consciência; ao contrário, a palavra se forma no autoesquecimento da consciência. Daí expressões quotidianas que revelam tal caráter “Desculpe, disse mais do que gostaria de ter dito” ou “Ele tem a língua solta”. Esses casos ilustram que de fato a linguagem colocada em ação na dinâmica dialogal se move por conta própria.

Quem pensa algo, isto é, quem se diz, se refere com isso ao que pensa à coisa. Quando forma a palavra, portanto, ele está voltado para o seu próprio pensar. A palavra realmente é produto do seu espírito. Ele a forma em si, na medida em que pensa seu pensamento e o pensa até o fim (VMI: 430).

Por fim, é preciso esclarecer que a palavra não expressa o espírito diretamente: “Por isso a palavra não é expressão do espírito, mas se dirige à *similitudo rei*” (VMI: 430). Isso quer dizer que a palavra expressa perfeitamente a coisa a que se refere. Assim, ainda que a palavra presente a

coisa ela mesma, como espelho perfeito e limitado, só é possível a formulação da imagem no espelho da palavra, tendo em vista a historicidade do intérprete.

Sendo assim, ainda que a palavra se refira a coisa de maneira direta, de forma indireta a palavra revela, também, a historicidade do sujeito que compreende. Nesse sentido, “a palavra é como a luz, o único elemento em que se pode ver” (VMI: 430). Após a apresentação do pensamento cristão acerca da palavra, Gadamer passa à investigação acerca de como as palavras se tornam conceitos.

c) Linguagem e formação do conceito

Neste subtópico Gadamer tem por objetivo a investigação da formação natural dos conceitos, a partir das considerações acerca da palavra, da seção anterior. Para Gadamer, a formação dos conceitos acontece a partir do fenômeno vivo e natural da fala e da linguagem enquanto *medium* (RIPANTI, 2001, p.43).

Se pensarmos o processo do pensamento como um processo de explicação em palavras, descobriremos uma performance lógica da linguagem que não poderia ser plenamente concebida partindo da relação a uma ordem de coisas que seria a ordem de um espírito infinito. Subordinar a formação natural dos conceitos, pela linguagem, à estrutura essencial da lógica, como ensinam Aristóteles e seu seguidor Tomás, denota uma verdade apenas relativa. Em meio ao entrelaçamento entre a teologia cristã e a ideia grega da lógica, germina antes algo novo: o meio da linguagem, no qual somente a mediação do evento da encarnação chega a sua plena verdade (VMI: 432).

Ante o que foi explicitado no item anterior, acerca da geração simultânea entre palavra e pensamento, Gadamer pretende reanalisar o processo de formação de conceitos, que, guiado pelo pensamento de Aristóteles e Tomás de Aquino negligenciou o aspecto da unidade entre pensamento e palavra. Gadamer contrapõe a formação natural à formação científica dos conceitos, elaboradas a partir da abstração e da generalização como pudemos observar no item 1.2 desta dissertação que trata sobre elementos essenciais do texto *Da Interpretação*, de Aristóteles.

Ao contrário da formação científica dos conceitos, a constituição natural pela linguagem é dada pelas experiências, que apreende determinadas semelhanças presentes nas coisas e dadas a nós. A genialidade da linguagem consiste em conseguir dar expressão a tais semelhanças (RIPANTI, 2001, p.44). “E assim como o falar pressupõe o uso de palavras dotadas de um significado geral, existe um processo contínuo de formação dos conceitos pela qual avança a vida semântica da própria linguagem” (VMI: 433).

A formação natural dos conceitos acontece por meio do reconhecimento de semelhanças e de uma linguagem imagética, *metafórica*. “Metáfora” aqui é entendida a partir de sua origem grega *meta-phérein*, que significa algo como “levar além” de maneira a revelar o caráter analógico da palavra, que se refere, em última análise, à essência da linguagem (RIPANTI, 2001, p.46).

Para explicar a essência da linguagem a partir da constituição natural dos conceitos, pela fala, Gadamer apresenta o pensamento acerca da unidade originária de Nicolau de Cusa (VMI: 441), que captou a unidade originária da linguagem. Para ele, a palavra não é diversa do ser.

A multiplicidade das palavras não significaria uma objeção à unidade da palavra, mas sim uma característica do exercício humano da fala – do discurso e do próprio conhecimento humano. “Se o conhecimento humano é essencialmente ‘impreciso’, isto é, admite acréscimo e diminuição, o mesmo acontece também com a linguagem humana” (VMI: 441). Nesse sentido, há a reapropriação para o âmbito da formação natural dos conceitos, da limitação da palavra humana de Tomás de Aquino, vista no item anterior.

Isso significa dizer que as palavras que formam um conceito e que formam um discurso estão numa dinâmica de *complicatio* (com-plicação) e de *explicatio* (ex-plicação), isto é, numa dinâmica de dobramento e de desdobramento. O espírito humano reuniria aquilo que ele apreende e compreende, ao mesmo tempo, em que o desdobra e o expõe (RIPANTI, 2001, p.47).

A *impositio nominis* (imposição de nomes), no discurso natural não segue regras que regem a produção do conhecimento objetivo, sistemático, mas segue, antes, os interesses do homem em relação ao que lhe vem ao encontro no mundo. Nicolau de Cusa entendia que os vários significados das palavras têm uma relação com o *vocabulum naturale* (vocábulo ou palavra natural) que *relucet* (reluz) nas diversas palavras das diversas línguas, ainda que a imposição dos nomes seja feita segundo o arbítrio humano. Tal doutrina permite não só reconhecer a diversidade das línguas nacionais, mas também acolher a aparente arbitrariedade e a polissemia das palavras (VMI: 441).

Os vocábulos das línguas são diversos. O uso apropriado ou não apropriado dos vocábulos depende, a cada vez, de cada língua. No entanto, não obstante a diversidade de vocábulos e de línguas, todos os vocábulos têm uma relação com a expressão natural que corresponde à coisa como tal (forma). Tal correspondência é a congruidade das palavras. As palavras podem ser cômguas sem serem precisas. No espírito humano se dá uma dialética de unidade e multiplicidade. Só no espírito divino é que há uma só forma, uma só palavra, o Verbum Dei (a Palavra de Deus), que reluz todas as coisas de modo simples, uno (RIPANTI, 2001, p.47).

Ante todo o percurso acerca da linguagem, por meio de seu reconhecimento enquanto *medium* e por meio da adoção da teoria da palavra interior para explicar a geração una e simultânea entre pensamento e palavra, além de todas as consequências daí decorrentes, como a constituição do conceito de linguisticidade e a reanálise da formação dos conceitos, passa-se ao Capítulo 02 desta dissertação.

2. TEMPO E HISTORICIDADE A PARTIR DO PENSAMENTO DE HANS-GEORG GADAMER

Este capítulo tem por objetivo geral mostrar a compreensão acerca do tempo, assim como o fundamento e a própria historicidade da hermenêutica filosófica de Gadamer. Para tanto o subtópico 2.1 terá como objetivo específico a exposição da compreensão do tempo em Gadamer, a partir de dois artigos esparsos, porém complementares: *O tempo como vazio e preenchimento*²¹, de 1969 e *O tempo no pensamento ocidental de Ésquilo a Heidegger*, de 1979.

A partir da exposição das ideias desses dois textos, será possível estabelecer tanto uma interlocução com o pensamento aristotélico, enquanto um representante do “caminho do conceito” quanto os fundamentos heideggerianos acerca da temporalidade do ser-aí (*Dasein*) que são os pressupostos para a historicidade e para a estrutura da compreensão, em Gadamer. Posteriormente, o tópico 2.2 apresentará a compreensão e a historicidade, *conforme a segunda parte de Verdade e Método I*.

2.1 O TEMPO NO PENSAMENTO DE HANS-GEORG GADAMER

Conforme o explicitado na introdução ao capítulo, este subtópico tem como objetivo mostrar como Hans-Georg Gadamer compreende a questão do tempo, a partir dos referidos artigos anteriormente mencionados.

No segundo texto há uma abordagem mais ampla do tempo na história da filosofia, como se pode depreender do título, de maneira que a questão acerca do vazio e do preenchimento do tempo também é nele explicada. A fim de facilitar a exposição das ideias contidas em ambos os textos, este subtópico será dividido em quatro partes.

²¹ Não há versões em português dos referidos artigos. Para esta dissertação foram utilizados, respectivamente, as versões em inglês "Concerning Empty and Full-Filled Time" of *Southern Journal of Philosophy*, nº 8. Translated by R. Phillip O'Hara. Heidelberg, Jun/1969 e em espanhol "El tiempo en el pensamiento occidental de Esquilo a Heidegger" in: *El tiempo y las filosofías*. Salamanda: Ediciones Sígueme, 1979.

A primeira apresenta considerações gerais acerca do tempo que Gadamer faz, a partir do pensamento filosófico. A segunda parte apresenta a compreensão de tempo como algo vazio e abstrato, compreensão usual do tempo, feita a partir do pensamento aristotélico. A terceira parte trata da contraposição ao tempo vazio – o tempo da existência humana, momento em que alguns aspectos do pensamento heideggeriano serão trazidos à discussão. Por fim, a quarta parte apresentará o mito de Prometeu, conforme a proposta de Gadamer de esclarecer, ainda, alguns aspectos com relação ao problema filosófico do tempo.

2.1.1 CONSIDERAÇÕES GERAIS DE GADAMER SOBRE O PROBLEMA FILOSÓFICO DO TEMPO

Para Gadamer, temas como o do tempo parecem evadir a cada nova formulação conceitual; ainda assim, continuam a serem objetos de grande interesse, em função da atração causada por sua evasividade. Ser atraído por aquilo que se retrai a cada nova aproximação parece ser característica básica do interesse de toda e qualquer investigação filosófica (GADAMER, 1969, p. 77).

No que diz respeito ao problema filosófico do tempo, o que causa grande espanto é o fato de que ao mesmo tempo em que ele parece ser auto evidente e uma experiência comum a todos, qualquer tentativa de conceituação já parece pressupô-lo. O tempo é compreendido a partir da própria experiência humana de vivenciar o tempo, motivo pelo qual sua conceituação é tão fugidia. Ademais, se pensar o tempo como um conjunto formado por o “agoras” parece equivocado dada a inexistência do agora passado e do agora porvindouro (GADAMER, 1969, p. 77).

Para Gadamer, a questão do tempo se refere, sobretudo, à vida e às experiências do ser humano, de maneira que tanto a pergunta pela natureza do tempo, quanto pela sua mensuração passam, inevitavelmente, pela duração da própria vida. Por sua vez, a vida não se reduz apenas às experiências e às vivências passadas, mas também à imaginação e à capacidade de projetar em direção ao futuro. Assim, para Gadamer, o mistério do tempo se relaciona à

duração da vida humana: “[...] o começo e o fim. Nisso reside o mistério do tempo” (GADAMER, 1979, p. 39).

Em outras palavras, Gadamer reconhece que o problema filosófico do tempo tem sua origem na própria experiência de finitude humana, isto é, na passagem, isto é, no perdurar da vida, que se encerra com a morte. Para a investigação filosófica, segundo Gadamer, a filosofia optou por percorrer o caminho do conceito: “*A nossa história do ocidente decidiu tomar a via do conceito, que é o mesmo caminho da filosofia*” (GADAMER, 1979, p. 40). Dito de outra forma, o problema do tempo foi mediado pelo conceito: “O que é o tempo?”, “Qual a natureza do tempo?”.

O caminho da filosofia, isto é, o caminho pelo conceito tem origem na filosofia grega, que deixou como herança o pensamento racional e conceitual, que se consubstancia na pergunta pelo ser do ente. No capítulo anterior, a partir da exposição aristotélica sobre o tempo, em sua *Física IV* o tempo pôde ser conceituado como “*o número do movimento segundo o anterior e o posterior*”. Ainda que se possa dizer que contar é uma faculdade humana e, portanto, parte da experiência humana, tal conceito de tempo revela uma posição muito distante de experiências temporais mais básicas, como o envelhecimento e a morte.

O caminho do conceito da filosofia nos levou à pergunta pelo ser do tempo, mas foi incapaz de dar uma resposta satisfatória, ainda que o tempo nunca tenha deixado de ser objeto de investigação filosófica. Tal insatisfação decorre do fato de que o caminho do conceito não leva “[...] em consideração a rica variedade de atitudes do ser humano a respeito do tempo” (GADAMER, 1979, p. 41).

Para Gadamer (1979, p. 41), no pensamento ocidental, foi Agostinho quem chegou mais perto de tais considerações quando ele se pergunta: “O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se quiser explicá-lo a quem me fizer a pergunta já não sei” (AGOSTINHO, 2015, p.304). O questionamento e a postura de Agostinho sobre o tempo servem para mostrar a genuína perplexidade filosófica ante uma aporia. O caráter aporético consiste no fato de que da mesma forma que o tempo nos

aparece como autoevidente, há o seu autoencobrindo – por isso é tão fugidio dizer sobre o tempo.

Em outras palavras, a riqueza das experiências humanas em relação ao tempo não é capaz de ser apreendida satisfatoriamente pela linguagem, ante o seu carácter fugidio e aporético. Daí a incapacidade de Agostinho – que é a de todos nós - de responder à pergunta acerca do tempo, quando perguntado, ao mesmo tempo, em que subsiste a sensação de que ele saiba o que seja o tempo.

O problema do tempo enquanto um problema filosófico pode ser pensado, também, a partir do prisma das origens das tradições filosóficas que o pensaram. Nesse sentido, Gadamer reconhece a tradição grega e a tradição cristã como fontes que conformaram o problema filosófico do tempo (GADAMER, 1979, p. 42).

Tais tradições tratam o tempo de maneira bem distinta. Se por um lado o cristianismo e o pensamento filosófico posterior eliminaram a concepção grega de tempo cíclico, fundado nos períodos e ciclos da natureza, de outro, introduziram pela primeira vez uma concepção linear de tempo (GADAMER, 1979, p. 42). Deve-se reconhecer que o conceito de história, de historicidade, e de tempo histórico só tiveram condições de surgir no pensamento moderno, e não na antiguidade clássica grega (GADAMER, 1979, p. 43).

A história e a historicidade só foram possíveis de serem reconhecidas porque o pensamento cristão criou a ideia de história do mundo em direção a um acontecimento no futuro, de redenção. Dessa forma, a história e, conseqüentemente, a ideia de tempo linear a ela relacionado puderam entrar na filosofia (GADAMER, 1979, p. 43). A fim de ilustrar a ausência de historicidade do pensamento grego Gadamer evoca dois exemplos.

O primeiro se refere à frase “Vocês, os gregos são sempre como crianças” dita no seguinte contexto:

Platão conta como Sólon identificou a antiga tradição egípcia, que ele conhecia, com as lendas de sua própria tradição mitológica sobre o dilúvio e como um sacerdote egípcio

zombava da ingenuidade grega nestes termos: "Vocês, os gregos, são sempre como crianças" (GADAMER, 1979, p.43).

Note-se que Gadamer não quer dizer com isso que os gregos não tinham historicidade ou consciência histórica. Pelo contrário, Gadamer reconhece o seu passado tradicional e a presença dos mitos na conformação do pensamento grego. Entretanto, isso não quer dizer que a ideia de história e de historicidade, reconhecidos enquanto conceitos filosóficos estivessem presentes no pensamento filosófico grego.

A segunda ilustração que Gadamer apresenta diz respeito a uma frase do médico Alkmeon de Crotona, que afirmava que: "os homens devem morrer porque são incapazes de conectar o fim com o início" (GADAMER, 1979, p. 43-44). Tal frase revela não só o pano de fundo como sendo o tempo cíclico e natural, como também o fato de que o processo cíclico constitui o modo de ser das coisas que vivem (GADAMER, 1969, p. 83).

O fato de que os seres humanos não se conectam com o seu fim, de maneira a participarem desse processo cíclico é o que diferencia os deuses dos humanos. Para Gadamer, os seres humanos são incapazes dessa auto-reconstrução e autorregeneração que constituem a natureza dos deuses gregos (GADAMER, 1969, p. 83).

Nesse sentido, se depreende que a consciência e que a relação com a morte, enquanto uma incapacidade de fazer parte do ciclo é o que marca a humanidade. A morte exclusiva do ser humano consiste no fato de que "[...] apenas o ser humano é tão individualizado de tal forma que não se sente absorvido pelo mundo natural" (GADAMER, 1979, p. 44).

O fato de o ser humano não se sentir absorvido pelo mundo natural se deve ao fato de que o tempo da duração de uma vida se mostra a nós como algo apartado do tempo cíclico da natureza. Nas palavras de Gadamer: "O que foi separado de seu próprio passado não pode participar mais de seu retorno" (GADAMER, 1969, p. 83). E o que torna o tempo de uma vida tão apartado de sua origem natural é a própria historicidade.

Sendo assim, o envelhecimento não significa simplesmente o passar dos anos. Gadamer retoma um pensamento de Hegel sobre o assunto:

a experiência temporal da vida consiste no fato de que uma vasta quantidade de futuro derrete enquanto que uma grande quantidade de passado cresce (GADAMER, 1969, p. 84). Dito de outra forma, o envelhecimento pode ser compreendido como a própria aquisição de historicidade.

A ontologia grega serviu de herança aos pensadores da era cristã, que puderam não só a refinar e precisar as suas análises, mas também atualizar e transmitir a filosofia grega (GADAMER, 1979, p. 45). Com relação a Aristóteles, Gadamer reconhece que ele além de repensar a descrição mística do Timeu de Platão, tornou analítica a exposição do tempo (GADAMER, 1979, p. 47). É a partir da compreensão de tempo aberta por Aristóteles que Gadamer explicará o que ele cunhou como sendo o “tempo vazio”.

2.1.2 O TEMPO VAZIO E ABSTRATO

Gadamer, em conformidade com o que já foi exposto no Capítulo 01, esclarece que Aristóteles além de expor as aporias ontológicas do tempo o define como sendo o número do movimento segundo o anterior e o posterior (GADAMER, 1969, p. 78). Além disso, Gadamer aponta que é no pensamento aristotélico em que há, pela primeira vez, a indicação entre a relação entre o tempo e a alma humana (GADAMER, 1979, p. 47).

A definição aristotélica de tempo enquanto número e o reconhecimento de uma alma ensejariam, ainda, os seguintes questionamentos, ainda que Aristóteles não os tenha mencionado na elucidação do tempo:

Mas qual é o lugar do número no plano ontológico? A alma, na relação especial com o número, é o mesmo que espírito humano? Onde, fora da abstração do espírito humano, pode existir o número puro? [...] Aristóteles assinala um ponto decisivo quando busca a relação mútua entre o tempo e a alma (GADAMER, 1979, p. 47).

Para Gadamer, a compreensão aristotélica de tempo fomentou o caminho para o compreendermos como algo à nossa disposição para planejar, para trabalhar e para construir. Para isso, era preciso ter o tempo como um

conceito que correspondesse plenamente com uma sucessão vazia de “agoras”, o que caracteriza, justamente, a ideia de tempo da filosofia grega (GADAMER, 1979, p. 54).

Note-se, ainda, que o desenvolvimento da ciência trouxe o conceito de tempo simplesmente como algo que pode ser medido e a partir do qual o movimento pode ser quantificado (GADAMER, 1969, p. 78). Nesse sentido, a perspectiva aristotélica foi reforçada: o tempo continuou a ser abstrato e a sua função de medida, número do movimento foi ressaltada.

Além de ser consequência da ontologia grega, o fato de o ser humano considerar o tempo como algo à sua disposição, isto é, algo do qual é possível se utilizar, contar, medir, é uma atitude resultante da atividade racional. É por isso que Gadamer constatará que: “Tal utilização do tempo implica a capacidade de se pensar o tempo em abstrato, isto é, como um tempo vazio” (GADAMER, 1979, p. 50).

Além disso, a relação recíproca entre tempo e movimento fomentaria a compreensão como um tempo vazio. O movimento, na medida em que acontece *dentro do tempo*, cria uma ilusão de que o tempo é um vazio o qual é possível preencher. Nesse sentido, a própria ideia de intratemporalidade enquanto submissão a uma sequência infinita homogênea de “agoras” promoveria a ideia de que se teria algum controle sobre essa sucessão.

É nesse sentido que a alma consegue dispor e instrumentalizar o tempo. Trata-se, portanto, do tempo como intratemporalidade e não como a temporalidade (temporalização e maturação) da existência. É por isso que Heidegger se refere à exposição aristotélica sobre o tempo como um “tempo vulgar”, isto é, o tempo natural da lida com a vivência do cotidiano.

Para Gadamer, contudo, tal forma de experimentar o tempo não parece ser a forma mais originária (GADAMER, 1969, p. 79). Qual experiência temporal seria mais originária que o tempo como um vazio abstrato? Gadamer resgata o fundamento da sabedoria prática de Aristóteles, presente no Livro VI de *Ética à Nicômaco*, a fim de investigar se se trataria da experiência originária do tempo.

Aristóteles “[...] caracteriza a essência do homem por sua capacidade de previsão temporal” (GADAMER, 1979, p. 50-51). Em outras palavras, para o pensamento aristotélico, a essência humana consiste na capacidade de lidar com o tempo futuro, isto é, na capacidade de previsão e de antecipação. Depreende-se, então, que, em última análise, o fundamento da sabedoria prática é a lida com a temporalidade.

Ter previsão, antecipação significa ver antecipadamente o que ainda não é, relacionar o que ainda não é com o tempo presente e tomar a previsão como presente. O sentido de tempo é primariamente um sentido para o futuro, e não para o que é presente (GADAMER, 1969, p. 79).

Nesse sentido, se pode dizer que a previsão do futuro é a consideração do que ainda não existe como se presente fosse, para a tomada de ação no agora atual. A capacidade de previsão, que pressupõe um marco inicial e um marco final, enseja também o reconhecimento da capacidade de calcular e de prever a duração. Em outras palavras, o tempo que passa até que a previsão se concretize é compreendido como duração.

Nesse sentido, a duração se mostra como um intervalo de tempo a ser preenchido, isto é, como um vazio. “Duração é o modo no qual nós experienciamos a antecipação e a disposição antecipatória como “tempo para” e “tempo até”. Nesse sentido, o tempo é experienciado como vazio ou livre” (GADAMER, 1969, p. 79).

E não apenas isso. O senso de tempo e a capacidade de previsão permite que objetivos sejam traçados e executados. Isso quer dizer que tal compreensão permite, inclusive, o trabalho. Para Gadamer, a capacidade de se tomar uma ação desagradável no momento presente, em vistas de uma recompensa inexistente, mas porvindoura, é algo bastante próprio do ser humano (GADAMER, 1979, p.51). Assim, se pode concluir que o tempo como algo à disposição humana, por meio do qual é possível saber como agir e o que esperar de suas ações está, inclusive, na ética Aristotélica.

Não se poderia dizer que essa é a experiência originária do tempo. Ainda assim, Gadamer reconhece que o tempo entendido como o número do movimento segundo o anterior o posterior e todas as suas

implicações abarcam, em alguma medida, uma das experiências humanas de tempo. Ressalte-se que o conceito se articula coerentemente dentro da ontologia aristotélica, na medida em que, em última análise, acaba por “[...] considerar tempo como uma coisa que se tenha à disposição do homem, como um tempo vazio, homogêneo, que se apresenta como uma planície a ser ocupada” (GADAMER, 1979, p. 51).

Em suma, Gadamer observa que a tradição grega lhe conferiu caráter instrumental – tempo como um vazio -, do qual a tradição posterior não conseguiu se desvencilhar, ainda que a tradição cristã tenha acrescentado algumas ideias correlatas à temporalidade, como a história e a historicidade. Além disso, ser considerado como um vazio a ser preenchido se articula com a o conceito de intratemporalidade: o que está no tempo é o que preencheu, ocupou o vazio do tempo. Assim, “[...] é possível dizer que algo ‘está’ no tempo, mas essa não é uma experiência originária” (GADAMER, 1969, p. 79).

O que se poderia chamar então de experiência originária do tempo? A consciência da certeza da morte como um término da possibilidade de usufruir do tempo foi mostrada por Heidegger. Assim, ao mesmo tempo em que dispomos da vida, a certeza do evento da morte se mostra como um limite a tal fruição (GADAMER, 1969, p. 80).

Assim, se por um lado a capacidade de fazer previsão quanto ao futuro fundamente a possibilidade da tomada de uma ação prudente, isto é, de acordo com a sabedoria prática, é esta mesma habilidade que torna possível o vislumbre do evento da morte. E é a capacidade de previsão que torna possível a experiência originária da temporalidade do ser-aí (*Dasein*): o “[...] ‘evento de ser’, no qual os horizontes do futuro e do passado são permeados de tal maneira que o *Dasein* acontece” (GADAMER, 1969, p. 81).

Em outras palavras, é pela previsão do futuro, tomada como se presente fosse, e pelo passado, atualizado pela compreensão no momento presente, o que permite o acontecimento do ser-aí (*Dasein*). “Acontecimento” do ser-aí (*Dasein*) significa a própria existência do ser-aí, projeto-lançado. Enquanto que o passado é marcado pelo caráter do ser-lançado, isto é, a própria faticidade, o futuro é marcado pelo ser-para-a-morte.

Assim, se parte para o próximo subtópico, que trata da investigação do que seria a experiência temporal verdadeiramente originária, a partir do pensamento de Heidegger.

2.1.3 O TEMPO CONCRETO DA EXISTÊNCIA

Com relação à contribuição heideggeriana quanto ao tratamento da questão do tempo e do ser, na história da metafísica, se deve ressaltar que toda a originalidade de seu pensamento reside na elucidação do sentido *temporal* do que a tradição ocidental, desde o seu início, denominou o “ser” (DASTUR, 1990, p.9). Nesse sentido, Gadamer ressalta o fato de que Heidegger criou uma nova articulação ontológica entre temporalidade e historicidade de maneira que foi possível se ter: uma consciência viva da função constitutiva do tempo, como um momento ontológico da estrutura de nossa vida (GADAMER, 1979, p. 51).

Ainda assim, para Gadamer, o pensamento filosófico, de uma maneira geral, vem negligenciando as experiências temporais mais imediatas e concretas com relação ao tempo, comuns a todas as criaturas viventes, assim como aquelas que são mediadas pela tradição, como por exemplos as festas²² comemorativas.

A infância, a juventude, a maturidade, a velhice e a morte articulam o caminho da vida de todo indivíduo. O caminho de vida temporal ainda é regulado socialmente, pelas instituições pelos costumes (GADAMER, 1979, p. 51).

²² Inclusive, sobre a temporalidade da festa, Gadamer escreve que: “Conhecemos o caráter extremamente enigmático da estrutura do tempo que se encontra aqui, a partir da festa. A repetição é constitutiva das festas, pelo menos das festas periódicas. É o que chamamos de retorno da festa. No entanto, a festa que retorna não é uma outra nem a mera reminiscência de algo festejado em sua origem. O caráter originariamente sacral de todas as festas exclui, evidentemente, essas distinções que conhecemos da nossa experiência do tempo como presente, recordação e expectativa. A experiência temporal da festa é, antes, a celebração que é um presente sui generis. [...] o fato de ser [a festa] celebrada regularmente deve-se a sua origem [...]. Está de acordo com sua própria essência original que ela seja sempre diferente (ainda que seja celebrada “exatamente do mesmo modo”). O ente que só é na medida em que sempre é diferente é um ente temporal num sentido mais radical do que tudo que pertence à história. Só possui seu ser no devir e no retornar. A festa só existe na medida em que é celebrada” (VMI: 128).

Para Gadamer, a experiência humana mais autêntica originária do tempo consiste na passagem gradual das pessoas pelas etapas da vida; esta sim é uma forma de experienciar o tempo em si mesmo (GADAMER, 1979, p. 51). Note-se que as fases da vida não devem ser compreendidas apenas a partir da perspectiva orgânica, mas sim também a partir de sua história. A experiência a que Gadamer se refere, que demanda a passagem de uma vida, dia após dia, se refere não só à passagem dos dias, mas também à ampliação do nosso conjunto de vivências. A infância, a juventude, a maturidade e a velhice são reconhecidas enquanto tais apenas depois de já vividas²³.

Enquanto que a temporalidade da experiência humana de se contar as horas ou de medir um lapso de tempo ou preencher com atividades o dia vindouro é quase tão instantânea quanto o próprio passar dos “agoras”, a temporalidade da experiência humana de viver a passagem do tempo é quase tão extensa quanto à própria passagem do tempo.

Essa experiência é muito diferente de contar e utilizar o tempo, e não tem nada a ver com as teorias acerca do tempo presentes no desenrolar da história da filosofia, a partir do caminho do conceito e pela pergunta pela essência do ente (GADAMER, 1979, p. 51).

A experiência do tempo a que Gadamer se refere se vincula à experiência histórica de cada vivência (GADAMER, 1979, p. 51). Isso significa dizer que a experiência temporal individual não pode ser dissociada da tradição na qual aquele que experimenta a passagem do tempo está inserido. Não só porque a tradição se atualiza no momento presente a partir da compreensão, como também pelo fato de que só se pode compreender a partir da historicidade.

A experiência humana do tempo, tal qual descrita por Gadamer, determinada historicamente, tanto a partir do aspecto individual quanto a partir do aspecto coletivo não afasta o fato de que ambas estão submetidas à finitude. A vida diminui à medida que vivemos. Dito de outra maneira: “Esta

²³ A temporalidade própria da experiência temporal parece ensejar outro tipo de reflexão, que não é o objeto desta investigação: quanto tempo leva para que uma experiência se torne uma experiência?

experiência [temporal] consiste no fato de que o horizonte aberto do futuro, no qual vivemos, se estreita a cada dia que passa” (GADAMER, 1979, p. 52).

No pensamento de Heidegger, a consciência de se saber ser-para-a-morte trouxe novos contornos à questão da experiência temporal da finitude.

Heidegger levantou um tema ontológico sobre a finitude essencial da existência do *Dasein*, como a temporalidade original da existência humana [...]. A morte é não somente algo sobre o qual cada criança é informada, de tal maneira que, simplesmente, "sabe-o". Heidegger mostrou como o conhecimento da morte encontra-se na base da experiência do tempo e de nosso cômputo de tempo (GADAMER, 1969, p. 80)

²⁴

A consciência da finitude da vida mostra que o tempo enquanto algo a nossa disposição tem um limite negativo. Nesse sentido, a concepção de tempo aberta por Aristóteles tem como fundamento a consciência da vida enquanto uma sucessão de “agoras” homogêneos e vazios. Em outras palavras, a definição do tempo enquanto o número do movimento se relaciona com uma compreensão da vida enquanto um vazio a ser preenchido.

Para Gadamer, a consciência da finitude seria uma experiência dentre várias outras que acarretam o reconhecimento da negatividade do tempo. Como, por exemplo, quando constatamos que “Não tenho tempo para isso ou aquilo” (GADAMER, 1969, p. 80). O exemplo oposto seria a sensação de tédio (*Langweile*). Para Gadamer, a sensação de tédio deriva do fato de que se tem muito tempo à disposição e não se sabe como preenchê-lo, ou como dele dispor: “Tédio é uma forma extrema de experiência de tempo [...]” (GADAMER, 1969, p. 81).

No mesmo sentido, Gadamer retoma Schelling, quando fala sobre a ansiedade: “A ansiedade da vida tira a criatura de si mesma” ²⁵. Contudo, “ansiedade” aqui deve ser entendida menos como um estado de espírito ou

²⁴ Tradução livre do trecho: “Heidegger raised on an ontological theme the essential finiteness of existence (Dasein) as the original temporality of human existence [...]. Death is not only something of which every child receives knowledge in such way that is thenceforth “knows it”. Heidegger rather showed how knowledge of death lies at the base of experience of time and our reckoning of with time”.

²⁵ Tradução livre do inglês: “*The anxiety of life drives de creature from its center*”.

uma disposição mental, mas sim como uma tendência básica de autopreservação. Em outras palavras, “ansiedade” se refere a uma força que age (*agens*), que resiste quando a vida está sendo constricta e ameaçada (GADAMER, 1969, p. 81).

Tanto no tédio, quanto na ansiedade, tal qual descrita por Gadamer, é a realidade do tempo que estaria sendo experienciada. Há o afastamento, então, da experiência do tempo derivada. Nesse sentido, a experiência do tempo não é mais uma consciência de tempo como um horizonte abstrato e vazio, por meio do qual nos ocupamos na lida quotidiana. Trata-se da experiência da temporalidade primordial, que é experimentada por um ser quando este é acometido pela ansiedade, no sentido de Schelling. (GADAMER, 1969, p. 81).

Em outras palavras, se pode dizer que a experiência primordial do tempo consiste naquela urgência de se manter vivo, que direciona o ser para fora de si, a fim de providenciar junto ao mundo o que precisa para permanecer. A temporalidade primordial impulsiona o ente para a temporalidade secundária (“tempo do mundo”), a partir da qual pode buscar o que precisa, a fim de satisfazer o seu desejo pela vida.

A experiência da realidade do tempo, no entanto, não significa que tempo é algo que esteja à mão (GADAMER, 1969, p. 81). Nesse sentido, a temporalidade primária não deve ser compreendida como um ente intratemporal. A temporalidade primordial não está no mundo, antes, ela é o fundamento ontológico para que o tempo no apareça como um vazio a ser preenchido, isto é, para que o tempo nos apareça como sendo o tempo vulgar²⁶.

Para continuar a explicação acerca da caracterização do tempo primordial, Gadamer retoma alguns aspectos do ser-aí (*Dasein*), que para Heidegger consiste, em última análise na temporalidade originária. O estabelecimento do mundo e do tempo vulgar como o horizonte da lida e do cuidado (*Sorge*) da estrutura do ser-aí (*Dasein*) o afasta da pergunta acerca de

²⁶ No texto de 1969, p. 81 Gadamer utiliza a expressão “world-time”, “tempo do mundo” que equivale ao conceito heideggeriano de “tempo vulgar”.

se ou de como o tempo pode ser constituído como um objeto da consciência. O ser-aí (*Dasein*), para Gadamer, tende fortemente ao cuidado, na lida para com o mundo (GADAMER, 1969, p. 81).

Entretanto, a temporalidade primordial não é derivada do cuidado, isto é, não diz respeito ao tempo vulgar; antes, é seu fundamento. Nesse sentido, ela não pode ser confundida com a capacidade projetiva do ser-aí (*Dasein*), que se compreende fora de seu ser, nem mesmo com sua facticidade. A temporalidade primordial, em última análise, é o próprio "evento de ser" (*geschehen*), em que os horizontes do futuro e do passado são entrelaçados de tal forma que o ser-aí (*Dasein*) acontece (GADAMER, 1969, p. 81).

A partir dessa caracterização da temporalidade primária, é necessário esclarecer alguns aspectos do pensamento heideggeriano sobre a temporalidade originária (*Zeitlichkeit*) do ser-aí (*Dasein*), sobre o cuidado (*Sorge*) e sobre a resolução antecipatória, para que se possa de fato compreender este ponto do pensamento gadameriano.

O ser-aí (*Dasein*) é um conceito polissêmico. Se por um lado pode significar o que há de humano no homem, por outro, também pode significar o próprio homem. Assim, a ambiguidade da palavra reside no fato de ela ora significar o ente (humano), ora significa o ser do ente humano. Ademais, o ser-aí não pode ser confundido com o conceito de existência, que significa a sua lida diária junto ao ser dos entes do mundo (GRONDIN, 1987, p.61):

Ele [*Dasein*] compreende o ser com que está concernido na sua existência, como possibilidade sua. A existência é, pois, o ser relativamente ao qual o *Dasein* pode conduzir-se desta ou daquela maneira, e sempre se conduz de determinada maneira. Mas essa conduta se efetiva a partir do mundo em que se encontra e no qual projeta as suas possibilidades (situação fática)²⁷.

A existência é o termo inicial do qual o ser-aí (*Dasein*), por meio de sua abertura, pode sair de si e se direcionar ao mundo, o meio significativo no qual se ocupa com as coisas e se preocupa com as outras pessoas do mundo. "A relação com a existência implica correlação com o mundo. Daí a

²⁷ Tradução livre.

consequente tradutibilidade interna de Dasein como ser-aí-no mundo”²⁸ (GRONDIN, 1987, p.61). Assim, é por não se confundir com existência, que o ser-aí (*Dasein*) pode ser definido como ser-aí-no-mundo.

Para ser ser-aí-no-mundo e com ele guardar relação de compreensão, de ocupação e de preocupação, o ser-aí (*Dasein*) deve ter como marca a sua abertura, o que lhe permite a possibilidade de estar junto com o mundo a sua volta e com o ser dos outros entes. Esse fato revela o caráter relacional do ser-aí (*Dasein*), conforme o indicado por Grondin (1987, p. 52-53):

*Em qualquer caso, o que Heidegger pretende trazer à luz com a ajuda do conceito do Dasein é a relação com o ser do qual o homem é o lugar e o destinatário [...]. Pode-se dizer que o Dasein é um conceito relacional que nomeia a intimidade particular do homem com o ser. Fazer do Dasein o objeto de uma reflexão filosófica é pensar em uma relação que precede os relata, o homem e o ser, para representar a abertura, o "lá" (<< Da >>) que abre qualquer consideração isolada de ser ou de homem [...]*²⁹

Note-se que o caráter relacional aqui não tem a ver com a relação sujeito-objeto. A relação sujeito-objeto é derivada, não é originária. A relação originária é relação homem-ser que se dá no ser-aí (*Dasein*) e como o ser-aí (*Dasein*). A relação se refere ao fato de o ser-aí (*Dasein*) ser o lugar e o destinatário da compreensão, a partir da significação dos entes que estão junto a ele.

A partir do conceito de ser-aí (*Dasein*) enquanto um conceito relacional, nesse sentido, nos é possível ver sua estrutura fundamental para com o mundo: enquanto ser-no-mundo, é um ser que existe junto a outros seres, os quais podem ser compreendidos. A forma dessa relação Heidegger chama de cuidado (*Sorge*), que se caracteriza como o “ser desse ente, mortal, temporal e à escuta do apelo de sua própria finitude” (NUNES, 2016, p. 34-35).

²⁸ Tradução livre.

²⁹“En tout état de cause, ce que Heidegger entend mettre en lumière à l'aide du concept de Dasein, c'est la relation à l'être dont l'homme est le lieu et le bénéficiaire [...]. On pourrait affirmer que le Dasein est un concept relationnel qui nomme l'intimité particulière de l'homme avec l'être. Faire du Dasein l'objet d'une réflexion philosophique, c'est penser une relation qui precede les relata, homme et être, afin de dépeindre l'ouverture, le <<lá>> (<<Da>>) qui ouvre la porte à toute considération isolée de l'être ou de l'homme”.

Dito de outra forma, a estrutura do ser-aí (*Dasein*), consiste na abertura e no cuidado para com o mundo, o que lhe confere seu caráter significativamente relacional que, por sua vez, pode ser exercido na existência, isto é, na condição de possibilidade do ser-aí (*Dasein*) poder ser junto ao mundo e a si mesmo.

Em Heidegger, o cuidado guarda relação com cada uma das três temporalizações - *ekstases* - *respectivamente*, presente (atualidade), passado (ter sido) e futuro (porvir) (NUNES, 2011, p. 70). Tais *ekstases* são cada uma das formas temporais pelas quais o ser-aí (*Dasein*) dirige sua atenção para fora de si, e em direção ao mundo, meio em que se dá a convivência com os outros entes.

Ora, ser-no-mundo é concomitantemente e imediatamente parte do circuito da convivência e, portanto, ser com outros, entre o imergir no meio do ente e o projetar que o transcende. (NUNES, 2016, p.18).

O ser-aí (*Dasein*) se projeta junto ao mundo e em relação a si mesmo, por meio da compreensão, que se mostra como sendo um movimento transcendente, por se referir a um direcionamento para fora de si mesmo³⁰. Esclarece-se que as temporalizações têm como fundamento e como unidade o que Heidegger designou como sendo o tempo originário (*Zeitlichkeit*), o que constitui o próprio ser-aí (*Dasein*). Como já foi dito, as três temporalizações, *ekstases* - o porvir, a atualidade, e o ter sido – se tornam, respectivamente, o futuro, o presente e o passado quando o ser-aí (*Dasein*) se ocupa e se preocupa com as coisas e com os entes do mundo, respectivamente.

Nesse momento de transcendência e autotemporalização, nasce o chamado tempo vulgar e, conseqüentemente, a intratemporalidade. Observa-se que Aristóteles na sua definição do tempo como o número do movimento segundo o anterior e o posterior se refere ao âmbito do tempo vulgar, e à intratemporalidade na medida em que considera o tempo uma sequência de “agoras” dos quais dispomos.

O caráter projetivo (*Entwurf*) do ser-aí (*Dasein*) apesar de poder ser descrito como “movimento-para-frente”, “estar-a-diante” (NUNES, 2011, p.67), é uma capacidade do ser-aí (*Dasein*) atinente à sua própria faculdade de compreender, ainda que seja exercida de maneira distinta em relação ao passado e ao futuro.

Com relação ao futuro, o projetar do ser-aí (*Dasein*) se revela como expectativa, como previsão; com relação ao passado, ele vem à linguagem como narrativa. Note-se que para ambas as relações temporais do ser-aí (*Dasein*) só fazem sentido porque sua existência segue a sequência de “agoras”, cujo fim é marcado pelo evento da morte. Se a existência do ser-aí (*Dasein*) se configura pelas suas possibilidades, a morte se mostra como sendo seu horizonte negativo (expectativa do término), que torna plena todas as possibilidades da existência. Conforme Nunes:

E ir ao encontro da morte significa a sua antecipação como possibilidade. Resumindo: o *Dasein* é poder-ser e a morte é o horizonte negativo dessa possibilidade que totaliza a existência (a existência é sempre um momento *ekstático*, ou seja, o sair de si mesmo (futuro) que volta a si, a situação fática em que se encontra (passado) e emerge no presente) (NUNES, 2011, p. 65).

Vista com relação ao aspecto da finitude, a saída de si mesmo, que caracteriza a sua temporalidade ante a expectativa da morte, também pode ser chamada de “transcendência” que, como já foi visto, é possível ante a sua abertura e a sua relação de cuidado.

Reitera-se que a saída de si, a transcendência, se refere ao deslocamento de sua atenção no tempo presente, de si para fora de si, isto é, para o mundo. Note-se que o ser-aí (*Dasein*), enquanto ser-no-mundo, já é transcendência.

Ainda, se deve esclarecer que a transcendência pode ter dois sentidos, o sentido ôntico e o sentido ontológico. A transcendência ôntica se refere a um “sair de si mesmo” em estando junto ao mundo. Ela deriva da transcendência ontológica, que se caracteriza pela relação compreensiva com o ser e que confere o caráter metafísico ao ser-aí (*Dasein*), isto é, o acesso ao ser dos entes.

Ante o modo de ser compreensivo por meio do qual o ser-aí (*Dasein*) lida com o mundo e consigo, a morte é o sentido do todo da existência. Conforme a concepção prévia da perfeição, isso quer dizer que a morte é o sentido³¹ do todo da existência, e que cada momento vivido é uma parte dela, a qual deve se conformar com a ideia do todo que é a própria finitude. O ser-aí (*Dasein*) está num movimento constante de autocompreensão, porque a cada novo cuidado para com o mundo e com o ser dos outros entes se compreende novamente em função de promover a nova significação, de acordo com a expectativa de sua finitude.

Em outras palavras, para Heidegger a unidade das temporalizações reside na própria temporalidade do ser-aí (*Dasein*). Esta unidade das formas temporais não se mostra apenas como as formas pelas quais o ser-aí (*Dasein*) sai de si mesmo sem se dismantelar, ou sem se perder no mundo circundante. É pela unidade conferida pela temporalidade originária que nos é possível discernir passado, presente e futuro como formas temporais.

Contudo, é no sentido inverso de suas auto-temporalizações, isto é, no recolhimento que o ser-aí (*Dasein*) pode se reapropriar de si mesmo. A compreensão da expectativa de sua morte que nada mais é do que a consciência de sua finitude o torna livre, para assumir todas as suas possibilidades, isto é, a consistência de si mesmo (*Selbständigkeit*). O ser-aí (*Dasein*), nesse sentido, se volta para si mesmo, de modo a se afastar da existência junto às coisas do cotidiano – ainda que para ele novamente retorne. “É na compreensão do ‘ser-para-a-morte’ enquanto possibilidade mais própria que o poder-ser próprio torna-se totalmente transparente em sua propriedade” (HEIDEGGER, 2015, p.390).

Assim, o ser-livre-para a morte é uma atitude existencial para com a possibilidade mais própria da existência, cujo caráter fundamental reside na decisão de encarar a morte como propriedade mais própria, e assim assumir as possibilidades daí decorrentes. É por meio da decisão que há a retomada da

³¹Por “sentido” entende-se, em *Ser e Tempo* “aquilo que se apoia na compreensibilidade de algo” (NUNES, 2011, p.66).

possibilidade de escolha, perdida quando o ser-aí (*Dasein*) se perde de si na lida das coisas junto ao mundo. “Com o fenômeno da decisão, colocamo-nos diante da verdade originária da existência” (HEIDEGGER, 2015, p. 390).

A temporalidade da decisão é o instante, a saber, como instante do agir efetivo, que consiste numa temporalização privilegiada da existência. O instante é um relance do ser-aí (*Dasein*) à sua própria temporalidade originária, antes até mesmo de sua articulação temporal com o ter-sido, com a atualidade e com o porvir. Não se confunde com o “agora”, que se refere a menor unidade do tempo vulgar, isto é, do tempo do mundo e do cotidiano. Para Heidegger, o instante é aquela relação existencial plena para com a nossa temporalidade mais própria (Heidegger, 2015, p. 413). Assim, é quando, de fato, nós, propriamente, existimos.

O instante se revela, ainda, como o momento em que o ser-aí (*Dasein*) pode vir-a-si na sua possibilidade mais própria. O vir-a-si, é a temporalização do porvir, condição da possibilidade do ser-para-a-morte. É pelo poder de previsão e de antecipação da morte, isto é, assumi-la como enquanto possibilidade atual da impossibilidade é que se pode se apropriar das possibilidades da existência, o que é próprio do ser-aí (*Dasein*). Para Gadamer, a temporalidade primordial, em última instância, não é nem a capacidade projetiva ou antecipatória do ser-aí (*Dasein*), nem a sai consciência de finitude, mas sim o próprio “evento do ser” (*Ereignis*), que é a estrutura ontológica da decisão, na medida em que os horizontes do futuro e do passado são permeados de tal modo que ser-aí (*Dasein*) toma lugar (GADAMER, 1969, p.81).

2.1.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE O TEMPO E SOBRE O MITO DE PROMETEU

Ante todo o exposto acerca do problema filosófico do tempo, em suas idas e vindas, no caminho da filosofia, Gadamer constata que não foi possível à filosofia, em função do caráter aporético do tempo esgotá-lo. Assim,

Gadamer propõe o caminho do mito³², especialmente, a partir do mito de Prometeu, segundo a versão de Ésquilo³³ e segundo a versão poética de Goethe³⁴.

Gadamer se baseia no mito de Prometeu, herói da civilização, a fim de mostrar que a figura de Prometeu reúne em si a potência da técnica e da criação do espírito humano, ao mesmo tempo em que se vê submetido ao perecimento. Para Gadamer, essa imagem mítica é capaz de fazer a conciliação entre as formas de experiência do tempo, aquela em que o dominamos, e aquela em que somos por ele dominados.

No Prometeu de Ésquilo, o fogo roubado pelo titã significa a técnica, o espírito de invenção, e assim, o progresso racional sem limites dados à humanidade. A confiança humana daí decorrente reflete também numa nova forma de lidar com o tempo (GADAMER, 1979, p. 55), por duas razões.

A primeira consiste no fato de que se, antes da dádiva concedida pelo titã Prometeu, na ausência do fogo e da criação pelo espírito, o tempo, cíclico, era uma força incontrolável da natureza a qual todos estavam submetidos sem nem ao menos “*ver o fim de sua própria vida*”; depois de Prometeu, “o tempo é um espaço vazio para a planificação, para atividade e para o progresso” (GADAMER, 1979, p. 55).

A partir da clareza e das promessas oriundas do fogo e ante a imaginação acerca das possibilidades quanto ao futuro, o ser humano se distrai e se esquece da certeza de sua morte (GADAMER, 1979, p. 56). É o tempo secundário, o tempo do mundo, decorrente da promessa de Prometeu, símbolo de confiança da técnica, necessária à criação da ilusão de que é possível instrumentalizar, inclusive, o tempo.

³² Em defesa do caminho do mito, se pode dizer que sua retomada, assim como foi a reabilitação dos preconceitos e da linguagem como *médium*, é uma retomada crítica do caminho filosófico construído a partir do primado da razão. Se pode dizer que hoje usamos a palavra “mito” para se referir a uma ideia ou a uma concepção falsa, fantasiosa, primitiva, sem qualquer correspondência com a realidade. De onde vem esta marginalização do mito? Vem de uma decisão histórica, a partir da qual o discurso racional e científico se impôs como o único legítimo.

³³ ÉSQUILO. Prometeu *acorrentado*. Tradução de Antônio Carlos Olivieri. São Paulo: FTD, 2005.

³⁴ GOETHE. Prometeu: *fragmento dramático*. Tradução de Iaci Pinto Souto. Universidade de São Paulo: Cadernos de Literatura em Tradução, n. 11, p. 203-241, 2010, São Paulo.

Note-se que não obstante o fato de que o mito de Prometeu vem acompanhando a cultura ocidental ao longo dos séculos e que, por isso, vem sendo interpretado de diversas maneiras, importa rememorar a forma pela qual Prometeu foi considerado pelos próprios gregos:

[...] Prometeu não foi considerado como o ladrão do fogo do Olimpo, mas sim como o inventor da civilização, porque simboliza, em última análise, a criatividade do espírito humano (GADAMER, 1979, p. 56-57).

A segunda mudança na forma de lidar com a passagem do tempo e com a finitude decorre dessa confiança que Prometeu, em si mesmo, que além de parecer inabalável, desafia todos os deuses do Olimpo. Para Gadamer, Prometeu “[...] não reconhece ninguém como senhor, a exceção do tempo todo-poderoso e o destino eterno, aos quais os deuses olímpicos estão tão submetidos quanto ele” (GADAMER, 1979, p. 57).

Em outras palavras, com relação ao tempo, a grande descoberta que faz Prometeu e que mostra à humanidade é que nenhum dos deuses olímpicos é senhor do tempo, isto é, nenhum deles é capaz de manipular nem o passado nem o futuro, a fim de poder interferir no momento presente. A única diferença com relação ao tempo entre deuses e humanos seria o fato de que os deuses olímpicos são eternos, isto é, suas durações não têm fim; os humanos têm (GADAMER, 1979, p. 57).

A fala de Alkmaion “os homens devem morrer porque são incapazes de conectar com o fim com o início”, já explicada neste texto, é aqui reiterada. A humanidade e os deuses são submetidos ao tempo. A diferença é que os deuses conseguem retomar o seu fim no seu início, enquanto que a humanidade não. Assim, para Gadamer, o mito de Prometeu de Ésquilo tem um duplo significado. De um lado, há o presente do fogo à humanidade, que significa não só a técnica e a euforia quanto ao progresso e quanto à criação, mas também fomenta a compreensão secundária da experiência de tempo, isto é, aquela que toma o tempo como um vazio à disposição.

Por outro lado, a consciência da morte está na base de nossa experiência do tempo: é em virtude da mortalidade do homem que Prometeu providencia salvação para ele (o homem). O saber da mortalidade, da finitude,

destroi a ilusão de uma continuação ilimitada. Dessa forma, há o abalo do tempo enquanto um vazio que está à disposição do homem.

O saber da mortalidade e o saber do tempo se equivalem: aqui o tempo aparece como algo que estabelece limites para os propósitos humanos. Esta mesma experiência ocorre quando, por exemplo, nos damos conta de que é muito tarde para alguma coisa ou que, simplesmente, não temos tempo para fazer isso ou aquilo. Note-se que esta experiência do tempo como negatividade, limitação e oposição depõe em favor de sua realidade.

Gadamer passa para a análise do Mito de Prometeu de Goethe (2010, p.230), segundo o qual o fogo roubado da humanidade se traduz na ideia de que a autoconsciência humana traz consigo não só uma potência criadora, mas também uma autoilusão de eternidade:

Prometeu:
Eles [deuses] têm tudo
Mas não só eles
Eu duro tanto quanto eles
Nós todos somos eternos! –
Eu nem me lembro do meu começo
Para terminar não tenho nenhuma profissão
E não vejo fim
Então sou eterno, pois existo!³⁵

Esse trecho do Prometeu de Ésquilo ressalta que enquanto a consciência dura, ela vive em uma convicção imperturbável de duração e da preeminência do futuro – de eternidade (GADAMER, 1979, p. 57). Tal constatação se torna ainda mais clara quando Prometeu diz que não se lembra de seu início e não vislumbra seu fim. O mesmo ocorre com a existência humana, acerca de seu início e de seu fim: a memória do nascimento e da constituição de um *self* é imemorial. O fim, por sua vez, é experienciado apenas na alteridade: vivemos apenas a morte dos outros. Nesse sentido, é, também, fácil cair na ilusão de eternidade da razão.

A ilusão da consciência acerca de sua eternidade e de sua potência criativa é desfeita, ainda que brevemente, por meio de acontecimentos, nos quais a finitude e a impotência humanas são

³⁵ GOETHE. Prometeu: fragmento dramático. Tradução de Iaci Pinto Souto. Universidade de São Paulo: Cadernos de Literatura em Tradução, n. 11, p. 203-241, 2010, São Paulo.

escancaradas, como, por exemplo, na morte e no amor. A temporalidade primária e a secundária estão sempre numa relação tensionada. Ao mesmo tempo em que a temporalidade primária impulsiona o ente a se ocupar do mundo e do tempo a fim que no tempo permaneça, isto é, a fim de que subsista, a temporalidade secundária vez ou outra é arrebatada por acontecimentos que remetem o ente, novamente, à temporalidade primordial.

Assim, a caracterização que Goethe faz da humanidade, a partir de Prometeu se dissolve no momento em que, pela alteridade, a humanidade se depara com seus limites. Em outras palavras, a temporalidade primária e secundária de Gadamer, em verdade, podem ser compreendidas a partir da tensão entre natureza e cultura, respectivamente. Então, o mito de Prometeu seria pertinente a toda esta análise por que: “A tragédia da cultura conclui assim em um festival da natureza e numa festa de reconciliação entre a natureza e a cultura” (GADAMER, 1979, p. 59).

2.2. HISTORICIDADE E FINITUDE EM HANS-GEORG GADAMER

Este subtópico tem por objetivo apresentar a relação entre a compreensão e a historicidade, a partir da exposição da estrutura do círculo hermenêutico da compreensão em articulação com a consciência histórica, conforme a segunda seção de *Verdade e Método I*. Esclarece-se que a última parte da referida segunda seção, que trata, especialmente, da consciência histórica efetuada historicamente e da “lógica da pergunta e da resposta” serão tratadas no Capítulo 03 desta dissertação, respectivamente nos subtópicos 3.1 e 3.2, a partir dos propósitos desta dissertação.

Ante o exposto no subtópico anterior acerca da temporalidade e da transcendência do ser-aí (*Dasein*) nos será possível esclarecer melhor a estrutura prévia da compreensão, que Gadamer utiliza como pressuposto básico de sua hermenêutica filosófica para, posteriormente, articulá-la com a historicidade. Gadamer buscou compreender como a hermenêutica pode se conformar com o fato de que a compreensão é necessariamente vinculada à consciência histórica de quem compreende e ao fato de que compreender é o

modo de ser do ser-aí no mundo. “A compreensão deve ser compreendida como um ato da existência” (GADAMER, 2006, p. 57).

Em outras palavras, o autor tentou responder à pergunta de como é possível a comunicação mútua em um mundo em que cada sujeito ocupa um lugar e um tempo diferentes, determinantes para a sua compreensão acerca de qualquer experiência. Para Gadamer, a consequência imediata da adoção da estrutura prévia da compreensão como pressuposto consiste na admissão da necessidade de constante revisão dos projetos de significado e dos pré-conceitos, ao longo da existência do ser-aí (*Dasein*) no mundo.

Assim, a partir de cada nova experiência verdadeira, isto é, aquela que mostra algo desconhecido e a partir das vivências do sujeito que compreende, não é só possível, mas até mesmo necessário, que se ressignifique os projetos de significado, de maneira a permitir a revisão e a exclusão de interpretações inadequadas e de preconceitos perniciosos (VMI: 270).

Acerca da temática sobre o conceito de preconceito na hermenêutica gadameriana, é preciso fazer alguns esclarecimentos. O preconceito, para Gadamer, não é, necessariamente um juízo falso. Antes, são uma série de pressupostos sem verificação que são a base de toda compreensão. A defesa dos preconceitos entendidos aqui como pré-juízo servirá a Gadamer para reabilitar a autoridade e, assim, o papel da tradição, tanto na formação da consciência histórica quanto na constituição do significado – na compreensão.

Para Gadamer, foi somente no Iluminismo (*Aufklärung*) que o conceito de “preconceito” foi associado a uma conotação negativa de “juízo não fundamentado”, como uma sua crítica à autoridade religiosa. Contudo, por meio da análise etimológica da palavra em alemão (*Vorurteil*) o autor conclui que a palavra “preconceito” não é sinônimo de “falso juízo”, mas sim de “juízo ainda não fundamentado”, que poderá ser valorado, posteriormente, como verdadeiro ou como falso (VMI: 275).

O reconhecimento da autoridade da razão foi necessário para a superação da autoridade religiosa. Desta forma, qualquer autoridade não

justificada racionalmente, como por exemplo, a autoridade advinda da tradição e dos costumes, foi desautorizada, de maneira a incluir a autoridade religiosa. Assim, “[...] a fonte última de toda autoridade já não é a tradição mas a razão.” (VMI: 277).

Para Gadamer, entretanto, o preconceito iluminista aos ‘preconceitos’ de uma maneira geral não pode ser levado às últimas consequências porque é impossível para qualquer sujeito se desvencilhar de sua historicidade constitutiva. O próprio fato de que o Iluminismo detém um preconceito mesmo que contra a própria ideia original de *preconceito*, já demonstraria a fragilidade da crença no poder ilimitado da razão (VMI: 280). Note-se que Gadamer não nega a razão de uma maneira geral, apenas retira seu caráter universal e seus poderes sobre-humanos para realocá-la na realidade histórica e limitada do sujeito que a detém (VMI: 280).

Para reabilitar o conceito de “preconceito”, de forma a tentar afastar sua conotação pejorativa, Gadamer mostrou que os preconceitos estão ligados em sua origem à autoridade da tradição. Posteriormente, mostrou que pode ser plena e racionalmente justificado ser obediente à tradição, fonte dos juízos não totalmente justificados – os preconceitos. Uma autoridade poderá ser fonte de juízos falsos e juízos verdadeiros, não sendo suficiente que um juízo seja tido como necessariamente falso, somente pelo fato de ter sido proferido originariamente por uma autoridade (VMI: 283).

Sobre o conceito de autoridade, Gadamer esclarece que, em primeiro lugar, a autoridade é uma atribuição a pessoas que tem como fundamento um ato racional de reconhecimento de que o outro – portador da autoridade – está em melhor condição para emitir determinados juízos, sobre determinado assunto. O reconhecimento da autoridade, assim, repousa, em última análise, sobre a consciência do próprio limite da razão e atribui à visão do outro, portador de autoridade, o juízo mais acertado (VMI: 284).

Assim, não há oposição insuperável entre a razão e a autoridade da tradição. A manutenção de certos valores e preconceitos na consciência histórica e na tradição, para Gadamer, consiste numa escolha racional. Em outras palavras, existiria uma escolha racional para ser conservar, criar ou destruir determinado valor ou preconceito da tradição e da consciência histórica (VMI: 286).

Desta forma, a consciência histórica e seus preconceitos deveriam ser reabilitados de maneira a contextualizar historicamente a razão. A consciência histórica é uma pluralidade de vozes que mantém o passado ainda presente (VMI:289). A compreensão deve ser pensada não só como uma ação da subjetividade racional, mas também como uma imersão na consciência histórica, lugar onde passado e presente se articulam constantemente (VMI: 289).

Tal passo argumentativo é importante e necessário porque o próximo é o estabelecimento de sua relação com a compreensão. Há o reconhecimento de que a consciência histórica - plástica e em constante retificação - constitutiva de cada ser-aí (*Dasein*) tem papel fundamental no modo pelo qual a compreensão se torna viável. Assim, Gadamer aponta a necessidade de que os projetos de significado da compreensão devam ser passíveis de serem constantemente revisitados, a fim de que os pré-conceitos perniciosos sejam desmacarados e excluídos. A revisão dos pressupostos históricos só é possível em fase da simultaneidade conflituosa entre pretensões de verdade distintas, porque baseadas em historicidades distintas.

Contudo, no que consiste exatamente o “círculo hermenêutico” ou a estrutura prévia da compreensão heideggeriana, adotada por Gadamer? Heidegger, para que pudesse vincular a hermenêutica como caráter fundamental de sua fenomenologia, com o objetivo de esclarecer o modo de ser compreensivo do ser-aí (*Dasein*) em sua existência, descreveu fenomenologicamente os aspectos de como o entendimento, resultante de uma interpretação e, assim, de uma compreensão acontece. Inicialmente, por “interpretação” se entende a explicitação do entendimento, que por sua vez significa a atribuição provisória de significado, a partir de uma estrutura de antecipação de resultados possíveis (GRONDIN, 2012, p. 48).

Note-se que a elaboração de projetos de significados possíveis não decorre de uma operação inteiramente racional, objetiva e consciente. Os projetos de significado dependem de fatores sobre os quais a razão não tem, necessariamente, ciência. São os pré-conceitos, isto é, os juízos, ainda não verificados – e não necessariamente falsos - que possibilitam toda e qualquer

compreensão, muitas vezes sem se fazerem visíveis, nem mesmo a uma análise posterior e, pretensamente, racional.

Heidegger (*apud* GADAMER, VMI:270-271) faz as seguintes considerações sobre o círculo hermenêutico. Apesar de ter a compreensão uma estrutura circular, já que os projetos estão sempre em vias de serem retificados, isso não quer dizer que se trate de um círculo vicioso. Há a possibilidade positiva do conhecimento mais originário, que evidentemente, só poderá se confirmar, após a revisão (para confirmação ou exclusão) da posição prévia (*Vorhabe*), a visão prévia (*Vorsicht*) e a concepção prévia (*Vorgriff*), isto é, da estrutura da compreensão.

Dessa forma, essa aparente estrutura circular deve ser entendida como se fosse uma estrutura em espiral, mais adequada como imagem. Assim, seria possível, para Gadamer, assegurar a compreensão correta em dado momento, a partir da revisão e de ajustes constantes nos projetos de significados (VMI: 271).

Em outras palavras, a descrição do círculo hermenêutico, para Gadamer, consiste, em primeiro lugar, na atenção à consciência histórica que, por meio de seus pré-conceitos oriundos tanto da tradição quanto de suas vivências, rege toda e qualquer compreensão. A cada nova experiência, a consciência histórica pode ser depurada, isto é, o horizonte de compreensão do intérprete pode ser ampliado.

O papel da consciência histórica na interpretação e na compreensão consiste no fato de que o sujeito, para compreender seja um pensamento, seja um texto, seja um diálogo ou obra de arte deve estar sempre a realizar sucessivas e simultâneas projeções de significado possível, de maneira a estar sempre no movimento de adequar o significado de cada novo trecho ao sentido do todo já compreendido ou de revisar o sentido imputado ao todo do texto já compreendido em função do significado decisivo do períclope novo.

Em outras palavras, à medida que o intérprete apreende um primeiro sentido, por exemplo, de um texto, ele também esboça o sentido do

texto todo³⁶. Essa busca pelo significado antecipado do todo, a partir da compreensão de cada nova parte, Gadamer chama de concepção prévia da perfeição³⁷.

Só é possível se compreender, isto é, estabelecer um sentido porque o intérprete interpreta a partir de determinados pré-conceitos, de determinadas expectativas e na perspectiva de um sentido determinado do todo (VMI: 271), ou seja, a partir de sua consciência histórica, que congrega em si aspectos do passado (memória e tradição), futuro (expectativas) e presente (atenção) simultâneos e em relação para a atribuição de significado. Note-se que os pré-conceitos são herdados, sobretudo, da tradição e se referem, proeminentemente, a um passado, ainda presente pela memória e pela atualização por meio da compreensão e da idealidade da palavra.

As expectativas se referem, sobretudo ao tempo futuro, ainda que tecidas a partir de experiências passadas e presentes. E a pretensão de se ter um sentido do todo em harmonia com cada nova parte se refere ao tempo presente, isto é, ao agora, na medida em que é o tempo no qual as coisas subsistem, ainda que brevemente. Não se pode esquecer de que na compreensão ocorrida do momento presente há não só a influência do passado – preconceitos e tradição - , como também do futuro – expectativas.

Em resumo³⁸, o processo de compreender e de interpretar descrito por Heidegger, consiste nesse movimento de atribuições sucessivas e/ou justapostas de projetos de sentidos do objeto a ser compreendido. Toda a revisão do projeto prévio de sentido acarreta a possibilidade do surgimento de

³⁶ Note-se que Gadamer, ao propor suas ideias acerca da pretensa neutralidade da compreensão e da hermenêutica, está em diálogo com autores tais como Schleiermacher e Hegel. Para o primeiro, não somente é possível, mas fundamental reconstituir na compreensão o sentido original de uma obra (Schleiermacher *apud* VMI: 172). Hegel, contudo, tem consciência de ser impossível a reconstituição de um significado original, mas delega à imaginação a tarefa de (tentar) reconstituí-la, ainda que apenas imaginativamente (HEGEL *apud* VMI: 172).

³⁷ Gadamer chama de “concepção prévia da perfeição” a pressuposição de completude de sentido, da unidade de sentido entre a parte e o todo, base para toda compreensão (VMII: 61-62). Só é compreensível aquilo que realmente apresenta uma unidade de sentido completa (VMII: 62).

³⁸ Nas palavras de Gadamer: “A compreensão do que está posto no texto consiste precisamente na elaboração desse projeto prévio, que, obviamente, tem que ir sendo constantemente revisado com base no que se dá conforme se avança na penetração do sentido.” (VMI: 271).

um novo projeto de sentido; a possibilidade da elaboração de dois projetos possíveis e rivais até que se estabeleça qual é o mais adequado e a possibilidade de que a interpretação comece com conceitos prévios que serão, posteriormente, substituídos (VMI: 271-272).

O intérprete está sujeito aos erros oriundos de sua posição do mundo, isto é, de sua consciência histórica, que acabam por se mostrar inadequados frente a outros elementos passíveis de compreensão fornecidos pelos próprios objetos de compreensão. Para Gadamer, elaborar projetos de sentido corretos é elaborar projetos que se adequem ao objeto de compreensão. Em outras palavras, quanto mais o projeto de sentido corresponder ao objeto a ser compreendido, mais se estará próximo a uma compreensão verdadeira.

Note-se, ainda, que os processos de revisão e de reelaboração de projetos de sentido abarcam não só o sentido de determinada parte, mas também o sentido do todo. Há um movimento de ampliação da unidade do sentido a partir da parte e em direção ao todo. O critério para ir se ampliando a unidade do sentido de uma parte para o todo é, justamente, a concordância de cada parte com a unidade do sentido do todo, já previamente esboçado na primeira apreensão de sentido, como fora dito anteriormente (VMI: 298).

Assim, para Gadamer, a compreensão é constantemente determinada pelo movimento de concepção prévia (projeto prévio de sentido) da pré-compreensão. Portanto, a compreensão acontece dentro de um círculo hermenêutico de atribuições sucessivas e simultâneas de projetos de significado.

Ao interpretar um texto, o intérprete se move de um significado projetado do todo para as partes, e então volta para o todo (SCHMIDT, 2016, p.150). Ainda, para Gadamer, quando finalmente se realiza a compreensão, a unidade de sentido do todo e das partes não se dissolvem, ao contrário, é o momento em que se mostram plenas (VMI: 298), posto que em articulação coerente.

Como foi visto, o círculo hermenêutico da compreensão heideggeriano utilizado por Gadamer descreve a compreensão como um movimento constante na qual se articulam o elemento da consciência histórica e o elemento do objeto a ser compreendido. A antecipação de sentido, advinda da elaboração de um projeto prévio e provisório que norteia a compreensão, resulta da comunhão em contínua formação dentro da consciência histórica do sujeito que emerge a partir de determinada tradição (VMI: 298) - e linguagem.

Na medida em que se compreende, isto é, em que há a atribuição de sentido realizamos a concretização da tradição e promovemos a sua continuidade, a partir de nós mesmos. Por isso, se pode dizer que: “O círculo da compreensão não é, portanto, de modo algum, um círculo ‘metodológico’”; ele descreve antes um momento estrutural ontológico da compreensão (VMI: 298), em função de ser o modo da compreensão humana no mundo.

A tarefa da hermenêutica é a de esclarecer as condições sob as quais surge a compreensão já que parte do fato de que há a mediação da consciência histórica e da tradição entre o intérprete e o objeto a ser compreendido. Se por um lado o intérprete sempre está inserido na tradição, transmitida pela linguagem, o intérprete está ciente, também, que não se pode crer no sentido prévio de maneira inquestionável e natural (VMI: 300-301).

É a compreensão o lugar em que o sujeito deve poder distinguir se sua consciência histórica e sua tradição tendem a levar a equívocos de interpretação ou não. Gadamer sustenta a ideia de que o intérprete não tem controle e/ou consciência totais dos pré-conceitos que intermediam a sua compreensão, mas que isso é um processo contínuo de descoberta (VMI: 391).

É da atuação positiva da consciência histórica que surgem os problemas relacionados aos equívocos de sentidos ou aos mal-entendidos na compreensão. Um dos desdobramentos mais notórios oriundos da consciência histórica na compreensão é a *diferença temporal* (“*distância temporal*”) entre o objeto da compreensão e seu intérprete. Sobre este problema da temporalidade se faz necessário o pequeno esclarecimento abaixo.

Com relação à compreensão de um texto, por exemplo, existe uma diferença insuperável entre o autor do texto originário e seu intérprete, diferença esta que é dada pelo que Gadamer chama de distância temporal. Para ele, é evidente que cada época compreende de sua maneira própria porque o texto a ser compreendido faz parte de uma tradição que permite a revelação tanto dos interesses atuais quanto da identidade desta sociedade. Por isso, para Gadamer, o sentido de um texto sempre irá superar seu sentido original já que a atribuição de sentido, ou seja, a compreensão, não é um comportamento meramente reprodutivo, mas essencialmente criativo: “[...] quando se logra compreender, compreende-se de um modo diferente.” (VMI: 302), qual seja, a partir do tempo presente.

Por mais que possa parecer o contrário, em um primeiro momento, a distância temporal não é um empecilho à compreensão correta. A distância temporal é o lugar em que o presente se ancora. Em outras palavras, é somente a partir da distância temporal que o presente pode ser o que é. Não há como escapar da passagem do tempo, que se mostra, em realidade, como condição da formação da consciência histórica, que é a condição fundamental da compreensão.

A possibilidade de superação da distância temporal e de suspensão da consciência histórica à moda de Dilthey foram pressupostos ingênuos do historicismo, que apesar de ter reconhecido o problema da consciência histórica, não o levou às últimas consequências. Foi ludibriado pela razão e pelo ideal cientificista, tendo em vista a sua – impossível - pretensão de superar a consciência histórica na produção de um conhecimento histórico objetivo, neutro e científico, das ciências do espírito. Gadamer supera a pretensão cientificista do historicismo ao reconhecer a distância temporal como uma condição criativa e positiva para se compreender (VMI: 302).

“Criativa” porque o fato de estarmos no tempo presente é o que nos permite poder atribuir significado a um objeto, ou seja, poder compreendê-lo. “Positiva” porque a distância temporal além de não impedir a compreensão, pode servir como meio para a identificação dos pré-conceitos falsos, de tal modo que é a verdadeira tarefa da hermenêutica saber separar o joio do trigo,

isto é, os preconceitos verdadeiros, que facilitam a compreensão, daqueles falsos, que a prejudicam (VMI: 303-304).

Após essas considerações sobre a compreensão e a consciência histórica, Gadamer indica dois possíveis problemas que se opõem à compreensão, dada a atuação da consciência histórica frente ao objeto a ser compreendido. O primeiro consiste em: “como é possível conscientizar-nos das diferenças existentes entre o uso costumeiro da linguagem e uso do texto?” (VMI: 272).

Para tal questionamento, Gadamer responde que, em geral, o que nos faz parar e perceber uma possível diferença do uso da linguagem “é só a experiência do choque que um texto nos causa – seja porque não faz nenhum sentido, seja porque seu sentido não concorda com nossas expectativas” (VMI: 272). Em outras palavras, é só por meio da não concreção do princípio da concepção prévia da perfeição de significado entre a parte e o todo que é possível a identificação de algum tipo de equívoco na compreensão.

O segundo consiste na pergunta: se determinados preconceitos e expectativas prévias de sentido suscitam equívocos, como seria possível identificá-los frente a um texto em que, porventura, não existam o choque semântico ou algumas objeções? Como se pode proteger um texto previamente frente a equívocos, originados, em última análise, da consciência histórica? (VMI: 273).

Para tal questionamento, Gadamer responde que não se pode pressupor que o significado de um texto é necessariamente o significado que compreendemos em conformidade com a nossa própria expectativa de significado e com a nossa própria consciência histórica (VMI: 272). Isto é uma dificuldade, “na medida em que as opiniões prévias que determinam minha compreensão podem continuar completamente despercebidas” (VMI: 272).

A partir desses dois possíveis problemas na mediação da consciência histórica para a compreensão, Gadamer conclui que é preciso, por parte do intérprete, a disposição para a abertura para opinião do outro, seja um

texto, seja um interlocutor. Isso acarreta sempre colocar a opinião da alteridade em relação com o conjunto das opiniões próprias (VMI: 273).

O intérprete não pode confiar pura e simplesmente em seus preconceitos, em suas expectativas significativas para com o texto, de maneira a ignorar quais os outros sentidos que o texto poderia ter. Aquele que deseja compreender deve estar disposto a permitir que o outro lhe diga alguma coisa. Assim, “uma consciência formada hermeneuticamente deve, desde o princípio, mostrar-se receptiva à alteridade do texto” (VMI: 273).

Estar aberto à alteridade não significa pretender ser neutro ou anular a si próprio. O que está em jogo é a simples possibilidade de o sujeito reconhecer outras possibilidades de compreensão, de maneira a estar aberto à alteridade, que pode promover o conflito entre duas compreensões advindas de consciências históricas distintas (VMI: 273). Desta forma, “é só o reconhecimento do caráter essencialmente preconceituoso de toda interpretação que pode levar o problema hermenêutico a sua real agudez” (VMI: 274).

Esse modo de se relacionar com a alteridade, de maneira a considerá-la como a alteridade que é, e permitir que ela nos diga a sua pretensão de verdade é a conduta própria daqueles que, ao reconhecerem que a consciência é efetuada historicamente, permitem a possibilidade de revisão do conteúdo de seu horizonte. É somente pela possibilidade de conflito entre as compreensões de duas consciências históricas conflitantes, que é possível termos a chance de ampliarmos nosso conhecimento sobre o mundo e sobre nós mesmos, na medida em que “[...] todo compreender acaba sendo um compreender-se [...]” (VMI: 265).

A consciência histórica de cada indivíduo constitui o *horizonte* de seu presente particular, ou seja, a condição de possibilidade para haver a compreensão do mundo (VMI: 306). O termo “horizonte” aqui é entendido como a situação hermenêutica atual de determinado intérprete (SCHMIDT, 2016, p.153), ou seja, a consciência histórica em determinado tempo de determinado sujeito, que, ao mesmo tempo que é condição de possibilidade, é o que limita as suas possibilidades de projeto de compreensão sobre determinado objeto.

A receptividade pertinente à postura hermenêutica diz respeito à possibilidade de permitir que o horizonte do outro modifique, isto é, amplie o horizonte do intérprete. Note-se que por “outro” entende-se não só uma alteridade contemporânea ao intérprete – como um interlocutor numa conversa -, mas também a alteridade que se situa no passado, e cujo sentido é atualizado no tempo do intérprete.

Essa constante mediação do passado e do presente está na raiz da ideia gadameriana de uma ‘fusão de horizontes’. Entender o passado não é sair do horizonte do presente, e de seus prejuízos, para se transpor para o horizonte do passado. É, na realidade, traduzir o passado na linguagem do presente, onde se fundem os horizontes do passado e do presente [...]. Desse modo, a fusão é tão bem sucedida que não se consegue mais distinguir o que provém do passado nem o que resulta do presente, de onde a ideia de fusão (GRONDIN, 2012, p.73).

A fusão de horizontes carrega em si mesma não só a temporalidade, ante a presença do passado e do presente, como também a simultaneidade, na medida em que ambos os tempos se relacionam, de maneira a ser possível a permanência da tradição, pela atualização, na compreensão, no tempo presente. Note-se que isso se aplica não apenas ao exemplo de um texto escrito no passado sendo compreendido por um leitor no tempo presente.

Esse é só o exemplo mais óbvio. Ainda que se trate de uma situação dialogal, com dois interlocutores no tempo presente, o que está em jogo é não só a atualização do passado de cada interlocutor, no momento presente, como também o acordo entre ambas as consciências passadas atualizadas.

Resta claro o caráter de plasticidade que o horizonte tem, já que pode se modificar a todo tempo, por meio da transformação do conjunto de preconceitos, de crenças e de valores que formam a consciência histórica, advinda de novas experiências e da abertura à alteridade. Ante o exposto, a crítica de Gadamer com relação a proposta hermenêutica de Schleiermacher e seus seguidores é bastante clara: a pretensão de, ao se tentar compreender um texto, nos transpormos para o horizonte histórico do autor original é uma ficção romântica.

Tal pretensão além de ser impossível, é também indesejável porque mesmo que intérprete pudesse ignorar completamente a sua própria posição e acessar totalmente a consciência histórica do autor no momento da produção do texto, então o intérprete não compreenderia como o intérprete que, de fato, é: teria adotado, integralmente, a posição do autor, como se ele o fosse (SCHMIDT, 2016, p.153-154). Estaria a descartar a sua própria consciência histórica e a possibilidade de atualização de sua tradição, além do conhecimento daí decorrente.

Ademais, depreende-se que, segundo Gadamer, um dos efeitos da compreensão é acessar a verdade do texto para nós mesmos, isto é, é fazer emergir a nossa consciência histórica. Hipoteticamente, ao adotarmos o horizonte do passado ou o do autor, renunciamos ao nosso próprio horizonte histórico e à nossa própria compreensão acerca do objeto. Assim, se pudéssemos suspender todos os nossos preconceitos e adotar os preconceitos do autor, integralmente, então, poderíamos apenas compreender o modo que o próprio autor compreendia, de maneira a invisibilizar a nossa compreensão própria, feita a partir de nossos próprios preconceitos sobre o texto (SCHMIDT, 2016, p.154).

Frise-se que não é possível suspender a nossa consciência histórica. Além da maioria de nossos preconceitos se mostrarem apenas quando provocados, o fato de termos consciências sobre alguns outros não nos confere poder de dispormos deles livremente. Ademais, a consciência histórica é condição necessária e positiva para qualquer compreensão; é somente por meio da consciência histórica que é possível compreender um objeto, ao projetarmos seus possíveis significados, dentro do espectro de nosso horizonte de compreensão.

E, a cada nova experiência significativa, nosso horizonte de significado muda (SCHMIDT, 2016, p.154-155). Depreende-se, assim, que não apenas a consciência histórica é aberta, mas também o horizonte de compreensão que ela engendra também o é, visto que está sempre em constante ampliação. Assim, “[...] a mobilidade histórica da existência humana

se constitui precisamente no fato de não possuir vinculação absoluta a uma determinada posição [...]” (VMI: 309).

A compreensão, portanto, ocorre quando, ao projetarmos o horizonte do texto, o fazemos projetando dentro do nosso próprio horizonte (VMI: 310). Logo, se pode dizer que “a compreensão sempre é a fusão destes horizontes presumivelmente dados por si mesmos” (VMI: 311). A afloração dos preconceitos do intérprete se dará quando no encontro dos preconceitos presentes no texto; a partir desse confronto, a descoberta pelo intérprete de preconceitos legítimos ocorrerá, dentro deste horizonte de significado expandido (VMI: 311).

Ante todo o exposto foi possível ver como a consciência histórica se relaciona com a compreensão, bem como como a temporalidade e a simultaneidade se mostram presentes na fusão de horizontes, que nada mais é do que o acordo e a participação na compreensão comum a duas consciências históricas distintas. Além disso, relembra-se, aqui, a relação entre compreensão e linguagem, conforme o tratado no capítulo 1, de maneira que ao reconhecer a historicidade de uma, reconhece-se também, a historicidade da outra. O próximo capítulo trata de expor a temporalidade e a simultaneidade, a partir dos conceitos de experiência verdadeira e de fusão de horizontes, no primeiro subtópico; a partir do conceito de diálogo, no subtópico 3.2 e a partir do conceito de jogo, da experiência da obra de arte, no subtópico 3.3.

3. A TEMPORALIDADE E A SIMULTANEIDADE NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER

Apesar de ter sido aluno de Heidegger e de ter sido por ele influenciado, notadamente, Gadamer não retomou direta e totalmente a “hermenêutica da faticidade” (GRONDIN, 2012, p.62). O autor, levando em consideração todo o debate acerca da hermenêutica desde Schleiermacher a Heidegger, além do debate da escola histórica alemã, se propôs a repensar a hermenêutica, a partir do pensamento filosófico heideggeriano, a fim de estabelecer novas bases para o problema da verdade nas ciências do espírito.

Gadamer encontrou na hermenêutica da faticidade de Heidegger elementos que substanciavam uma posição forte o suficiente para o confronto com o ideal objetivista e científico característico, especialmente, da pretensão do projeto hermenêutico de Dilthey e da fenomenologia de Husserl. Gadamer acolheu as ideias fundamentais heideggerianas, consubstanciadas no conceito de ser-aí (*Dasein*) e na descrição da estrutura prévia da compreensão, as quais foram essenciais para fundamentar o argumento sobre o absurdo de se pretender alcançar um conhecimento livre de todos os condicionantes históricos e dos pré-conceitos (GRONDIN, 2012, p.62).

Para Gadamer, restou claro que a estrutura prévia da compreensão, constituída pela consciência efetuada historicamente está totalmente imbricada na possibilidade de existência da compreensão e, portanto, em todas as áreas do conhecimento humano. Não há qualquer produto do entendimento livre daquilo que o permite, justamente, compreender, ou seja, livre da consciência histórica³⁹ (GRONDIN, 2012, p.62).

Em *Verdade e Método I*, o propósito inicial de Gadamer é o de justificar a verdade da experiência oriunda das ciências do espírito, de maneira a reconhecer a participação positiva e necessária da consciência histórica (GRONDIN, 2012, p.63) que fora vislumbrada, porém também encoberta, por

³⁹Adianto que na segunda parte de *Verdade e Método I*, Gadamer distinguirá o conceito de “consciência histórica” de “consciência histórica efetual” ou “consciência efetuada historicamente” com a finalidade de se diferenciar da maneira pela qual os historicistas, incluindo Dilthey, tratam e se relacionam com a “consciência histórica”. Até o momento em que essa distinção apareça, usarei “consciência histórica” e “consciência histórica efetual” como sinônimos completos. Para a distinção entre ambos *vide* VMI: 366 e 367.

Dilthey. O objetivo metodológico cientificista de seu programa, o fez sucumbir frente ao ideal de verdade oriunda das ciências da natureza, avessa a qualquer tipo de consideração e de abordagem que não a pretensamente neutra e objetiva da realidade (GRONDIN, 2012, p.63)⁴⁰.

Ainda que o termo “hermenêutica” já tenha sido utilizado por Heidegger, em sua *Hermenêutica da faticidade*, fora apenas a partir de *Verdade e Método I* que a hermenêutica foi lançada ao centro dos debates filosóficos. Ademais, o referido livro é dividido em três partes, que tratam da verdade oriunda da experiência da obra de arte, por meio do conceito de jogo; da verdade oriunda da experiência hermenêutica, por meio do reconhecimento da historicidade das ciências do espírito e, por fim, de uma ontologia e universalidade da linguagem.

Tendo sido apresentada uma breve introdução ao pensamento de Gadamer, este capítulo tem como objetivo a exposição da *temporalidade e da simultaneidade* presentes em sua hermenêutica filosófica. Se se tivesse que escolher três palavras-chave, representantes das três principais seções de *Verdade e Método I*, tais palavras poderiam ser, respectivamente: *jogo; historicidade e linguagem*.

Por esse motivo, o capítulo primeiro apresentou a *linguagem*; o capítulo segundo, a *historicidade* e, por fim, este capítulo terceiro apresentará o conceito de *jogo* e os assuntos a ele conexos. Ao final deste capítulo, então, terão sido percorridas as principais ideias das três seções de *Verdade e Método I*, a partir dos aspectos da temporalidade e da simultaneidade.

Contudo, este capítulo ainda apresenta dois outros subtópicos que merecem destaque. O primeiro trata da temporalidade e da simultaneidade do diálogo, que tem a mesma estrutura do jogo, conforme o reconhecido pelo próprio Gadamer em (VMII: 152) e que se relaciona com a linguagem, especialmente. Nesse sentido, haverá a exposição da dinâmica do diálogo, fenômeno capaz de congrega em si aspectos das três seções da hermenêutica gadameriana.

Ademais, haverá ainda a exposição acerca da temporalidade e da

⁴⁰ Note-se que, diferentemente de Gadamer, Heidegger não tratou da hermenêutica a partir da perspectiva metodológica, mas sim a partir do ponto de vista ontológico-existencial; o ser-aí (*Dasein*) existe compreensivamente no mundo.

simultaneidade contidas no conceito gadameriano de experiência verdadeira, assim como no conceito de “consciência histórica efetuada” (*Wirkungsgeschichte*) ou “consciência efetuada historicamente” ou, ainda, “histórias das repercussões” (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p.93), conceitos essenciais para a compreensão da experiência da verdade oriunda da dinâmica do jogo e do diálogo.

É necessário, ainda, esclarecer que na última seção deste capítulo, no tópico 3.3, que trata sobre o jogo e a experiência da obra de arte, a terceira parte da terceira seção, que trata sobre a linguagem, de *Verdade e Método I* será retomada, de maneira a inserir o tema do belo junto à experiência da obra de arte – que se relaciona com a linguagem a partir da semelhança das dinâmicas do jogo e do diálogo. Assim, ao final deste capítulo todas as três seções de *Verdade e Método I* terão sido percorridas.

3.1 A TEMPORALIDADE E A SIMULTANEIDADE DO CONCEITO DE EXPERIÊNCIA VERDADEIRA E DA CONSCIÊNCIA EFETUADA HISTORICAMENTE

Tendo sido vistas as temáticas dos preconceitos, da consciência história e a estrutura da compreensão, anteriormente, este subtópico destina-se a esclarecer e a mostrar a temporalidade e a simultaneidade no conceito de experiência verdadeira e no de fusão de horizontes. A elucidação de tais conceitos é fundamental para a compreensão dos subtópicos seguintes, que tratam da experiência de verdade da obra de arte, por meio do jogo e da experiência de verdade oriunda das ciências humanas, por meio do conceito de diálogo.

Sendo assim, para analisar como a temporalidade se articula com a experiência hermenêutica, como descrita por Gadamer, é preciso se ater, primeiramente, ao conceito de *vivência*, de maneira a mostrar a sua relação com o conceito de *experiência*.

A palavra “vivência” é derivada do verbo “vivenciar”, que significa, inicialmente, “ainda estar vivo, quando algo acontece” (VMI: 66). A vivência, enquanto nominalização do verbo “vivenciar” remete à temporalidade do agora

e à fugacidade, do tempo presente. Aquele que vivenciou alguma coisa é aquele que estava vivo enquanto o evento experienciado ocorreu.

Por mais que se possa compartilhar relatos de experiências, ou tecer narrativas a partir de experiências de outrem, só é sabido⁴¹ o que de fato é vivenciado. Nesse sentido, as informações e os relatos dos quais se pode dispor - mas que não há uma vivência correspondente - são conhecimentos aparentes ou, no mínimo, incompletos. Para Gadamer, o que faltaria é a “[...] a credencial da vivência própria, [...]. O vivenciado é sempre o que nós mesmos vivenciamos” (VMI: 66).

Entretanto, a palavra “vivência” também pode ser compreendida de uma segunda forma. “Vivência” pode designar o conteúdo permanente daquilo que é vivenciado (VMI: 66), ou seja, o conjunto das experiências do que é vivido na vida por e de alguém. Para Gadamer, “esse conteúdo é como um rendimento ou um resultado que ganha duração, peso e importância a partir da transitoriedade do vivenciar” (VMI: 67). Tal conjunto do que é vivenciado está sempre aberto, de forma a receber o conteúdo das novas experiências. O “peso” e a “importância” a que Gadamer se refere consiste no fato de que tal conjunto se torna a cada dia mais denso e maior⁴².

As duas acepções acima mencionadas formam a base de significação da palavra “vivência”. A primeira remete à imediatez e à possibilidade de estar vivo em determinada situação. Essa primeira acepção é anterior a qualquer elaboração ou transmissão do que foi vivenciado.

Por sua vez, a segunda acepção remete ao conjunto aberto do conteúdo permanente do que foi vivido (VMI: 66). A partir dessas duas acepções da palavra vivência, que se relacionam entre si, se pode explicar não só o que Gadamer entende por “experiência verdadeira”, mas também o que ele cunhou como sendo “a consciência história efetuada” ou “história das repercussões dos efeitos”.

Gadamer criticou Dilthey e Husserl nos seus usos da palavra “vivência”, respectivamente, na filosofia da vida e na fenomenologia. Ambos os

⁴¹ O “saber” aqui se refere ao saber oriundo da experiência, e não de um teórico, conceitual. Assim como o sentido do verbo grego *eidénai*, que significa o saber por ter visto.

⁴² A partir da perspectiva aristotélica, se pode compreender tal conjunto de vivências como *phrónesis*, traduzida como a prudência e referente à sabedoria prática.

autores se ativeram meramente ao aspecto epistemológico e teleológico da palavra sem, contudo, conceituá-la ou descrevê-la satisfatoriamente. Para Gadamer a palavra “vivência”, nas duas acepções em que foram vista, é manifestação da vida, a última instância a que se pode retroceder, na análise filosófica (VMI: 72).

De acordo com Gadamer, o conceito de vivência não é somente algo que está em trânsito na correnteza do fluxo da vida da consciência – primeira acepção. Para ele, o essencial é que tais vivências apresentam uma unidade (VMI: 72), conforme o complementado a partir da segunda acepção.

Nesse sentido, é possível se falar em “vivência”, no singular e no plural, sendo esta última a acepção que se refere ao conjunto de vivências individuais. Uma vivência constitui-se na recordação e se refere ao conteúdo semântico, isto é, ao significado de uma experiência. Ainda que a vivência propriamente dita de um evento para quem o vivenciou seja efêmera, o conteúdo semântico, isto é, significativo da experiência vivenciada permanece (VMI: 72).

Ademais, para Gadamer, a palavra “vivência”, pode nos remeter, ainda, a uma contraposição entre vida e conceito. Ao mesmo tempo que o que é vivido, no momento presente, tem imediatez, isto é, supera a todas as opiniões sobre seu significado, o vivenciado, já situado no passado, tem sempre seu significado relacionado à uma unidade conceitual, que se refere à conformação da recordação ao conjunto de vivências que alguém tem de si mesmo. Cada vivência, no singular, após vivenciada, tem seu significado obtido por meio da relação com o significado e com a unidade do conjunto das vivências. Assim, “o que ajuda a construir seu significado é o fato de ele fazer parte da unidade desse si mesmo e conter uma referência inconfundível e insubstituível com o todo dessa vida una” (VMI: 72).

Do ponto de vista filosófico, a duplicidade que o conceito de vivência apresenta significa que esse conceito abarca tanto as experiências da vida vivida, assim como a unidade semântica oriunda do mesmo sujeito que vivencia todas as experiências, que formam sua vivência e sua identidade. Ora, como a palavra “vivência” pode se relacionar com o que o autor chama de *experiência*?

Antes de esclarecer o conceito de experiência, Gadamer faz

alguma críticas à apropriação de tal conceito pelo método das ciências naturais. Para Gadamer, é curioso notar que o conceito de experiência parece ser um dos menos elucidados na história da Filosofia. O que não é de se espantar, dado que esse conceito foi sequestrado pela metodologia das ciências da natureza e submetido a uma esquematização epistemológica que mutilou, em grande parte, seu conteúdo originário (VMI: 352).

O sequestro do conceito de experiência foi fundamental para alcançar um dos objetivos da ciência, que é o de tornar a experiência totalmente objetiva e, assim, reproduzível, por meio da anulação de sua historicidade. Para tanto, as ciências naturais se valem de seu aparato metodológico, o que garantiria a objetividade da experiência, por meio da possibilidade de as experiências feitas poderem ser repetidas por qualquer pessoa, desde que observadas as condições necessárias ao experimento (VMI: 352).

O mesmo raciocínio tentou ser aplicado às ciências do espírito: assim como ocorre nas ciências da natureza, os experimentos das ciências do espírito deveriam ser passíveis de verificação e de controle. Nesse sentido, relembra-se o projeto epistemológico diltheyano, que atribuiu à hermenêutica a tarefa de servir como método das ciências humanas, por meio da pretensão de se suspender a historicidade e por meio do estabelecimento das diferenças metodológicas entre as ciências naturais e as humanas.

Em outras palavras, não há espaço para a historicidade da experiência, na ciência moderna (VMI: 352), nem mesmo em suas pretensões ante as ciências humanas. Para Gadamer, a ciência moderna não fez mais do que continuar, com seus próprios métodos e terminologias, o que, de um modo ou de outro, é sempre o objetivo de qualquer experiência:

[...] uma experiência só é válida na medida em que se confirma; nesse sentido, sua dignidade repousa no princípio que reza que ela pode ser reproduzida. Mas isto significa que, por sua própria essência, a experiência suspende em si mesma sua própria história e a extingue (VMI: 353).

Assim, a análise do conceito gadameriano de experiência não toma como base a experiência da forma que é compreendida pelos modelos das ciências naturais. Ao contrário, Gadamer estabelece a sua acepção de experiência a partir da crítica aos aspectos teleológico e pragmático que vêm

dominando até agora a problemática em torno deste conceito.

Note-se que Gadamer não reconhece que as ciências naturais incidiram em erro em caracterizar a experiência como experiência científica. O que faz questão de apontar é que toda e qualquer experiência é válida enquanto for não contraditada por uma nova experiência, e não apenas as experiências científicas. E é isso o que caracteriza a essência geral do conceito de experiência.

Não há a restrição dessa característica às experiências ditas empíricas ou científicas (VMI: 356). O sequestro desse caráter é pretender o monopólio de um momento da estrutura da experiência, que, em verdade, é comum tanto para a experiência científica, no sentido moderno, quanto para experiência da vida cotidiana, isto é, das vivências individuais. Nesse sentido, para Gadamer, a vivência de um evento (primeira aceção) se confunde com o conceito de experiência, que significa aquilo que é vivenciado em determinado momento, por determinado sujeito.

É necessário pontuar que o conceito de experiência não pode ser confundido com o conceito de ciência. A experiência é uma condição necessária, porém não suficiente, para a ciência moderna. É preciso que a universalidade da experiência esteja assegurada, isto é, que as observações individuais mostrem regularmente os mesmos resultados, objetivamente. É só pressupondo a universalidade da experiência, isenta de toda historicidade, que é possível se falar em ciência (VMI: 356).

A universalidade da experiência não é a universalidade do conceito nem a da ciência. Ela é desprovida de princípios, pois é justamente um princípio (VMI: 358):

A experiência só se atualiza nas observações individuais. Não se pode conhecê-la numa universalidade prévia. É nesse sentido que a experiência permanece fundamentalmente aberta para toda e qualquer nova experiência – não só no sentido geral da correção dos erros, mas porque a experiência está essencialmente dependente de constante confirmação, e na ausência dessa confirmação ela se converte necessariamente noutra experiência diferente (VMI: 357).

Em outras palavras, a universalidade da experiência consiste em suas sucessivas confirmações e em sua necessidade e sua possibilidade de estar sempre sendo testada. A certeza de um experiência é sempre provisória.

A sua universalidade consiste na sua possibilidade de confirmação a cada vez.

Assim, a experiência em seu processo de constante formação e refutação e atualização têm caráter negativo, embora produtivo (VMI: 359). A estrutura da experiência tem a mesma estrutura da compreensão, no sentido de que, assim como os projetos de significado, está sujeita à confirmação ou retificação.

Na linguagem isso se reflete pela ambiguidade do termo experiência. De um lado, há as experiências que correspondem às nossas expectativas e que as confirmam. De outro, há aquelas que nos frustram, ao nos mostrarem outra realidade. Para Gadamer, esta última é o que ele chama de *verdadeira* experiência.

Experiências verdadeiras são aquelas que nos mostram outra realidade, ao frustrarem as expectativas que eram esperadas. Elas são sempre negativas, pois refletem a nossa falta de conhecimento acerca do objeto da experiência, a partir do momento em que permite que o objeto se mostre como realmente é.

A negatividade da experiência acarreta, simultaneamente, o seu caráter produtivo.

Não é simplesmente um engano que é visto e corrigido, mas representa a *aquisição de um saber mais amplo. [...] A negação em virtude da qual a experiência chega a esse resultado, é uma negação determinada* (VMI: 359).

O seu caráter produtivo se refere não só à descoberta de um novo conhecimento, como também ao fato de que se sabe, também, o que não mais é. Assim, a experiência verdadeira não só mostra o que é, como também mostra o que não é - isto é, o esperado que fosse, inicialmente.

Ademais, se esclarece que não é possível experienciar duas vezes a mesma experiência. É claro que Gadamer não despreza o fato de a objetividade da ciência se basear no fato de um resultado ter de se confirmar continuamente e na possibilidade da repetibilidade de uma “experiência”. O que é repetível em verdade é o “experimento”.

O ponto em questão é que a repetição de uma “experiência” confirmada não significa dizer que nós experienciamos a mesma⁴³ experiência

⁴³ O “mesmo” aqui se refere à espécie de experiência e não à experiência individual.

repetidamente. Para Gadamer, as “experiências repetidas” não são experiências verdadeiras, porque não nos revelam nada, motivo pelo qual ele as chama de “experimentos”. Da série de “experiências científicas” repetidas apenas a primeira é uma experiência verdadeira porque foi apenas ela que se mostrou como sendo uma descoberta. As demais são apenas repetições.

Ao experienciarmos pela primeira vez uma experiência *verdadeira*, isso significa que ampliamos nosso horizonte de conhecimento. “*A partir desse momento, o que era antes inesperado, passa a ser previsto*” (VMI: 359). A capacidade de previsão dada pela experiência originária nada mais é do que um tipo de relacionamento para com o futuro. A sabedoria prática aristotélica se funda nessa relação temporal, na medida em que a decisão adequada com relação à ação a ser tomada, no momento presente, depende da capacidade de previsão de quem a toma.

A repetição procedimental da experiência nas ciências naturais não acarretam uma experiência verdadeira, nem de um conhecimento novo. Em outras palavras, o conhecimento de uma experiência não pode voltar no tempo e se converter, para nós, numa experiência nova (VMI: 359), como se fosse a primeira vez. Dessa vez, a experiência verdadeira acarreta um relacionamento para com o passado, na medida em que não nos é possível desfazermos do conhecimento dela oriundo. Depois de termos nosso horizonte ampliado pela experiência, não podemos restringí-lo, mesmo se o conhecimento da referida experiência vier a ser revisado; mesmo nessa hipótese, nossos horizontes sempre estão em ampliação.

Em suma, a experiência *verdadeira*, negativa, pressupõe necessariamente a frustração de nossas expectativas, pois coloca em xeque o saber advindo de nossa historicidade (VMI: 362). Decorre daí que a experiência é, portanto, uma experiência de limitação humana porque é por meio do que é verdadeiramente experimentado que temos a consciência de nossa limitação, que se traduz na submissão à temporalidade, isto é, tempo passado, presente, futuro (VMI: 363).

O conhecimento que se torna ultrapassado ante a uma experiência verdadeira reflete a passagem do tempo, isto é, a passagem do que até então permanecia para o que já não mais subsiste. E isso se refere, em última análise, à própria passagem da vida e à sedimentação das vivências

– a historicidade.

A verdadeira experiência é aquela na qual o homem se torna consciente de sua finitude. Nela, a capacidade de fazer e a autoconsciência de uma razão planificadora encontram seu limite. A verdadeira experiência é assim a experiência da própria historicidade (VMI: 363).

No que diz respeito à experiência hermenêutica propriamente dita, enquanto experiência, tem a mesma estrutura acima descrita. Contudo, tem como especificidade a sua relação com a tradição que pode ser compreendida como um conjunto de conhecimentos a ser aprendido, dominado e transmitido.

O contato com a tradição pode ser dado por vários meios, mas todos eles tem em comum o fato de que são dados pela linguagem, na figura de uma *alteridade* (“tu”). O acréscimo da relação com um “tu”, referente à tradição como um interlocutor, na estrutura da experiência, acarreta a aquisição do caráter de *personalidade* da experiência, que se torna, assim, um fenômeno ético e hermenêutico (VMI: 364).

A relação com uma alteridade pode ser feita de três formas. A primeira relação a trata como um objeto de conhecimento, assim como qualquer outro, de cujo conhecimento serve como determinado meio para determinado fim. Para Gadamer, esta posição é típica da postura científica (VMI: 364). Quando esta relação é aplicada às ciências humanas há a geração de posições filosóficas ingênuas, nas quais se acredita no método e na objetividade científicas do conhecimento histórico (VMI: 365) ou na possibilidade de suspensão ou repressão da historicidade. Na história da hermenêutica, esta posição se reflete na primeira acepção de hermenêutica, a acepção clássica⁴⁴.

⁴⁴ Para Grondin, (2012, p.11-15), a Hermenêutica pode ser compreendida a partir de três grandes acepções, que apesar de se sucederem no decorrer da história, se mantém como concepções absolutamente atuais e defensáveis. A primeira acepção, a clássica, tem a Hermenêutica como arte auxiliar de interpretar os textos. Ela se desenvolveu junto a disciplinas específicas, ligadas à tarefa de interpretar e produzir textos tais como: a Teologia (hermenêutica sacra); o Direito (hermenêutica jurídica) e a Filosofia (hermenêutica profana). Assim, essa *primeira acepção* tem a função auxiliar, na prática de da interpretação especialmente em trechos ambíguos ou chocantes ou indesejados de determinadas matérias e o objetivo normativo ao propor regras, preceitos ou cânones, que permitissem interpretar os textos. A *segunda acepção* compreende a Hermenêutica como método científico das ciências humanas. O principal nome de tal corrente é Wilhem Dilthey, com quem Gadamer dialoga em diversas passagens de *Verdade e Método*, especialmente no que tange à impossibilidade de suspensão da historicidade do intérprete, além do fato de que a historicidade é condição necessária e produtiva à compreensão. Para Dilthey, a hermenêutica seria o fundamento da

A segunda maneira de se relacionar com a alteridade consiste em se reconhecer a sua personalidade, embora a compreensão desta continue a ter como ponto de partida a referência de si mesmo. Assim, se tem a expectativa de conhecer a alteridade melhor que ela mesma se compreende e se mostra (VMI: 365). Na história da acepção⁴⁵ do termo hermenêutica, essa segunda relação com a alteridade culminou no reconhecimento de uma “consciência histórica”.

Tal relação com a alteridade é a que pode ser identificada na proposta hermenêutica de Schleiermacher e de Dilthey, que apesar de reconhecerem a existência e a importância da consciência histórica, assim como a existência da alteridade do outro, para compreendê-lo, buscam superar o seu próprio condicionamento histórico. Como resultado, “acaba prisioneiro da aparência dialética, pois o que realmente procura é tornar-se de certo modo senhor do passado” (VMI: 366).

Como foi visto, os fatos de estarmos dentro de uma tradição e de sermos seres históricos não são empecilhos ao conhecimento, são, antes, condições necessárias e produtivas para podermos compreender e conhecer o mundo (VMI: 366). Esse pressuposto é o que fundamenta *a terceira relação com a alteridade, isto é, uma relação verdadeiramente hermenêutica.*

A terceira relação com a alteridade é aquela que permite que a alteridade tenha voz e que o intérprete esteja aberto para compreendê-la, a partir do ponto de vista dela. Não se pretende, assim como ocorreu com a segunda relação com a alteridade, se assenhorar da voz alheia. Esta terceira relação tem um caráter ético embutido porque permite à alteridade influenciar a constituição da compreensão e a ampliação de horizontes.

Como vimos, na relação inter-humana o que importa é experimentar o tu realmente como um tu, isto é, não passar ao largo de suas pretensões e permitir que ele nos diga algo. Para isso, é necessário abertura (VMI: 367).

cientificidade das ciências humanas. Por fim, a *terceira acepção* de hermenêutica a toma enquanto filosofia universal da interpretação. Desenvolveu-se a partir do pensamento heideggeriano, especialmente, a partir da obra *Hermenêutica da Faticidade* (Ontologia) (1923). Assim, o entendimento e a interpretação não seriam apenas métodos das ciências humanas, mas o modo da existência humana no mundo. Na Filosofia contemporânea, a partir Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur – partem do pressuposto de Heidegger para fazer seus caminhos de pensamento, em diálogo com as ciências humanas, de forma a retomar a dimensão linguística e histórica do entendimento humano.

⁴⁵ Vide nota anterior (nº47).

Tal relação com a historicidade e com a alteridade culminou na constituição do conceito de “consciência hermenêutica”, que se diferencia da “consciência histórica”, em função da forma de relação com a alteridade. A “consciência hermenêutica” é a que se relaciona com a terceira acepção⁴⁶ de hermenêutica, que a toma como pressuposto universal do pensamento e da compreensão.

A abertura ao outro é a melhor maneira de termos a oportunidade de passarmos por experiências verdadeiras, que apesar de frustrarem, inicialmente, nossas expectativas, ampliam nossos horizontes de conhecimento. Em outras palavras, se pode concluir que a finitude da condição humana é o aspecto fundamental no qual se baseia o conceito gadameriano de experiência *verdadeira*.

É pelo fato de que o conhecimento histórico se funda em nosso ser histórico que ele é limitado. O saber histórico é sempre uma realização do ser temporal-histórico que nos constitui em nossa finitude. E, a cada momento em que nossas expectativas de pretensão de verdade se mostram falsas e são frustradas, somos remetidos ao condicionamento de nossa posição histórica e de nossa falibilidade. Assim, a cada experiência verdadeira, que nos frustra, em prol da ampliação de nosso horizonte de conhecimento, temos também, a cada vez, a nossa finitude exposta.

Em contraposição com a consciência histórica, que é pertinente à segunda forma de se relacionar com a alteridade, a consciência histórica efetual é a que permite a abertura à pretensão de verdade da alteridade da tradição (VMI: 367), que poderá revogar ou confirmar as próprias expectativas de conhecimento.

É justamente a historicidade da consciência histórica efetual que permite ao intérprete fazer a *fusão de horizontes* entre o que lhe é familiar e o que lhe é estranho. *É o caminho entre o passado e o presente;* entre o intérprete e o objeto de compreensão, “o verdadeiro lugar da hermenêutica” (VMI: 300).

A consciência histórica efetuada historicamente, de acordo com Gadamer, se refere ao fato de que “a posição do intérprete, ou daquele que

⁴⁶ Vide nota 47.

procura entender, não é fixa [...]; pelo contrário, o interprete é sempre, como parte da tradição, o efeito da interpretação prévia” (LAWN, 2011, p.95).

Se a primeira acepção da palavra vivência se relaciona com o conceito de experiência verdadeira, a segunda acepção de vivência – enquanto um conjunto, uma unidade das experiências vividas se relaciona com o conceito de *consciência histórica efetuada*. O conjunto de vivências fomenta uma posição, que não pode ser neutra, a partir da qual a compreensão ocorre. É por esse motivo que Lawn (2011, p.95) diz que “o local de interpretação é, por si só, o efeito do passado sobre o presente” (LAWN, 2011, p.95).

Em outras palavras, o conjunto de vivências passadas e a narrativa dela proveniente se relacionam com as novas experiências. Não só o conjunto das vivências corroboram para o surgimento da significação de uma experiência verdadeira, como também a experiência verdadeira modifica o conjunto de vivências passadas.

Nesse sentido, o princípio hermenêutico de acordo entre o significado das partes e do todo é condição de possibilidade não só da compreensão de um texto, por exemplo, mas de toda e qualquer compreensão. No caso da consciência efetuada historicamente, o todo é a própria vida, enquanto ela durar, e as partes são as experiências verdadeiras. Entre as partes e o todo deve haver uma unidade significativa, motivo pelo qual a experiência verdadeira é abarcada pelo conjunto de vivências, mesmo que a forma de compreensão do conjunto sofra alterações.

Isso significa dizer que “[...] Gadamer procura dissipar a ideia ortodoxa de que a consciência é reflexão totalmente em controle de si mesma: ele concebe a consciência como sendo ativa e reativa” (LAWN, 2011, p.95). É por reconhecer a interação recíproca entre as partes e o todo, inclusive na estrutura da experiência e da compreensão, que Gadamer poderá propor a ideia de uma consciência não só ativa e reativa, mas especialmente, aberta à alteridade e às experiências verdadeiras – a consciência efetuada historicamente (*Wirkungsgeschichte*).

A ideia de um efeito, ou de repercussão atuante é importante ainda, a partir de uma outra outra respectiva: “Não somente é o leitor um efeito do texto, à medida que os horizontes do leitor e do texto se fundem, mas o leitor é também revelado como parte de um efeito histórico [...]” (LAWN, 2011,

p.95). Tal fato apenas ressalta a historicidade do intérprete, isto é, a unidade resultante do conjunto de vivências, que corresponde ao conceito de historicidade, na medida em que tal conjunto for situado também historicamente, isto é, dentro de uma tradição.

Reitera-se que, de acordo com Gadamer, a compreensão não é o ato racional e voluntarioso de se fazer reconstruir a situação e o significado original do texto, mas sim de se deixar descobrir o que o texto tem a dizer para nós, tendo em vista a nossa própria condição histórica (SCHMIDT, 2016, p.151-152) efetuada historicamente. Em outras palavras, Gadamer rechaça qualquer tipo de possibilidade de cogenialidade, associada a Schleiermacher ou qualquer tipo de possibilidade de suspensão ou superação da historicidade, como almejava Dilthey.

A interação entre passado e presente, isto é, entre a historicidade e as experiências verdadeiras se mostram em diálogo constante. Assim, conforme Gadamer, não é possível existirem significados apartados de uma historicidade. A produção de um significado “[...] é sempre produzido pela união do imediato e o ponto de tradição que procuramos entender” (LAWN, 2011, p. 96).

A temporalidade, assim, permeia e fundamenta não só os conceitos de experiência, de vivência e de consciência efetuada historicamente, mas também diz respeito à própria produtividade da compreensão e do conhecimento. A distância temporal atua a partir do confronto entre a historicidade do objeto a ser compreendido e a do intérprete.

Quanto maior for a distância entre intérprete e texto, por exemplo, maior a probabilidade de que o intérprete seja exposto a horizontes totalmente distinto – a distância entre os horizontes é maior. Isso não quer dizer que dois interlocutores contemporâneos não tenham entre si qualquer distância. Por meio deles ainda dialogam não só tradições, mas também conjunto de vivências distintas.

O cerne da questão é a abertura às possibilidades de revisão e de ampliação dos horizontes de compreensão frente às pretensões de verdade oriundas de um outro horizonte: “a essência da questão é abrir possibilidades” (VMI: 299), por meio do confronto entre horizontes distintos.

Será mais correto, portanto, ver na consciência histórica não um fenômeno radicalmente novo, mas uma transformação relativa, se bem que “revolucionária”, no interior daquilo que, desde sempre, constituiu o comportamento do homem em face de seu passado. *Trata-se, em outros termos, de se familiarizar com o papel que a tradição desempenha no interior do comportamento histórico, e indagar sobre sua produtividade hermenêutica* (GADAMER, 2006, p.45).

A tradição em que estamos inseridos, condição de possibilidade da compreensão, é atualizada e formada paulatinamente. Está sempre *in fieri*. Nunca é um *factum* concluído. É o que, sendo iniciado no passado, abarca os interlocutores no mundo e o que os acompanha no tempo presente, mediante atualização constante dos significados pela compreensão, que parte da tradição para a ela retornar.

Em suma, o conceito de história efetiva revela o fato de que a “compreensão é, essencialmente, um evento efetuado historicamente” (VMI: 300). A “consciência histórica”, tal como o caracterizado na segunda forma de relação com a alteridade só pode ser chamada de “consciência hermenêutica” se estiver aberta a ouvir a alteridade, de maneira a ter a oportunidade de estar sempre a confrontar e a revisar os preconceitos oriundos da tradição, o que se consubstancia na consciência efetuada historicamente. É somente pela abertura ética à alteridade que a historicidade da consciência pode revisar seus preconceitos: a consciência hermenêutica e a efetuada historicamente estão essencialmente relacionadas.

3.2 A TEMPORALIDADE E A SIMULTANEIDADE DA EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA: O DIÁLOGO

Este subtópico trata da *temporalidade e da simultaneidade presentes no diálogo*. Para tanto, haverá, inicialmente a retomada de alguns aspectos da compreensão, de maneira a permitir a introdução do diálogo por meio da *“lógica da pergunta e da resposta”*.

Posteriormente, serão apresentadas algumas características do diálogo, o que nos levará a conclusão de que não se pode falar em diálogo,

sem se considerar a linguagem enquanto *medium*, conforme o delineado no subtópico 1.3. “A linguagem apenas se dá no diálogo” (VMII: 207). Assim, o diálogo será apresentado de maneira a realçar sua relação para com a linguagem, bem como a sua equiparação para com a estrutura do jogo, de forma a esclarecer como a simultaneidade e a temporalidade se mostram em tais descrições.

Como já foi visto, a universalidade da hermenêutica decorre do fato de que a compreensão deixou de ser um elemento restrito às ciências do espírito para ser reconhecida como o modo ser da condição humana junto ao mundo, a partir do qual é possível fazer infinitos projetos de significado, sempre em aberto e sempre passíveis de retificação. Assim, a compreensão deixou de estar catalogada como um tipo de ato racional, por meio da qual seria possível alcançar interpretações neutras. “O que se aprende com isso é que não há compreensão que se dê na neutralidade de uma reflexão subjetiva, não há compreender que desfrute de uma prerrogativa de pureza” (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p. 99-100).

Ao contrário, Gadamer mostrou que a historicidade é condição positiva e criativa da compreensão, de maneira que toda pretensa tentativa de elaborar modelos teóricos que suprimam tal aspecto são condenados ao fracasso. Se pensar em uma compreensão neutra, ou isenta de pré-conceitos e de historicidade, como se fosse possível suspender-nos de nós mesmos, tal qual uma das aventuras do Barão de Münchhausen⁴⁷, se mostra uma pretensão completamente inviável.

Vê-se aqui facilmente que *todo compreender se origina de uma expectativa que parte de sentidos prévios (e, por isso mesmo, parciais) a um conjunto mais amplo de sua significação*. Quer dizer que, em qualquer compreensão, contamos preliminarmente com um preconceito do que se apresenta, para só assim nos anteciparmos a uma significação global do a-ser-compreendido (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p. 105).

Para esclarecer a estrutura da compreensão, Gadamer retoma a estrutura prévia da compreensão do ser-aí (*Dasein*) de Heidegger. Dessa forma, compreender significa, em um primeiro momento, antecipar o significado

⁴⁷ BÜRQUER, G. A. *Aventuras do barão de Münchhausen*. Tradução de Moacir Werneck de Castro. Belo Horizonte: Villa Rica, 1990.

do que está a ser compreendido por meio da antecipação e retificação de possíveis projetos de significado que devem estar de acordo com como o objeto de compreensão se mostra, ao longo do tempo.

A partir do reconhecimento não só da estrutura da antecipação – e previsão – de significado pertinente à coisa, mas também ao fato de que tais projetos de significado estão sujeitos a modificação, ao longo do tempo, por meio da ocorrência de experiências verdadeiras, se pode dizer que o tempo é o meio em que a compreensão ocorre. Tal fato se torna ainda mais evidente ante o fato de que o ser-aí (*Dasein*) é a temporalidade originária (*Zeitlichkeit*), conforme foi visto no tópico 2.1.

Ao dizer que o tempo é o *locus* radical do acontecimento da compreensão, novamente a estrutura da antecipação se evidencia, pois compreender é antecipar. Isso se deve ao fato de a compreensão acontecer desde o acontecimento temporal no qual o que se apresenta logra seu significado (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p. 109).

Além da estrutura da antecipação e da previsão de projeto de significado, a compreensão acarreta uma postura de abertura para com os projetos de significados advindos da historicidade dos outros interlocutores por meio do diálogo. O diálogo se mostra, assim, como parte integrante da elucidação da compreensão.

Note-se que o diálogo, aqui, deve ser entendido a partir da “lógica da pergunta e da resposta”. Isso se deve ao fato de que o diálogo é iniciado com uma pergunta. Para Gadamer, a pergunta revela muito mais que o conteúdo gramatical que evoca. A pergunta revela os pressupostos históricos que a fizeram emergir enquanto pergunta, isto é, os pressupostos nos quais ela se alicerça, também, sobre projetos de significado e sobre uma historicidade.

Compreender o diálogo enquanto estrutura hermenêutica depende, antes de tudo, da obtenção de clareza quanto à chamada *dialética da pergunta e da resposta*. Isso assim é porque ‘[...] o começo de um diálogo é a primeira pergunta feita’, no entanto nessa pergunta incipiente há sempre mais do que apenas o enunciado formal de uma interrogação (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p. 115).

O termo “lógica da pergunta e da resposta” adveio do pensamento de Robin George Collingwood (1889-1943) historiador e filósofo, cujo

pensamento é criticado por Gadamer, por não ter conseguido reconhecer a historicidade do historiador (LAWN, 2011, p.101). A importância e a contribuição de Collingwood residem no fato de ele ressaltar a necessidade de identificar na recuperação do texto antigo as deformações de significado contemporâneas. Ainda assim, ele não foi capaz de perceber que a historicidade não está apenas no passado, mas também no intérprete do presente, como portador da tradição, da história e de seu próprio conjunto de vivências.

Enquanto que para Collingwood é sempre possível usar a *lógica da pergunta e da resposta para obter a fidelidade na 'recuperação e na revelação do significado original do texto histórico'*, para Gadamer o significado do texto está mudando constantemente; a interpretação e a reinterpretação são tarefas incessantes (LAWN, 2011, p. 101-102).

Em outras palavras, o programa de Collingwood, tal como o de Dilthey, apesar de reconhecerem a historicidade da compreensão, assumiam ser possível, de uma forma ou de outra, a suspensão da consciência histórica para a descoberta do sentido original do texto. Gadamer se apropriou de tal nomenclatura a fim de ressignificá-la. Dessa forma, pôde incluir na estrutura do diálogo a historicidade ativa do intérprete, por meio do reconhecimento da historicidade da pergunta.

Ademais, do reconhecimento da historicidade do intérprete no tempo presente e da pergunta decorre o fato de que não há a possibilidade da descoberta de um significado original. O intérprete só pode compreender na medida em que atualiza o significado do texto, de maneira a adequá-lo a seu tempo e a sua tradição, isto é, de forma a torná-lo *contemporâneo*.

Tais considerações, ainda revelam um traço marcante da linguagem, relacionado à atividade constante de compreensão e de retificação de projetos de significado: o fato de que ela sempre pode *dizer algo além* do que parece dizer, ante o fato de que abarca em si a possibilidade de *atualização significativa*.

A lógica da pergunta e da resposta é uma orientação útil para interpretar textos na história da filosofia, mas sua importância é mais ampla, pois permite acesso a um princípio hermenêutico

vital, que é o de que a linguagem sempre vai além de si mesma (LAWN, 2011, p. 102).

O caráter de poder ir “além de si mesma” significa dizer que a linguagem também é aberta e consegue comportar em si a constituição de significado que emerge a partir da historicidade de quem compreende. A linguagem não é algo fixo; não é imutável, ainda que os signos de uma língua natural, base possível de uma linguagem, tendam a ter maior estabilidade e rigidez. A comunicação e a compreensão só são possíveis porque se tem acesso aos mesmos signos, como um ponto de encontro comum e inicial entre os interlocutores.

A partir desse denominador comum, o consenso acerca do significado é estabelecido gradativa e consensualmente, seja em relação a um texto, seja em relação às pretensões de verdade de um interlocutor num diálogo. Em ambos os casos, a construção e a participação em um sentido comum são dadas dialogicamente. É o que Gadamer chama de “fusão de horizontes”.

[...] o entendimento é sempre parte de um diálogo, e, conseqüentemente, é dialógico por natureza. O caráter do diálogo tem sempre sido sugerido na fusão dos horizontes, pois quando os horizontes fazem conexão eles se engajam em diálogo (sic) (LAWN, 2011, p. 96).

A fusão de horizontes se mostra, assim, como sendo um momento marcadamente temporal, em que dois horizontes de compreensão, formados historicamente se atualizam e se expandem mutuamente. Não se trata de abolir o horizonte de entendimento alheio; nem mesmo de anular o próprio em função do outro. Trata-se de um momento de coexistência simultânea entre as suas consciências históricas, em busca da formação de um consenso: “[...] o entendimento é a acomodação do Outro” (LAWN, 2011, p. 96).

Nesse sentido, a compreensão não é apenas a sucessão de projetos de sentido. A dinâmica da modificação da elaboração de projetos de sentido se desenvolve por meio da fusão de horizontes, a partir de um modelo dialógico, dinâmica própria da compreensão. Deve restar claro que o modelo dialógico não se aplica apenas ao diálogo, mas também ao texto escrito. Com

relação à obra de arte, o modelo da dinâmica é o do jogo, mas não pode ser perdido de vista o fato de que a dinâmica do jogo e a do diálogo se equiparam, de acordo com Gadamer.

Sobre o diálogo enquanto dinâmica da compreensão, se pode estabelecer as seguintes características. A *primeira* se relaciona com o fato de sua incompletude (LAWN, 2011, p. 97). Isso significa dizer que, apesar de um diálogo começar com uma pergunta – que emerge como o resultado de uma série de pressupostos históricos, conforme a lógica da pergunta e da resposta – não é possível estabelecer o momento de seu fim definitivo, tendo em vista que ele pode ser sempre retomado. Assim, “[...] a capacidade constante de voltar ao diálogo, isto é, de ouvir o outro, parece-me ser a verdadeira elevação do homem a sua humanidade” (VMII: 214).

Ademais, o diálogo é marcado por sua imprevisibilidade: não se sabe de antemão os rumos que uma conversa pode tomar. Assim, “[...] quanto mais genuína for uma conversa, menos sua conduta está no poder e desejo de qualquer um dos participantes” (LAWN, 2011, p. 98). Tal característica se relaciona com o fato de que a linguagem não é um instrumento; se o fosse, o diálogo seria previsível. É justamente por não se ter a linguagem à disposição que as palavras podem adquirir significados e conotações muito além do que as previstas e esperadas.

Tendo em vista o imbrincamento entre a caracterização do diálogo e a linguagem, são necessárias, ainda, algumas considerações acerca da *caracterização da linguagem para Gadamer, a fim de que as características do diálogo possam ser elucidadas em sua inteireza.*

Gadamer (VMII: 146) se coaduna com Heidegger, acerca do significado mais originário de *lógos*, conforme o explicado no tópico 1.2, acerca da fala, da linguagem e do *lógos apophantikós*, a partir do *Da Interpretação* de Aristóteles. Para ambos, mais adequado seria a tradução de *lógos* como fala, a fim de ressaltar a linguagem, enquanto uma postura mais originária que o próprio pensar sobre as coisas.

É de Aristóteles a definição clássica do homem como o ser vivo que possui *lógos*. [...] A palavra grega *lógos* foi traduzida no

sentido de razão ou pensar. *Na verdade, a palavra significa também e, sobretudo: linguagem [...]. Ele pode pensar e falar. Poder falar significa: poder tornar visível, é a sua fala, algo ausente, de tal modo que também um outro possa vê-lo* (VMII: 146).

Como já foi visto, a *linguagem se mostra assim como o que caracteriza a essência do ser humano*, da qual decorre a possibilidade de pensamento, de comunicação e de consenso. “Poder falar” enquanto um “poder tornar visível”, conforme a função do *lógos apophantikós*, significa dizer que é por meio da fala que o que é dito pode se fazer compreensível pelos demais.

Foi a partir da constatação da equiparação na tradução de *lógos* por razão, ao invés de fala ou de linguagem, que Gadamer reconhece que a investigação acerca de tal aspecto essencial da linguagem não constituiu o ponto central do pensamento filosófico do Ocidente (VMII: 147). Nesse aspecto, a linguagem, enquanto uma faculdade da razão, teve sua a investigação filosófica e científica restrita à análise da língua natural, parte essencial, porém não total da linguagem.

A fundação da filosofia da linguagem e da ciência da linguagem por Wilhem Von Humboldt não representou, contudo, uma autêntica restauração da visão aristotélica. [...]. Mas o que definiu aqui o horizonte da pergunta pelo homem e pela linguagem foi apenas admitir no homem uma faculdade de esclarecer o regimento estrutural dessa faculdade – que chamamos de gramática, sintaxe, vocabulário da linguagem (VMII: 147).

A partir dessa perspectiva de pensar a linguagem, não é possível penetrar no âmbito filosófico no qual se insere a pergunta pela essência da linguagem. O foco da investigação, que se restringiu às formas de expressão da linguagem, colocou em evidência não só os pressupostos do pensamento moderno, mas também os caminhos esquecidos, na investigação filosófica da linguagem.

[...] o pensamento moderno encontrava-se ainda a definição cartesiana de consciência como autoconsciência. Esse inabalável fundamento de toda certeza, o mais certo de todos os fatos, o fato de que conheço a mim mesmo, tornou-se no pensamento da modernidade o parâmetro para tudo que quisesse satisfazer ao postulado de conhecimento científico. [...]. Por mais fecunda que pudesse ser a interpretação dessa

cosmovisão subjacente aos idiomas, a partir desse princípio, não é possível entrever o enigma que a linguagem propõe ao pensamento humano (VMII: 148).

Para Gadamer, o pensamento moderno não teve condições de pensar a essência da linguagem por ser vinculado ao paradigma cartesiano da autoconsciência e do conhecimento daí derivado, modelo de matiz científica que não serviria para investigar a essência da linguagem, por concebê-la como uma faculdade, um instrumento racional. Tal acepção de linguagem é diametralmente oposta àquela proposta por Gadamer, para quem a essência da linguagem consistiria numa “inconsciência abissal da mesma” (VMII: 148), a partir da compreensão da linguagem enquanto *medium*.

A própria cunhagem do termo “linguagem”, inclusive, já pressuporia uma consciência que se distancia e que se isola do fenômeno do acontecimento da linguagem. Isso significa dizer que tal cunhagem já decorreria de uma consciência reflexiva, que reflete, a partir do acontecimento inconsciente da linguagem (VMII: 148), meio em que estamos inseridos.

Ainda, isso não quer dizer que partir de outra perspectiva para investigar a essência da linguagem, sem ser a moderna, haverá um êxito total acerca da questão, dado que a linguagem se caracteriza por sua inconsciência, de maneira que à razão não seria permitido acessá-la de maneira integral. Isso porque o pensamento, que investiga a linguagem, o faz por meio dela mesma, de maneira que se torna impossível desvelar a linguagem para além do que o uso racional e consciente da linguagem permite. Em outras palavras, a razão só consegue ter acesso à linguagem após tê-la no âmbito reflexivo e consciente, de maneira que a apreensão de sua dinâmica mais originária se perde.

O verdadeiro enigma da linguagem, porém, é que isso jamais se deixa alcançar plenamente. Todo pensar sobre a linguagem, pelo contrário, já foi sempre alcançado pela linguagem. Só podemos pensar dentro de uma linguagem e é justamente o fato de que nosso pensamento habita a linguagem que constitui o enigma profundo que a linguagem propõe ao pensar (VMII: 148).

Depreende-se, então, que *a linguagem não pode ser identificada simplesmente como um instrumento*, apto a nos providenciar a comunicação

humana no mundo, porque ela nos escapa, conforme o que já foi explicitado no tópico 1.3. Ela não “representa um terceiro instrumento, ao lado do signo e da ferramenta – embora esses dois certamente façam parte de uma caracterização essencial do homem” (VMII: 148).

A partir de todos esses esclarecimentos prévios acerca da linguagem e apesar de não defini-la explicitamente, *Gadamer indica três elementos para a sua caracterização.*

O primeiro consiste no “*esquecimento essencial de si mesmo que advém à linguagem*” (VMII: 150). O segundo consiste *na necessidade de mais de um “eu” para que a linguagem possa ser linguagem* (VMII: 151). O terceiro refere-se à *universalidade da linguagem*. Tais características são fundamentais para a caracterização do diálogo. A cada elemento caracterizador da linguagem haverá a sua correlação com um aspecto do diálogo.

Acerca do primeiro elemento caracterizador da linguagem, importa dizer que a linguagem, quando viva, isto é, quando falada, não permite que tenhamos consciência de sua estrutura, dada a partir da língua subjacente. Quando em uma situação de diálogo os sujeitos, que têm pleno domínio de uma língua, a utilizam de maneira automática, isto é, inconsciente, sem refletir sobre o emprego de cada nova palavra – como ocorre com dinâmica do jogo.

A concretização efetiva da linguagem faz com que essa desapareça detrás daquilo que nela se diz. [...] Quanto mais vivo o ato da linguagem, tanto menos consciência temos dele. Assim, o esquecimento de si próprio da linguagem nos mostra que o seu verdadeiro sentido é o que nela se diz, o que constitui o mundo comum, onde vivemos e onde se insere também a grande corrente da tradição, que nos alcança por meio da literatura de línguas estrangeiras, vivas ou mortas (VMII: 151).

A linguagem viva, isto é, em ação em uma situação dialogal, assim, promove um autoesquecimento de si própria no sujeito que a fala. Não serve como eventual tentativa de refutação o isolamento artificial de uma frase. É claro que nessa hipótese teríamos o uso consciente da linguagem; mas esse

contraexemplo não é pertinente porque se trata aqui da inconsciência da frase no contexto do interlocutor dentro de um diálogo. Por isso, Gadamer reitera⁴⁸:

Se concebermos o fenômeno da linguagem não a partir do enunciado isolado, mas a partir da totalidade de nosso comportamento no mundo, o qual por sua vez também é uma vida em diálogo, poderemos compreender melhor por que o fenômeno da linguagem é tão enigmático, atrativo e fugidio. O *dizer é ação de autoesquecimento mais radical que podemos realizar como seres racionais* (VMII: 198).

É também em razão do autoesquecimento da consciência no momento da fala que o diálogo se desenrola de maneiras imprevisíveis. Dito de outra maneira, o autoesquecimento na fala torna o acontecimento da linguagem algo fora de nosso controle racional. O mesmo ocorre com a dinâmica do jogo, que abarca os seus jogadores: a linguagem abarca os interlocutores em sua dinâmica própria.

A *segunda característica* essencial do ser da linguagem consiste na necessidade de se ter ao menos dois sujeitos para que ela possa existir. É o que Gadamer chama de “ausência de um eu”, o que significa dizer que “quem fala uma língua que ninguém mais compreende simplesmente não fala. Falar significa falar a alguém. A palavra quer ser palavra que vai ao encontro de alguém” (VMII: 151).

A linguagem pertence à esfera do “nós”, isto é, depende do diálogo entre os sujeitos que falam; “em todo diálogo, porém, vige um espírito, bom ou mau, espírito de enrijecimento e paralisação ou um espírito de comunicação e intercâmbio fluente entre eu e tu” (VMII: 151)⁴⁹. Mas qual seria o segundo sujeito na circunstância da leitura de um texto? Deve-se resistir à

⁴⁸ Segue o exemplo esclarecedor dado por Gadamer acerca desta primeira característica da linguagem: “Isso pode ser ilustrado por um pequeno acontecimento que vivenciei com minha filha pequena: Ela tinha que escrever a palavra “morango” e perguntou como se escreve. Quando lhe disse como fazer, ela observou: “engraçado, quando a escuto desse modo, já não consigo mais compreender a palavra. É só quando esqueço que estou de novo nela”. Estar na palavra de modo a não estar diante dela como se estivesse diante de um objeto é por natureza o modo fundamental de todo o comportamento na linguagem. A linguagem tem uma força de proteção e ocultamento de si mesma. O que acontece na linguagem é protegido contra o ataque da reflexão, mantendo-se reguardado no inconsciente. Quando percebemos essa essência ocultadora e protetora da linguagem, vemo-nos obrigados a ultrapassar as dimensões da lógica enunciativa e alcançar horizontes mais amplos. Dentro da unidade vital da linguagem, a linguagem da ciência é apenas um momento integrado” (VMII: 198).

tentação de responder que seria o autor originário do texto. Quem fala ao leitor é o próprio texto.

Essa característica, em verdade, é condição de possibilidade da própria linguagem, que necessita de dois sujeitos para que possa emergir, por meio do diálogo, atributo natural do ser humano. “*A linguagem apenas se dá no diálogo*” (VMII: 207). O que é necessário no diálogo é a efetiva comunicação entre seus interlocutores, ainda que um deles seja um texto. Ou seja, a estrutura dialogal não obsta eventual registro da linguagem em textos escritos ou em obras de artes:

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 deteriorização e depuramento até as elevadas formas estilísticas da arte literária, *tudo isso vive do intercâmbio vivo entre os seus interlocutores* (VMII: 207).

O *terceiro elemento caracterizador da linguagem é a sua universalidade*, que se desdobra em dois aspectos. O primeiro e mais fundamental consiste na relação entre o pensado e o dizível e o segundo, como já foi visto, consiste na infinidade do diálogo.

A linguagem não constitui um âmbito fechado do que pode ser dito ao lado de outros âmbitos do indizível, mas ela é onibrançante. *Uma vez que o simples ter em mente já se refere a algo, não há nada que se subtraia fundamentalmente a possibilidade de ser dito*. A possibilidade de dizer avança sem deter-se por causa da universalidade da razão. *Todo diálogo possui, portanto, uma infinitude interna e não acaba nunca*. O diálogo é interrompido, seja porque os interlocutores consideram já ter dito o suficiente, seja por não terem mais nada a dizer. *Toda interrupção desse diálogo guarda, por sua vez, uma referência interna à retomada do diálogo* (VMII: 152).

Com relação ao primeiro aspecto, Gadamer aponta para a dependência do pensamento em relação à linguagem, de maneira a retomar a ideia platônica de que o pensamento poderia ser retratado como um diálogo da alma consigo mesma. Como já foi visto, é por este motivo que o modelo dialógico serve não só para a circunstância do diálogo propriamente dito, mas para qualquer experiência hermenêutica posto que a forma do pensamento é a dialógica.

Dito de outra forma, o pensamento emerge em meio à linguagem em uma estrutura dialogal. O pensamento não encontra limites porque a linguagem é incessante. Por sua vez, o diálogo não encontra limites porque o pensamento é incessante. Nesse sentido, o diálogo não só é incompleto, como visto no início deste subtópico, como também é infinito.

O diálogo interno da alma consigo mesma não encontra limites. Esta é a tese que contraponho à suspeita de ideologia levantada contra a linguagem. Gostaria, assim, de postular e defender com fundamentos a universalidade do compreender e do dizer. Tudo pode ser trazido à linguagem (VMII: 203).

A linguagem é o que nos permite pensar e conversar infinitamente, e “nos oferece a liberdade do dizer a si mesmo e deixar-se dizer” (VMII: 206), por meio de seu autoesquecimento. A partir da perspectiva da universalidade em relação ao pensamento, a linguagem pode ser vista como uma força geradora e criativa (VMII: 206) que depende do diálogo para se concretizar.

Nesse sentido, o francês diz “*l'appétit vient en mangeant*” – o apetite vem em se comendo -, e este dito popular continua sendo verdadeiro se o parafrasearmos e dissermos “*l'idée vient en parlant*” – a ideia vem em se falando (KLEIST, 2008, p. 75). Em outras palavras, as ideias surgem na fala e, a partir da força criativa da linguagem, que se realiza no diálogo.

Ademais, para Gadamer, sobre o diálogo, ainda se podem fazer três considerações. A primeira se refere ao fato de que o diálogo é uma *experiência transformadora*. A segunda se relaciona ao fato de que tem estrutura equiparável à do *jogo*. E a terceira consiste no fato de que é por meio do *diálogo* que a linguagem pode ser linguagem.

[...] O que é um diálogo? De certo que, com isso, pensamos *num processo entre pessoas*, que, apesar de toda sua amplitude e infinitude potencial, possui uma *unidade própria e um âmbito fechado*. Um diálogo é, para nós, *aquilo que deixou uma marca*. O que perfaz um verdadeiro diálogo não é termos experimentado algo de novo, mas termos encontrado no outro algo que não havíamos encontrado em nossa própria experiência de mundo. [...] O diálogo possui uma força transformadora. Onde há um diálogo que teve êxito ficou algo para nós, que nos transformou. (VMII: 211).

O diálogo se mostra como um tipo de *experiência verdadeira* porque permite mostrar algo aos interlocutores, sobre o que desconheciam. A marca que o diálogo deixa se refere à experiência de verdade que um diálogo promove. É por meio do diálogo que é possível o confronto com a historicidade diversa; por meio do diálogo que o fenômeno da fusão de horizontes pode ocorrer, de maneira a modificar os projetos de sentido e os preconceitos dos interlocutores. A marca que um diálogo deixa é o próprio movimento de revisão e modificação da forma pela qual o mundo é compreendido.

Com relação ao segundo aspecto, aquele que relaciona à dinâmica do diálogo com a do *jogo* se deve retomar o fato de que se é possível se pensar na dinâmica do jogo sem ser a partir da consciência do jogador (VMII: 152). O jogo, assim como o diálogo, deve ser pensado partir da saída de si que a imersão no jogo promove àqueles que de fato o levam a sério. Esclarece-se que o jogo será tratado mais detalhadamente no subtópico seguinte.

[...] a fascinação do jogo para com a consciência que joga repousa justamente nessa saída extática de si próprio para um nexo dinâmico que desenvolve sua própria dinâmica. Dá-se jogo quando o jogador individual leva a sério o jogo, sem considerar-se apenas jogador. [...] Penso que a estrutura fundamental do jogo de estar impregnado de seu espírito [...] e nisso impregnar o jogador é aparentada com a estrutura do diálogo, onde se dá a linguagem real (VMII: 152).

As dinâmicas de jogo e do diálogo são semelhantes não só porque precisam de mais de um sujeito para ocorrer, mas, sobretudo porque a partir de regras comuns – seja a língua, seja as regras do jogo – é possível aos jogadores viverem a realidade do jogo, sem se ater às regras, a cada jogada, conscientemente e, assim, saírem de si. Isso significa dizer que o autoesquecimento da linguagem é o que permite tais dinâmicas acontecerem como acontecem. Assim, se a temporalidade própria da dinâmica do jogo é a simultaneidade, também, é a do diálogo, na medida em que Gadamer reconhece que o diálogo e o jogo têm dinâmicas equiparadas.

E tal equiparação reside no mesmo fundamento: no *autoesquecimento da linguagem*, presente em ambos os fenômenos. Note-se que a única diferença entre as dinâmicas da experiência do jogo e do diálogo

consiste no fato de que o acontecimento da linguagem na primeira ocorre por meio de signos com significados específicos do objeto de arte em questão, enquanto que a segunda ocorre a partir da língua natural.

Por essa perspectiva, se pode evocar algumas frases de conhecimento comum, da vivência diária, para corroborar tais constatações, como por exemplo, “Só se aprende uma língua falando” ou “Só se aprende um jogo jogando”. A realidade de se estar no diálogo e de se estar em um jogo, efetivamente, pressupõe que tanto a língua, quanto as regras do jogo, sejam relegadas ao inconsciente para que se possa de fato falar ou jogar.

Disso decorre a imprevisibilidade do diálogo: não podemos prever para quais caminhos uma conversa vai se desenvolver, nem ao certo como o interlocutor compreenderá o sentido das palavras e a conversa, de uma maneira geral. Assim, não é apenas porque a linguagem nos escapa como instrumento que o diálogo pode tomar caminhos imprevistos, como o dito anteriormente. A isso se une o fato de que é durante o próprio ato de falar que a linguagem permite que os pensamentos afluam. Além disso, ainda há o fato de que a linguagem sempre diz mais do que poderia. Nesse sentido, as palavras, uma vez proferidas, se tornam o significado de quem delas se apropria.

Pronuncia-se a palavra, e talvez ela conduza aquele que a pronuncia ao alcance de consequências e objetivos que ele mesmo jamais havia previsto [...] Só há dizer quando se assume o risco de propor alguma coisa e seguir suas implicações (VMII: 206).

Por fim, como a última causa concomitante da imprevisibilidade do diálogo tem-se o fato de que “tudo que é dito não tem sua verdade simplesmente em si mesmo, mas remete amplamente ao que não é dito”. Nesse sentido, além dos caminhos que um diálogo pode seguir a partir do dito, deve-se considerar também que ele pode seguir pelos caminhos a partir do que não foi dito⁵⁰.

⁵⁰ Para ilustrar esse aspecto da terceira característica, Gadamer se utiliza da tarefa de traduzir: “O que o tradutor tem diante de si é *um texto de linguagem*, isto é, algo dito oralmente ou por escrito que ele deve traduzir para a *própria língua*. Ele está ligado ao texto que tem diante de si e não pode simplesmente transportar o material da língua estrangeira para a sua própria

Ante tudo o que foi exposto pode-se concluir que o diálogo pode ser caracterizado por ser um fenômeno de linguagem e de compreensão entre duas alteridades, em uma dinâmica equiparável a do jogo. Em tal fenômeno, a linguagem, viva, promove o autoesquecimento de quem fala de maneira a ser o diálogo o momento em que os pensamentos se revelam. Por este, motivo, dentre outros, o diálogo é caracterizado por poder sempre ser continuado: a linguagem e, assim, o pensamento são infinitos.

No que tange, especialmente, a temporalidade e a simultaneidade do diálogo se podem tecer as seguintes conclusões. A simultaneidade pode ser identificada em dois momentos, ao menos. A primeira consiste no fato de que se a temporalidade do jogo é a simultaneidade, esta também é a temporalidade do diálogo. Ambas têm o mesmo fundamento: o caráter do autoesquecimento da linguagem o que acarreta a absorção das subjetividades dos jogadores pelo jogo e dos interlocutores no diálogo. É por subsistirem, ao mesmo em tempo que são ocupados por tais dinâmicas, que se pode falar em simultaneidade.

O segundo momento da simultaneidade consiste naquele presente na fusão de horizontes, momento em que há a confrontação e harmonização, pelo estabelecimento do consenso por meio do diálogo, entre duas consciências históricas distintas. O que está em jogo na fusão de horizontes é a articulação entre duas tradições atualizadas no momento presente conforme cada interlocutor, a partir do que está sendo dito. Nesse sentido, há a simultaneidade não só quanto à atualização da tradição quanto à compreensão de determinado objeto, mas também há a simultaneidade a partir de dois projetos de significado que coexistem em conflito, ainda que momentaneamente, até a formação do consenso.

Ante todo o exposto, o próximo passo apresentará a experiência da obra de arte, por meio do conceito de jogo, de forma a esclarecer ainda

língua, sem transformar-se ele próprio no sujeito que diz” (VMII: 152). Dito de outra maneira a tradução comporta três movimentos. Inicialmente, o tradutor se depara com um texto ou como uma fala de linguagem, que comporta uma realidade muito mais ampla e rica que a realidade de língua. A segunda parte da tradução consiste em desconstruir a realidade da linguagem para a realidade da língua. Ao mesmo tempo, a terceira parte consiste em reconstruir a realidade da linguagem, a partir da língua para qual o texto foi traduzido. Por isso Gadamer diz que, o tradutor se transforma no próprio sujeito que diz: ambos constroem a realidade da linguagem, cada qual a partir de sua língua base.

mais a dinâmica do diálogo. Será possível, também, retomar a imagem do belo acerca da linguagem constante na terceira parte de *Verdade e Método I*. É curioso notar que Gadamer iniciou e terminou tal livro por meio dos temas relacionados à experiência da obra de arte, ao jogo e ao belo. Nesta dissertação, contudo, o caminho foi invertido: o início e o fim serão pela linguagem. A temática da experiência da obra de arte passará para a temática da linguagem por meio não só da equiparação das dinâmicas entre o jogo e o diálogo, como também pela retomada da imagem do belo.

3.3 A TEMPORALIDADE E A SIMULTANEIDADE DA EXPERIÊNCIA DA OBRA DE ARTE E A TEMÁTICA DO BELO

A fim de investigar outros modelos de conhecimento e de verdade que não o modelo científico das ciências da natureza, Gadamer, na primeira parte de *Verdade e Método I*, por meio da crítica à consciência estética, analisa a ideia de verdade, a partir da experiência decorrente da obra de arte. Segundo Gadamer, a obra de arte permitiria não somente a fruição estética pelo observador, mas também uma experiência de verdade, isto é, um acréscimo de “realidade” (GRONDIN, 2012, p.65) àquele que a experimenta. *In litteris*:

Para fazer justiça a experiência da arte, iniciamos com a crítica da consciência estética. [...] Na experiência da arte vemos uma genuína experiência, que não deixa inalterado aquele que a faz e perguntamos pelo modo de ser daquilo que é experimentado. Assim, podemos ter a esperança de compreender melhor qual é a verdade que nos vem ao encontro ali. Veremos que isso abre igualmente a dimensão onde recoloca a questão da verdade no “compreender” empreendido pelas ciências do espírito (VMI: 105).

A redução habitual da experiência da arte a uma fruição puramente estética se coaduna com a pretensão do modelo metódico das ciências da natureza, que reivindica para si “um monopólio sobre a noção de verdade, limitada à ordem daquilo que é cientificamente cognoscível” (GRONDIN, 2012, p.65). Para Gadamer, é preciso reconhecer, também, que da experiência estética decorre, para o observador, uma experiência de verdade, capaz de transformá-lo.

A ampliação da noção de verdade engendrada pela experiência da obra de arte é o primeiro passo para, posteriormente, Gadamer defender o modelo de conhecimento e de verdade das ciências do espírito (GRONDIN, 2012, p.65). Em outras palavras, a ampliação da experiência de verdade, que não deve ser restrita às experiências ditas científicas, passa pelo reconhecimento da verdade oriunda da experiência da obra de arte.

3.3.1 A TEMPORALIDADE DA EXPERIÊNCIA DA OBRA DE ARTE: A DINÂMICA DO JOGO

Para esclarecer tal acontecimento, Gadamer se utiliza do conceito de jogo⁵¹, que significa algo como uma dinâmica constituída por meio das regras do jogo e os jogadores.

O que ele quer dizer com jogo? Assim como as óbvias instâncias do jogo nos esportes organizados, Gadamer tem em mente o fenômeno real do jogo em sua variedade inifnita, incluindo os sentidos metafóricos [...] (LAWN, 2011, p.122).

O que importa para a caracterização do jogo é a sua dinâmica que consiste num “movimento de-e-para” (LAWN, 2011, p.122) ou de “vai-vém” (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p.73) que não seja condicionado a um objetivo imediato. Isso revela que a dinâmica de jogo proposta se desenvolve por atos encadeados que tendem a assim permanecerem. Pode-se reconhecer, assim, que o jogo acaba, justamente, quando tal encadeamento é quebrado, como, por exemplo, o xeque-mate no xadrez, ou o lançamento da bolinha para fora da mesa de ping-pong.

Note-se que o jogo não é uma atividade aleatória, não só ante o consenso dos jogadores quanto à participação no jogo, como também ante ao fato de haver regras próprias para o encadeamento de determinado jogo. Ainda assim, para Lawn, o jogo, não teria um objetivo óbvio ou um ponto final teleológico nem um grande objetivo principal (LAWN, 2011, p.122).

⁵¹ Para Lawn (2006, p.122), Gadamer teria herdado a ideia de jogo, não diretamente das fontes mais tradicionais da teoria estética alemã (Schiller e Kant), mas sim do trabalho antropológico do holandês Johann Huizinga, quem cunhou a expressão “*homo ludens*”. Ainda assim, para Lawn, seria possível reconhecer em Gadamer, a utilização da descrição kantiana de jogo, dada a proximidade entres elas.

Tal conclusão parece ser contraintuitiva, tendo em vista que os jogos, habitualmente, têm como objetivo em certo sentido o seu término, com o simultâneo reconhecimento de seu vencedor. Nesse sentido, o vencedor de um jogo é justamente aquele que consegue, a partir das próprias regras do jogo e de uma dinâmica imprevisível, encerrar o encadeamento dos atos que constituem a dinâmica do jogo. Em qual sentido, então, Lawn poderia ser compreendido?

No sentido de que não há motivo aparente para querer se colocar numa dinâmica de jogo. Ademais, os jogos podem sempre recomeçar; o término de um jogo não acarreta sua extinção. Nesse sentido, assim como os diálogos, os jogos podem ser sempre recomeçados, isto é, não teriam fim.

Tendo em vista que não há motivo aparente para a realização de um jogo, além do fato de que ela pode recomeçar sempre, Gadamer aponta a necessidade de o jogo ser levado a sério, minimamente, para que ele possa acontecer. Assim, tal dinâmica de ir-e-vir, regida pelas regras do jogo em questão, para que seja efetiva, deve ser levada a sério pelos seus jogadores.

O jogo para poder se realizar enquanto um jogo deve poder conseguir absorver os jogadores em sua dinâmica.

O jogar só cumpre a sua finalidade que lhe é própria quando aquele que joga entra no jogo. Não é a referência que, a partir do jogo, de dentro pra fora, aponta para a seriedade; é só a seriedade que há no jogo que permite que o jogo seja inteiramente um jogo. Quem não leva a sério um jogo é um desmancha-prazeres. O modo de ser do jogo não permite que quem jogue se comporte com relação ao jogo como se fosse um objeto. (VMI:107-108).

Em outras palavras, a seriedade de que trata Gadamer no trecho citado se refere ao fato de que o jogador deve permitir que a dinâmica do jogo o deixe levar. As regras que estipulam a realidade do jogo devem ser acreditadas e respeitadas para que a dinâmica do jogo possa ocorrer, de maneira a abarcar em si o próprio jogador que joga o jogo.

Nesse sentido, há a segunda parte grifada da citação, a realidade do jogo não comporta o fato de que a relação entre jogador e jogo seja como se fosse a relação entre sujeito e objeto. Ao contrário, a realidade criada pelo jogo cria o meio – *medium* – do qual o sujeito faz parte e no qual subsiste

enquanto jogador. Assim, a experiência de jogo não se adequa ao esquema sujeito (jogadores) e objeto (jogo), “[...] o que nos mostra que o jogar não é um comportamento operante em relação a um objeto” (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p.73).

A experiência do jogo é uma reprodução restrita e artificial da dinâmica e da experiência da linguagem enquanto *medium*. Se no âmbito do jogo há o próprio jogo enquanto dinâmica, os jogadores, e as regras subjacentes, no âmbito da linguagem, há o diálogo, os interlocutores e as regras oriundas da língua natural subjacente.

Pelo mesmo fato de que não é possível enquadrar a dinâmica de jogo a um esquema de sujeito-objeto, não é possível enquadrar a dinâmica do diálogo: a linguagem, pelo diálogo, é o meio em que os interlocutores estão imersos. “[...] a experiência do jogo suprime a distância entre o objeto da compreensão e o compreender” (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p.75). Nem o jogo, nem o diálogo estão sob domínio dos jogadores e interlocutores – daí, a repulsa de Gadamer ao caráter ilusório de instrumentalidade da linguagem.

Assim, se pode dizer, inclusive, que a dinâmica do jogo, tal qual a linguagem, promove um autoesquecimento de si. Isso reitera o fato de que o jogo, enquanto jogado, cria uma realidade dinâmica tal qual que os jogadores já não jogam cada jogada de maneira estritamente racional. As regras do jogo – assim como as da língua – são interiorizadas de maneira que as jogadas se tornam quase que automáticas, motivo pelo qual pode-se falar no autoesquecimento da consciência das regras do jogo, a medida que sua dinâmica se desenvolve.

A descrição da dinâmica do jogo e a sua equiparação com o diálogo (VMII: 126) possibilita caracterizar metaforicamente a estrutura da compreensão (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p.77). Não só o diálogo, mas também o modo de ser da própria compreensão acontecem nos moldes da dinâmica do jogo.

Ora, cabe então perguntar: de que modo o jogo estaria relacionado com a compreensão? *A resposta, para o nosso filósofo, seria a de que o vai-vém do jogo consistiria numa metáfora dinâmica constitutiva da compreensão.* Assim, de modo análogo, ao que acontece no jogo da arte, a compreensão é uma disposição ao jogar, movimento incessante [...] (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p.78).

Trocando em miúdos, o modo de acontecer da compreensão também tem como característica o fato de que não tem um objetivo prévio e racional; é, simplesmente, o modo de ser da condição humana junto ao mundo. Além disso, uma compreensão é sempre um projeto significativo em aberto, suscetível a atualizações. O mesmo ocorre com o jogo: o jogo pode sempre recomeçar, está sempre em aberto, assim como o diálogo.

Ademais, tanto a verdade oriunda da experiência de jogo da obra de arte, quanto a oriunda da experiência da compreensão acarretam a participação dos interlocutores num projeto de significado em comum. Para termos acesso à noção de verdade oriunda da observação e da fruição de uma obra de arte, é necessário que percebamos e que entremos no jogo proposto pela obra de arte.

Isso significa dizer que a verdade da obra de arte surge a partir da modificação do sujeito que se deixa afetar, que se deixa ser jogado ao contribuir para a aparição do significado emergente da interação da dinâmica de jogo. “[...] a obra de arte ganha seu verdadeiro ser ao se tornar uma experiência que transforma aquele que a experimenta” (VMI: 108). O observador participante do jogo de arte se submete e corresponde aos estímulos dados pela obra de arte, assim como um dançarino que dança conforme o ritmo da música (GRONDIN, 2012, p.65).

A submissão do observador ao jogo proposto pela obra de arte importa porque, apesar de parecer que a subjetividade do observador é o elemento principal nesta interação, em verdade, este papel cabe à própria objetividade do jogo, que se impõe e que se desvela ao observador. Cabe ao observador, submisso, na medida em que experimenta a verdade da obra de arte e por ela se deixa levar, a sua paulatina transformação e ampliação de seu horizonte (GRONDIN, 2012, p.66).

Pelo fato de que o jogador acaba por ser abarcado pela realidade do jogo, é possível reconhecer um outro sujeito na dinâmica do jogo, que é a dinâmica do jogo da própria obra de arte. “O “sujeito” da experiência da arte, o que fica e permanece, não é a subjetividade de quem a experimenta, mas a própria obra de arte” (VMI:108).

Em outras palavras, aquilo que permanece intacto na dinâmica de uma obra de arte e que estipula as regras para a sua fruição é a própria obra de arte. Nesse sentido, o jogador se torna objeto porque é ele quem se transforma na interação com a obra de arte, mediante a experiência de verdade que ela promove.

Tal fato revela, ainda, uma outra característica da dinâmica de jogo na experiência da obra de arte: o fato de “que o jogo tem uma natureza própria, independente da consciência daqueles que jogam” (VMI:108). Isso significa dizer que a dinâmica de jogo prescinde da subjetividade daqueles que jogam. É claro que o jogo para ser jogado precisa de jogadores.

O que se quer dizer aqui é que não só os jogadores são substituíveis, como também que a dinâmica do jogo se desenvolve sem que haja uma dependência a cada passo da subjetividade consciente e controladora dos jogadores. Isso decorre do autoesquecimento de que se está dentro de uma dinâmica de jogo, na medida em que as regras são incorporadas pelos jogadores.

Daí decorre, também, a imprevisibilidade do jogo: por mais que se saiba qual o objetivo a ser alcançado em um jogo, não se sabe como se desenrolará a dinâmica, nem quanto tempo será necessário para que tal finalidade de cumpra. “Ninguém sabe como o jogo vai acabar; ele está fadado aos reversos da fortuna, ao elemento da surpresa à medida que choca e que altera expectativas” (LAWN, 2011, p.122).

Ademais, se a dinâmica do jogo fosse dependente, nesse sentido, das subjetividades dos jogadores, já se saberia, de antemão o que iria acontecer. E o jogo perderia a sua graça.

Se a dinâmica de jogo é o que caracteriza a dinâmica da verdade da experiência da obra de arte, então, qual seria o resultado esperado da interação do observador com uma obra de arte? Pode-se dizer que o objetivo da experiência de uma obra de arte é a experiência de verdade.

O jogo ensejado pela obra de arte seria apenas um gatilho que permitiria ao sujeito o acesso à verdade que o jogo engendra, assim como um encontro com o próprio observador (GRONDIN, 2012, p.66). Isso significa dizer que o observador ao ser jogado dentro da dinâmica de jogo atua na participação do desvelamento da verdade do jogo. Tal constatação enseja a

discussão acerca da pluralidade das experiências de verdade oriundas da mesma obra de arte.

Assim como um jogo não ocorre da mesma maneira duas vezes, a experiência de verdade que emerge na dinâmica de uma obra de arte também não. Em verdade, a repetibilidade é característica do experimento – e não da experiência –, própria do âmbito do modelo científico de verdade, no qual os acontecimentos são artificiais, isolados e previsíveis.

A pluralidade das experiências de verdade oriundas da experiência da obra de arte se coadunam com tal consideração. Contudo, ainda, se deve esclarecer o motivo da irrepetibilidade das experiências de verdade, na interação com a obra de arte.

Para Gadamer, isso é facilmente explicável a partir do reconhecimento de que o desvelamento da verdade depende não somente da objetividade da dinâmica de jogo, mas também da participação do observador e, portanto, de sua consciência histórica nessa dinâmica. Em outras palavras, o desvelamento da verdade de uma obra de arte depende da atribuição de sentido junto à dinâmica que a obra de arte enseja.

Tal atribuição de sentido, por sua vez, só é possível mediante a historicidade do observador, condição para a compreensão. Assim, o fato de haver tanta variação nas interpretações das obras de arte é explicado sem dificuldades.

Ademais, a referida variação de interpretações acerca de uma obra de arte não é um elemento negativo à proposta de Gadamer, mas sim essencial para o que propõe: a verdade da experiência estética ocorre a partir da interpelação do jogo no observador, que é sempre única, dadas as transformações constantes a que o observador está sujeito a todo o tempo, pelo simples fato de estar – compreendendo - no mundo (GRONDIN, 2012, p.66).

Sucintamente, o jogo da obra de arte permite o acesso à verdade oriunda desse tipo de experiência já que promove um acréscimo de realidade ao observador. Esse acréscimo de realidade é um modo de revelação porque é associado a uma resposta necessária do observador, já que “ninguém pode ficar indiferente diante de uma obra de arte que nos suspende [de nós mesmos] ante sua verdade” (GRONDIN, 2012, p. 67).

Para Gadamer, a partir da descrição do modelo de verdade alternativo ao da verdade das ciências naturais, relacionada à experiência da obra de arte será possível propor um modelo para as ciências do espírito, o qual, conforme mostrará Gadamer, decorre mais da própria essência do conceito de experiência, que de um método (GRONDIN, 2012, p.67).

Antes de se passar para a análise da temporalidade e da simultaneidade da verdade oriunda da experiência da obra de arte, é necessário, ainda, fazer alguns esclarecimentos acerca do caráter hermenêutico de tal tipo de experiência. A resposta mais imediata é: *a experiência de verdade da obra de arte pertence ao âmbito da hermenêutica porque se trata de algo passível de ser compreendido.*

Contudo, o que está implicado e o que tal assertiva revela? Como já foi visto, o ser-aí (*Dasein*) heideggeriano, adotado por Gadamer, a partir do círculo hermenêutico da compreensão, se relaciona consigo e com o mundo compreensivamente, por meio de seu caráter de abertura e de sua historicidade. Ao existir em significando o que está a sua volta, o ser-aí (*Dasein*) media-se com a totalidade da própria experiência de mundo (GADAMER, 2010, p. 02), o que abarca, inclusive, a experiência da obra de arte, seja ela linguística, seja ela não-linguística. Nesse sentido, a interação com a obra de arte opera em Gadamer, simplesmente, “[...] como um outro parceiro num diálogo hermenêutico” (LAWN, 2011, p.124).

A experiência hermenêutica em sentido amplo abarca a compreensão por meio da linguagem, seja ela oriunda de uma língua natural, seja ela oriunda de qualquer sistema de signos com significado. Assim, a hermenêutica da obra de arte abarca tanto aquela como a poesia, quanto aquela como a pintura, que apesar de não ser dada pela língua escrita ou falada é capaz de ser compreendida, linguisticamente.

Nesse sentido abrangente, a hermenêutica inclui a estética. A hermenêutica vence a distância entre os espíritos e abre a estrangeiridade do espírito alheio. Abertura do elemento alheio, porém, não visa aqui apenas à reconstrução histórica do “mundo” no qual uma obra de arte possuía a sua significação e a sua função originárias. Ela também visa à apreensão daquilo que nos é dito. (GADAMER, 2010, p.06).

Com relação à segunda parte do trecho grifado, cabe, ainda, a seguinte consideração. O caráter hermenêutico da experiência da obra de arte não se refere apenas à compreensão do que o artista quis dizer ou ao espírito de época do qual ele é expressão. Tais são informações acessórias. A compreensão da obra de arte passa pelo o que ela mesma diz ao intérprete na atualidade, no tempo presente.

“Ela diz algo a cada um como se isso fosse dito expressamente a ele, enquanto algo atual e simultâneo” (GADAMER, 2010, p.06). Em outras palavras, assim como ocorre, por exemplo, com um texto, o significado compreendido a partir de uma obra de arte surge pela atualização significativa de seu observador.

Uma diferença marcante da compreensão de uma obra de arte não-linguística – isto é, que não tem como base uma língua natural -, para com a compreensão de um texto decorre justamente da ausência ou presença da palavra do objeto a ser compreendido. A ausência da palavra escrita permite à obra de arte poder sempre dizer algo, remeter para algo muito além de si mesma, na atualidade. É como se as possibilidades de compreensão a partir de uma palavra escrita fosse mais restrita que as possibilidades de compreensão a partir das formas geométrica e/ou das cores, por exemplo.

O seu caráter remissivo cujo sentido será dado pela mediação com a tradição e com a consciência histórica do observador, associada ao sujeito que a experimenta, torna a experiência hermenêutica da obra de arte não-linguística uma das mais livres, isto é, uma das com maiores possibilidades de variação de significado. Seja ela de qual tipo for, a experiência verdadeira da obra de arte acarreta a reestruturação de todo o mundo significativo do observador, bem como a ressignificação de nossa própria autocompreensão, de maneira a poder integrá-la nesses âmbitos (GADAMER, 2010, p.07).

Sendo assim, compreender o que a obra de arte diz a alguém é certamente um encontro consigo mesmo porque nos revela a nós mesmos, a partir da mediação e da atualização de significado. Em outras palavras, a

experiência verdadeira de uma obra de arte nos revela a nós mesmos pela forma que o sentido da obra de arte atualizada emerge para nós.

Em resumo, a experiência de verdade da obra de arte tem como objeto uma obra de arte, cuja principal característica é a de remeter sempre para algo fora de si, capaz de ser atualizado e integrado ao momento presente de seu observador, por meio de sua historicidade. Além disso, a experiência da obra de arte se caracteriza por ter estrutura de jogo, (VMII: 152), que pode ser descrito por meio de três elementos caracterizadores: *a necessidade de mais de um jogador; um código significativo subjacente, o conjunto de regras do jogo* e, por último, *o autoesquecimento dos sujeitos dentro da dinâmica do jogo*. É a característica do autoesquecimento da dinâmica de jogo que ensinará o reconhecimento da simultaneidade como o tempo que convém à experiência estética.

A temporalidade na experiência estética, para Gadamer, percorre dois caminhos. O primeiro consiste no conceito de *simultaneidade*, entre a obra de arte e o espectador, o que permite a realização da experiência estética.

O segundo consiste no conceito de *repetição* que se refere ao modo de representação do ser estético que, como se verá, é sempre efêmero. Assim, a temporalidade na experiência estética se refere tanto a uma condição de possibilidade para que ela possa ocorrer, quanto a um componente essencial do próprio ser da obra de arte.

Gadamer tem como premissa o fato de que a dinâmica da obra de arte enseja um tipo de *jogo*. Além do que já fora explicitado nas páginas anteriores, isso quer dizer que o ser da obra de arte não é separável de sua *representação*, momento em que surge a unidade e a identidade de uma configuração do ser da obra de arte como a maneira por meio da qual ela apresenta-se (VMI: 127).

Note-se que não existiria um ser da obra de arte puro em si mesmo; é essencial a sua dependência para com a sua representação (VMI: 127) do sujeito que a observa e que a compreende. Dessa forma, o ser da obra de arte permanece preservado, por mais diferentes representações que uma obra possa ter.

É por este motivo que podemos reconhecer a identidade entre representações diversas de um mesmo ser da obra de arte, mesmo que sejam representações totalmente deformadas ou distintas e que acarretem em experiências de verdade distintas, a depender da consciência histórica em questão. O ser de uma mesma obra de arte se repete diferentemente porém permanece a cada nova representação (VMI: 127).

Note-se que a “repetição não significa que algo venha a se repetir em sentido próprio, isto é, [que] seja reconduzido a um original.” (VMI: 127). Analogamente, assim como não é possível que existam interpretações iguais nem mesmo a descoberta do sentido original de um texto, também, no caso da obra de arte, toda repetição e toda nova configuração do ser de uma obra de arte é tão original quanto a própria obra (VMI: 128).

A obra de arte, na medida em que sempre é diferente, a depender de cada nova representação, é um ente temporal, da maneira mais radical e efêmera possível: só possui seu ser compreensível na repetição, isto é, “no devir e no retornar” (VMI: 128). Sendo a repetição e a efemeridade caracteres essenciais do ser da obra de arte resta agora analisar a temporalidade que convém ao ser estético na dinâmica da experiência de jogo: a *simultaneidade* (VMI: 126).

A simultaneidade convém-lhe porque é o conceito que constitui a essência do assistir, que significa “o estar-fora-de-si”, que é a possibilidade positiva de se ater inteiramente a outra coisa. Ao mesmo tempo em que os observadores estão presentes, quando estão assistindo, presenciam a obra de arte por meio de seus próprios autoesquecimentos, como já foi visto.

“O estar entregue a uma visão, totalmente esquecido de si, é constitutivo da natureza do espectador” (VMI: 131). Nesse caso, o autoesquecimento não tem caráter negativo, antes, ao lado da consciência histórica, é condição positiva e produtiva própria do espectador na dinâmica de jogo com uma obra de arte.

A simultaneidade significa “o ser-ao-mesmo-tempo e a igualdade de diversos objetos estéticos da vivência numa consciência” (VMI: 126-127). Esclarece-se a “consciência” aqui deve ser compreendida como uma orientação e um saber que se instauram a partir da abertura do ser-no-mundo.

Para Gadamer, a simultaneidade significa que algo individual alcança plena atualidade na sua representação por meio do desempenho da consciência, que deve ater-se de tal forma à obra de arte que esta se torna “simultânea” à consciência de quem experimenta (VMI: 126-127). “Consciência” aqui é entendida a partir do caráter de abertura do ser-aí (*Dasein*), e não a partir da perspectiva moderna, inaugurada por Descartes.

Na experiência da obra de arte o que está sendo representado diante cada espectador é um momento tão único, tão efêmero e tão fora da realidade cotidiana que “não motiva ninguém a sair daí para qualquer outro futuro ou realidade” (VMI: 131). Enquanto assiste, o espectador é remetido a uma distância absoluta, ou seja, a uma distância estética, verdadeira, que o impede de fazer qualquer atividade que não o assistir.

Em outras palavras, a distância estética “significa a distância necessária para ver, que possibilita uma participação verdadeira e global naquilo que se apresenta diante do espectador” (VMI: 131). A distância estética nada mais é do que o recolhimento e direcionamento da atenção no momento presente do ser-aí (*Dasein*) em direção à obra de arte. Nesse sentido, a obra de arte consegue concentrar em si e distanciar a atenção de seu espectador do mundo a sua volta, de maneira a ocupá-lo quase que inteiramente.

A distância estética da consciência é necessária para que o espectador possa desfrutar da comunhão de assistir à obra de arte representada (VMI: 137). Dessa forma, propicia ao observador a experiência, ainda que breve, da simultaneidade entre o ser da obra de arte e a unidade da consciência histórica que compreende e constitui seu significado.

O autoesquecimento imóvel do espectador, que se deixa afetar, não dissolve a sua continuidade consigo mesmo. A consciência, quando ocupada pelo ser da obra de arte representado, esquece de si e se torna espectadora, mas ainda mantém um mínimo de continuidade de sentido e de unidade de si, fundada na temporalidade originária (*Zeitlichkeit*) do ser-aí (*Dasein*).

Sobre a temporalidade na experiência estética se pode dizer que o que é alcançado é a experiência de um presente absoluto, quando se assiste ao ser de uma obra de arte sendo representado. Mediante os conceitos de “simultaneidade” e de “repetição” é possível descrever como a experiência de

presente absoluto se mostra viável, ainda que brevemente, para a consciência.

Ademais, foi possível, também, caracterizar como o modo de ser do estético se apresenta; como o ser de uma obra de arte continua sendo o mesmo – embora nunca igual - a cada nova representação e como espectador e obra se relacionam, por meio da suspensão aparente - porque autoesquecido - de sua temporalidade: “o momento absoluto em que se encontra o espectador é tanto autoesquecimento como mediação consigo mesmo. Aquilo que o arranca de tudo é o mesmo que lhe devolve todo o seu ser” (VMI: 131).

3.3.2 A LUZ, O BELO E A PALAVRA

A terceira e última parte de *Verdade e Método I* tematiza o relacionamento entre ser e linguagem, em três momentos: a) linguagem como experiência de mundo; b) a estrutura especulativa da linguagem e c) a universalidade da hermenêutica. Os dois primeiros momentos foram tratados no subtópico anterior. A partir da verdade oriunda da experiência da obra de arte, será possível estabelecer sua relação com o tópico da universalidade da hermenêutica, por meio da imagem do belo.

Na dinâmica da hermenêutica, seja a do diálogo, seja a do jogo o que é essencial é o agir da coisa mesma, de maneira que a expressão do sentido aflore. Nesse sentido, é a principal tese gadameriana: “O ser, que pode ser compreendido, é linguagem” (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*) (RIPANTI, 2001, p.75).

Isso significa dizer não só que o ser só se revela no *medium* da linguagem como também, que tudo aquilo que a linguagem traz nunca pode ser compreendido de todo: o que uma linguagem traz consigo transcende sempre o conteúdo da expressão (GADAMER, p.295-296). Essa segunda consequência decorre da própria caracterização da linguagem para Gadamer, especialmente, a partir do conceito de *idealidade da palavra*, que já foi visto.

Em outras palavras, para Ripanti (2001, p.77) a tese gadameriana tem dois desdobramentos, a linguagem ao mesmo tempo que é o *medium*, é o limite de nosso compreender frente ao ser, de forma que a linguagem traz à fala sempre mais do que é dito. Sendo assim, se deve reconhecer que a

linguagem é um lugar privilegiado na manifestação do ser. Isso não significa dizer que todo o ser se manifeste nela, apenas o ser que pode ser compreendido.

E, mesmo assim, isso não quer dizer que a linguagem aprisionaria o ser. Ao contrário, a compreensão nunca exaure o ser porque ela, ao desvelar o ser – *lógos apophantikós* –, segue a dialética do dito e do não dito. A partir deste ponto, Gadamer retoma a temática clássica do *belo (kalon)* para expor o seu pensamento quanto à universalidade da hermenêutica (VMI: 481).

Para Gadamer, a palavra grega *kalon* se refere a tudo o que não faz parte das necessidades da vida, mas sim ao modo de *como* se vive, isto é, ao bem viver (*eu zen*). Nesse sentido, as coisas belas são aquelas cujo valor é evidente por si mesmo. Simplesmente não faz sentido perguntar por seus objetivos, porque são excelentes por si mesmas (*di' hautou haiteron*) (VMI: 481).

Ademais, para o pensamento grego o conceito de belo se relaciona com o conceito de bem (*agathon*), na medida em que, ambos são, enquanto finalidades, em si mesmos. Tanto o belo quanto o bem em si estão acima (*epekeina*) de todos os entes (VMI: 482).

Para Gadamer, o que está em questão quanto tema da metafísica do belo não é nem a ontologia da medida nem a da ordem teleológica do ser, nem mesmo a aparência classicista de estética da regra do racionalismo. Há a retomada do fundamento platônico da metafísica do belo, a qual não se restringe à aplicação do racionalismo estético (VMI: 484).

Para Platão, o belo se distingue do bem porque enquanto este é o completamente inapreensível, aquele se mostra a cada vez, na imediaticidade. Nesse sentido, se deve reconhecer que a essência do belo consiste no aparecer. Belo e bem se relacionam na medida em que o belo é a forma do bem. “Na busca do bem, o que se mostra é o belo. Este representa de imediato uma caracterização daquele para a alma humana” (VMI: 485).

Em outras palavras, para Platão, a potência do bem está refugiada na natureza do belo, que, para Gadamer, é o bem mesmo enquanto compreensível, dizível e visível. O bem se manifesta, se faz aparecer por meio do belo, tendo em vista que somente a beleza recebeu a possibilidade de ser o que há de mais manifesto (*ekphanéstaton*) (RIPANTI, 2001, p.82). Assim, cabe ao belo a mediação entre a aparência e a ideia.

É por meio da abertura do belo que é possível a participação do sensível no inteligível (*methéxis*). Dito de outra forma, o belo manifesta o advir à presença (*parousia*) do *eidos*. Assim como o belo manifesta a presença do *eidos*, a palavra manifesta a presença do ser (RIPANTI, 2001, p.83).

A essência do belo e a essência da palavra se equiparam. A luminosidade, a luz que faz aparecer a essência do belo, também permite tornar as coisas visíveis (RIPANTI, 2001, p.83). Em outras palavras, a luz, tanto como palavra, quanto como belo torna possível o ver e o visível, isto é, torna possível o perceber do *nous* (intelecto) e o inteligível.

“Brilhar” não é, portanto, somente uma das propriedades do que é belo, mas constitui sua verdadeira essência. A característica do belo, de atrair imediatamente o desejo da alma humana, está fundamentada em seu próprio modo de ser. É a mensurabilidade do ente que não o deixa ser somente o que é, mas que o faz aparecer também como um todo medido em si mesmo e harmonioso (VMI: 486).

A luz não é somente a claridade daquilo que ela faz aparecer, mas, enquanto torna visível outras coisas, ela própria se torna visível. A luz só se mostra luz na medida em que torna visível outras coisas. Nesse sentido, a luz é reflexiva, na medida em que reúne em si tanto o ver quanto o visível. Em outras palavras, é pela metafísica da luz, essência tanto do belo quanto da palavra que é possível o estabelecimento da temática do belo, em articulação com a universalidade da linguagem. É a metafísica da luz que torna possível a relação entre o aparecer do belo e a evidência do compreensível (VMI: 487).

Em suma, partindo da metafísica do belo e da luz, se pode identificar especialmente dois pontos que resultam da relação entre e o aparecer do belo e a evidência do compreensível (VMI: 488). Por um lado, há um liame entre o manifestar-se do belo e o acontecer da compreensão entendida como evento e como agir da coisa mesma.

Ambos têm caráter de evento (*Ereignis*). De outro lado, há o caráter da imediatez, característica não só do belo, mas também da evidência do verdadeiro, de que participa a experiência hermenêutica. Nesse sentido, a temporalidade pode ser vislumbrada inclusive neste momento porque,

conforme Gadamer: “Tanto o resultado belo como o acontecer hermenêutico pressupõem fundamentalmente a finitude da existência humana” (VMI: 489).

CONCLUSÃO

A investigação proposta nesta dissertação surgiu a partir da constatação da ausência de uma exposição mais articulada sobre a temporalidade e a simultaneidade na hermenêutica filosófica de Gadamer, especialmente em *Verdade e Método I*. A temporalidade é uma temática que está presente ao longo das três seções do referido livro, seja por conceitos expressos associados a ela, tais como historicidade, tradição, distância temporal, etc, seja pela explicação expressa da simultaneidade como sendo a temporalidade do assistir, conforme a exposição da experiência da obra de arte.

O objetivo geral desta dissertação foi o de expor as principais ideias, contidas nas três seções de *Verdade e Método I*, a partir da perspectiva da temporalidade e da simultaneidade. Nesse sentido, esta dissertação buscou responder o seguinte problema de pesquisa: Como a temporalidade e a simultaneidade se articulam com a hermenêutica filosófica de Gadamer?

A investigação de tal problema de pesquisa se justifica por duas razões. A primeira consiste na ausência de uma análise melhor sistematizada acerca da temporalidade e da simultaneidade na hermenêutica filosófica, a partir de diversos conceitos a elas relacionadas tais como tradição, historicidade, dentre outros. A segunda razão consiste no fato de que Gadamer adotou como pressuposto de sua hermenêutica a estrutura da compreensão do ser-aí (*Dasein*) e, assim, do próprio ser-aí que, em última análise, é temporalidade.

Com relação à metodologia, importa esclarecer que não apenas o tema geral desta dissertação é a hermenêutica, mas também que o próprio método de análise é o hermenêutico. Nesse sentido, foi um verdadeiro exercício interpretativo analisar *Verdade e Método* a partir da perspectiva da temporalidade e da simultaneidade. Assim, não apenas se buscou indicar os momentos em que os conceitos relacionados aparecem no texto, mas também a tecitura entre eles. A cada passo a investigação pareceu se tornar mais complicada ante todas as articulações possíveis que foram surgindo ao longo do percurso.

Há a sensação de que ainda não houve tempo para que eu pudesse ver com clareza todas as consequências e correlações possíveis de serem feitas a partir do que foi apresentado neste texto. Nesse sentido, essa pesquisa pode e deve ser continuada no meu Doutorado, de maneira a, especialmente, investigar com mais profundidade a relação entre tempo e linguagem, como por exemplo, a partir da correlação entre o acontecimento, a palavra e o ser.

Consola-me o fato de que Gadamer não se surpreenderia com isso, na medida em que a linguagem sempre diz mais coisas que o dito. Ainda assim, se pode dizer que tal investigação hermenêutica trouxe à tona um aspecto não tão óbvio, ainda que por várias vezes expresso, da hermenêutica filosófica de Gadamer: a temporalidade, de uma maneira geral, mas também a simultaneidade.

Foi justamente pelo fato de que há tantas articulações e tanta metarreferência na relação entre temporalidade e linguagem – o único pressuposto da hermenêutica, conforme Schleiermacher, que o texto desta dissertação tomou a forma de movimento em espiral. Apesar de que, em geral, lineares são os textos produzidos, os caminhos de pensamento que construí neste texto de dissertação melhor se coadunam com a própria estrutura da compreensão: sucessão e simultaneidade de projetos de significado, de maneira que não há um círculo vicioso, mas sim uma estrutura em espiral, cujo raio aumenta à medida que há a ampliação do horizonte da compreensão. Nesse sentido, o tema do tempo, do capítulo primeiro, é retomado noutra nível no capítulo segundo e, depois, no capítulo terceiro; tudo em relação com um dos aspectos da hermenêutica filosófica de Gadamer.

Para que fique clara tal articulação de ideias, é possível reconhecer duas linhas de pensamento relacionadas entre si foram estabelecidas até o término do capítulo segundo.

A primeira linha teve por objetivo apresentar a temporalidade e a simultaneidade dentro das três seções de *Verdade e Método I*. Nessa perspectiva, cada capítulo desta dissertação cuidou de expor as principais ideias de cada seção, ainda que na ordem contrária da exposta no referido

livro. Assim, o capítulo primeiro teve como um de seus focos a exposição da linguagem, o que corresponde à terceira seção de *Verdade e Método I*.

O capítulo segundo teve como um de seus objetivos a relação entre a historicidade e a compreensão, o que corresponde à segunda parte do referido livro. E, por fim, o capítulo terceiro, todo baseado nos dois volumes de *Verdade e Método* retomou e complementou não só os temas da segunda (experiência verdadeira, consciência efetuada historicamente, e lógica da pergunta e da resposta) e da terceira seção (o diálogo e a universalidade da linguagem pela temática do belo), como também apresentou a tema do jogo e da obra de arte, presentes na primeira seção de *Verdade e Método I*. Todos foram apresentados com ênfase na perspectiva da temporalidade e da simultaneidade.

A segunda linha de pensamento se articulou com a primeira e esteve presente até o capítulo segundo. Ela se fez necessária tendo em vista os dois artigos de 1969 e de 1979 de Gadamer que trataram especificamente sobre o tema do tempo e da temporalidade, de tal forma que não poderiam deixar de ser aqui abordados. Contudo, para ser possível apresentá-los de forma coerente dentro da estrutura do texto, foi preciso apresentar aspectos do pensamento de dois filósofos, com os quais Gadamer fez interlocução acerca da temática do tempo: Aristóteles e Heidegger. Por esse motivo o capítulo primeiro se dedicou a apresentar a concepção aristotélica de tempo, de maneira que foi possível, por meio da função do *lógos apophantikós*, a articulação desta linha de pensamento com a primeira, além de apresentar o primeiro interlocutor de Gadamer naqueles textos esparsos mencionados, em função do que ele cunhou como sendo o tempo *vazio e abstrato*.

Por sua vez, o capítulo segundo, dentro de seus subtópicos, aproveitou para apresentar pontos relevantes e pertinentes do pensamento do segundo interlocutor, Heidegger. Por meio dele, foi possível o relacionamento com tópico 2.2 (relação entre compreensão e historicidade), da primeira linha de pensamento. Sendo assim, foi possível mostrar como a temporalidade e a simultaneidade contidas nas seções de *Verdade e Método I e II*, se relacionam não só com a compreensão da temporalidade de Gadamer em outros escritos, como também se relacionam com o pensamento de Aristóteles e de Heidegger, no que tange ao escopo e à delimitação desta pesquisa.

Com relação aos aspectos acerca da temporalidade e da simultaneidade em *Verdade e Método*, na terceira seção se chama atenção para dois aspectos. O primeiro é a simultaneidade da gênese da palavra, a partir da adoção da teoria da palavra interior. Nesse sentido, a palavra surge simultaneamente ao pensamento e à coisa que advém ao pensamento. Tal argumento é fundamental para a justificação da universalidade da experiência hermenêutica, tendo em vista que não há pensamento anterior à linguagem, mas sim a ela concomitante.

De tal teoria decorre o segundo aspecto: a palavra como acontecimento. Note-se que o conceito de *acontecimento* em si um sentido temporal próprio. A palavra enquanto acontecimento consequência da teoria da gênese da palavra interior proposta por Gadamer aponta para a imprevisibilidade e para a imediaticidade da palavra. Por esse motivo, ao final da terceira parte de *Verdade e Método I*, Gadamer evoca a metafísica do belo e da luz para ilustrar a universalidade da linguagem.

Em se tratando das conclusões específicas de cada capítulo, se pode dizer o seguinte. Com relação ao capítulo primeiro, foi possível constatar não só que a linguagem implica tempo, mas também que o tempo implica linguagem. Nesse sentido, se, inicialmente o tempo é tratado como o *número do movimento*, no subtópico 1.2 ele é trazido à linguagem e ao discurso apofântico, cuja função essencial é a revelação de mundo. No subtópico seguinte, por meio do pensamento gadameriano, a linguagem se mostra com *medium*, isto é, como elemento no qual estamos – no mundo. Tempo e linguagem se relacionam de maneira essencial.

O capítulo segundo apresentou a compreensão de tempo para Gadamer, a partir de seus dois artigos sobre o assunto. Por meio da contraposição entre tempo vazio e abstrato, relacionado com a concepção aristotélica de tempo, e o tempo concreto, que se refere às experiências mais originárias do tempo pelo ser humano, foi possível estabelecer introduzir na segunda parte do capítulo segundo o tema da historicidade e da compreensão. A temporalidade da compreensão tem como fundamento a própria temporalidade do ser-aí (*Dasein*), que para compreender se relaciona temporalmente com o seu passado, presente e futuro, que existem

simultaneamente. A própria atividade compreensiva entendida por meio da sucessão de projetos significativos implica sucessão e simultaneidade.

O desenvolvimento de tais temas continuam no capítulo terceiro. No em seu primeiro subtópico, 3.1, é possível enxergar a temporalidade e a simultaneidade no conceito de experiência verdadeira, que tem como fundamento temporal a própria finitude humana. Além disso, se pode constatar a sua relação de narração do passado e de previsão do tempo futuro.

O conceito de fusão de horizontes também se mostra interessante, na medida em que revela uma dinâmica em que há a relação, muitas vezes conflituosa, entre a historicidade do texto e a do intérprete, ambos com carga temporal particular, isto é, com consciências históricas diferentes. Sob um aspecto são duas tradições que se fazem presente na historicidade de cada um daqueles que dialogam e que tentam estabelecer um horizonte em comum.

O dois últimos subtópicos 3.2 e 3.3 podem ser analisados em conjunto tendo em vista as dinâmicas do diálogo e do jogo são equiparadas. Com relação à primeira seção de *Verdade e Método I*, se deve chamar atenção ao fato de que a temporalidade da experiência da obra de arte – a simultaneidade, que é a essência do assistir e que parte da estrutura do jogo, foi expressamente elucidada por Gadamer. Contudo, tal seção se revela mais importante do que parece ser, em um primeiro momento, pelo fato de que o jogo, dinâmica da experiência de verdade da obra de arte, tem a mesma estrutura do diálogo.

Isso quer dizer que a dinâmica do jogo é a da linguagem, na medida em que, para Gadamer, a linguagem só ocorre no diálogo (VMII: 207). Depreende-se daí que a simultaneidade é a temporalidade presente não só na constituição da palavra, mas também na linguagem, que só ocorre no diálogo. A isso se une a exposição da temporalidade da geração da palavra e do pensamento, a partir da adoção da palavra interior: a simultaneidade.

A partir daí, a simultaneidade pode ser caracterizada no diálogo como sendo o-ser-ao-mesmo-tempo e a igual-validade dos objetos linguísticos em uma consciência. O que seria então esses “objetos linguísticos”? Palavras e pensamentos, na dinâmica do diálogo. É por isso que, por exemplo, é possível a permanência de um *self* ainda que “não se veja a hora passar” em

uma conversa cativante. Em outras palavras, se na dinâmica do jogo o ser da obra de arte absorve quase que integralmente a consciência do espectador, no diálogo é a linguagem (enquanto *médium*) que abarca os interlocutores.

Além disso, o conceito da fusão de horizontes essencial à estrutura da compreensão nada mais é do que o confronto e o estabelecimento do consenso entre duas consciências históricas. Em outras palavras, é na participação da elaboração conjunta de um significado comum que duas historicidades, conformadas pelas vivências individuais e pela tradição, que a simultaneidade se mostra em ao menos dois momentos.

O confronto entre pretensões de verdade distintas revelam a coexistência simultânea de consciências históricas distintas. Ademais, a própria consciência histórica se mostra como o momento de coexistência simultânea entre a narrativa sobre o passado, a atenção ao momento presente e as perspectivas quanto ao futuro, em interação a partir da historicidade de cada interlocutor.

Ainda, há de se lembrar a temporalidade e a simultaneidade presente no próprio conceito de experiência verdadeira, que é uma experiência temporal porque escancara a finitude de humana, ante à frustração de suas expectativas, formadas pela historicidade. Nesse sentido, se lembra a temporalidade da consciência efetuada historicamente, conceito que se refere à sedimentação das vivências de uma vida finita e da tradição na qual emerge.

Por fim, com relação ao primeiro capítulo, ainda se deve ressaltar a relação entre a simultaneidade e a linguisticidade. Nesse sentido, a temporalidade pode ser vista a partir da perspectiva da linguagem. A temporalidade se torna, assim, linguística. Isso se relaciona com a simultaneidade na medida em que pensamento e linguagem (palavra) tem geração simultânea. Em outras palavras, o pensamento acerca da temporalidade já nasce com a marca da simultaneidade, dada em razão da gênese do desvelamento do ser pela palavra.

Há ainda uma possível relação que gostaria de fazer, entre o ser da obra de arte e o ser da linguagem. Não é apenas a simultaneidade da dinâmica do jogo e do diálogo o aspecto da semelhança temporal entre ambos. Nem a palavra nem o ser da obra de arte são “repetíveis” (no sentido comum, que remete à noção de uma cópia de algo original). Não é possível, conforme

Gadamer, que existam interpretações iguais de um texto. Toda nova configuração do ser de uma obra de arte é tão original quanto a própria obra (VMI: 128). “Repetição” para Gadamer não significa que algo venha a se repetir em sentido próprio, isto é, [que] seja reconduzido a um original.” (VMI: 127), mas sim um pedir, solicitar buscar de novo o mesmo, ainda que de maneira diferente.

A obra de arte assim como a linguagem são sempre diferentes, a depender de cada nova representação ou de cada nova palavra que irrompe. A palavra e o ser da obra de arte são entes temporais, da maneira mais radical e efêmera o possível: só possuem seu ser compreensíveis na repetição, isto é, “no devir e no retornar” (VMI:128). Com relação à palavra, tal constatação é ainda confirmada por dois elementos. A repetição no sentido de Gadamer é decorrente da limitação da palavra humana, conforme a teoria da palavra interior.

É preciso que sempre novas palavras sejam proferidas, porque cada palavra humana é sempre limitada. Ainda que se evoque o mesmo signo linguístico, o significado é sempre diferente. E não podia ser de outra maneira, tendo em vista a historicidade na estrutura da compreensão humana. Ademais, a geração simultânea entre palavra e pensamento revela que a repetição da palavra no sentido comum é inviável. Para se ter a repetição enquanto uma nova versão igual da palavra proferida, seria necessário assumir a anterioridade do pensamento. As palavras não são simples cópias uma das outras porque surgem concomitantemente ao pensamento.

Ante todo o exposto, se pode observar que a temporalidade da palavra, do diálogo, da linguagem e da compreensão passam por vários momentos constitutivos no quais a simultaneidade se faz presente de maneira essencial. O tema do belo e da metafísica da luz resumem e ilustram tal fato. A palavra, por congrega em si, simultaneamente, o pensamento, a linguagem e o diálogo, é a luz que torna possível que a compreensão. “O ser que pode ser compreendido é linguagem”.

Por fim, esclareço que essa dissertação de mestrado foi um passo necessário, preparatório, para que a pesquisa acerca do pensamento de Gadamer continue no Doutorado neste Programa de Pós-Graduação de

Filosofia da Universidade de Brasília – UnB. Nesse sentido, os próximos passos desta pesquisa consistem não só no aprofundamento no pensamento de Gadamer, mas também nos autores com os quais faz interlocução, especialmente, no que tange ao tema da relação entre o diálogo, a ética, a linguagem e o tempo.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, S. *Confissões*. Petrópolis: Vozes, 2015.

ARISTÓTELES. *Da Interpretação*. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross. 4. Ed da Coleção Os Pensadores v.02. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Disponível em: <<
http://portalgens.com.br/portal/images/stories/pdf/aristoteles_etica_a_nicomaco_poetica.pdf >>, acessado em 13.12.2018, às 18:54.

_____. *Órganon*. Tradução de Edson Bini. 2ª Ed. Bauru: EDIPRO, 2010.

_____. *Physique IV (II)*. Paris: Société d'édition "Les BellesLettres", 1926.

BRAGUE, R. *O tempo em Platão e Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

BÜRQUER, G. A. *Aventuras do barão de Münchhausen*. Tradução de Moacir Werneck de Castro. Belo Horizonte: Villa Rica, 1990.

DASTUR, F. *Heidegger e questão do tempo*. Tradução de João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

ÉSQUILO. *Prometeu acorrentado*. Tradução de Antônio Carlos Olivieri. São Paulo: FTD, 2005.

FERNANDES, M. A. Da temporalidade da existência e do instante: uma investigação ontológico-existencial segundo o pensamento de Heidegger. In: *Natureza humana*, vol.17, nº.1. São Paulo, 2015, p.32 -57.

FIGAL, G. The Doing of the Thing itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

GADAMER, H-G. *A hermenêutica da obra de arte*. São Paulo: WMF Martin Fontes, 2010.

_____. "El tiempo en el pensamiento occidental de Esquilo a Heidegger" in: *El tiempo y las filosofías*. Salamanda: Ediciones Sígueme, 1979.

_____. *O problema da consciência histórica*. 3ª edição. Organização de Pierre Fruchon. Tradução de Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

_____. *Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 14ª edição. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Edusf, 2014, v.1.

_____. *Verdade e Método II: Complementos e índice*. 6ª edição. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Edusf, 2011, v.2.

_____. "Concerning Empty and Full Time" in: *Southern Journal of Philosophy*, nº 8. Translated by R. Phillip O'Hara. Heidelberg, 1969.

GOETHE. Prometeu: *fragmento dramático*. Tradução de Iaci Pinto Souto. Universidade de São Paulo: Cadernos de Literatura em Tradução, n. 11, p. 203-241, 2010, São Paulo.

GRONDIN, J. *Hermenêutica*. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

_____. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.

HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcate Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.

_____. *O conceito de tempo*. Trad. Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fim de século, 2003.

_____. *Ontologia (Hermenêutica da Faticidade)*. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

_____. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco, 2015.

KAHLMEYER-MERTENS, R. S. *10 Lições sobre Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. *10 Lições sobre Gadamer*. Petrópolis: Vozes, 2017.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Ed. Fundação Calouste-Gulbenkian, 2010.

KLEIST, H. "Da elaboração progressiva os pensamentos na fala". Tradução de Carlos Alberto Gomes. In: *Floema*, Ano IV, n. 4 A, p.75-80, out. 2008.

LAWN, C. *Compreender Gadamer*. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

NUNES, B. *Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

_____. *Hermenêutica e Poesia: o pensamento poético*. Organização: Maria José Campos. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

PALMER, R. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1986.

PLATÃO. Timeu. In: ----. *Diálogos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Edição da Universidade Federal do Pará, 1977.

PUENTE, F. R. Os sentidos do tempo em Aristóteles. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

REICHMANN, E. *O instante*. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná, 1981.

RICOEUR, P. *Tempo e Narrativa 3*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

RIPANTI, G. *Essere e linguaggio*. Urbino: Quattro Venti, 2001.

_____. *Il tempo e il pensare aporetico: Aristotele e Agostino*. Urbino: Quattro Venti, 2007.

SCHMIDT, LAWRENCE K. *Hermenêutica*. Tradução de Fábio Ribeiro. 3ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2016.