



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

Nos rastros da situação hermenêutica

RAINRI BACK DOS SANTOS

Brasília
2009

Rainri Back dos Santos

Nos rastros da situação hermenêutica

Dissertação pertencente ao Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Filosofia (PPG-FIL)
da Universidade de Brasília – UnB, para obtenção do título de mestre.

Orientador: prof. dr. Gerson Brea

Àquele momento em que, não sei quando nem onde,
a filosofia germinou em mim.

AGRADECIMENTOS

Às pessoas que trabalharam por mim para me fornecer, por intermédio da CAPES, os subsídios financeiros que me proporcionaram tempo livre para realizar esta dissertação, que, à sua maneira, pretende lhes retribuir tal esforço.

Ao prof. dr. Gerson Brea, meu amigo e orientador, por me conceder uma liberdade cada vez mais rara entre nós.

Ao prof. dr. Miroslav Milovic, por sempre me despertar para questões importantes.

Ao prof. dr. Adalberto Müller, pelas questões “desconcertantes” que me apresentou no exame de qualificação.

Ao prof. dr. Marco Aurélio Werle (USP), que gentilmente aceitou o convite para participar da minha defesa de dissertação.

Ao prof. dr. Agnaldo Cuoco, pela prontidão constante.

Aos meus amigos e às minhas amigas, Ana Míriam, Andréa, Biga, Cássio, Hilan, Laurênio, Makmiller, Neto, Paulo Lerbach, Renato, Rodrigo (também cunhado), Valéria, Washington, Wendell, todos os estudantes da turma G de Introdução à Filosofia (2007/2), os integrantes do grupo de estudos sobre estética da Faculdade de Arquitetura (Aline, Cláudia, Deuseni, Luciana, Marisa, Mathews), todos que participaram e participam da Tertúlia e tantos outros que por algum motivo fortuito não mencionei aqui, meu sincero agradecimento por constituírem a minha existência.

Ao prof. msc. Maximino Basso, único verdadeiramente mestre-amigo.

À minha mãe e ao meu pai, Matilde e Francisco, que orientaram os meus primeiros e decisivos passos que certamente já me encaminhavam até aqui.

Ao meu irmão e à minha irmã, Rodney e Kelly, pelo apoio fraternal (implícito ou explícito).

Ao meu sobrinho, Arthur, que colore a minha vida adulta.

A Luciana, a quem devo muito do que vim-a-ser.

RESUMO

O propósito desta dissertação é rastrear os momentos fundamentais que constituem a situação de todo existente humano na condição de intérprete do mundo em geral. Trata-se, portanto, de colher os rastros da *situação hermenêutica*. Partimos da pressuposição de que os momentos fundamentais que a constituem são, respectivamente, a circularidade, a verdade, a finitude e a historicidade.

Primeiramente, mostraremos o *movimento circular* dessa situação, cuja motricidade se deve à concordância prévia e tácita dos existentes humanos quanto à apreensibilidade das coisas circunstantes como tais. Denominaremos *comum-unicidade* esse ambiente de compreensibilidade, em cujo desenvolvimento histórico, segundo enfatizaremos, cada existente deve assumir um *posicionamento*.

Uma vez que recorreremos necessária e tacitamente a tal comum-unicidade para interpretar o mundo em redor, a *verdade* não pode se tornar prerrogativa de ninguém em particular. Nesse segundo momento, tentaremos mostrar que a experiência da verdade sempre parte da e retorna para a comum-unicidade, num movimento circular onde se configuram e se reestruturam pressuposições.

Assim, devemos ressaltar, num terceiro momento, a determinação *finita* do movimento circular da verdade, já que a existência de cada um delimita – embora também ajude a fundamentar e a concretizar – as possibilidades dos outros com quem coexiste. Porém, a inexorabilidade da finitude, porque também *produtiva*, não deve resultar num simples esvaziamento da experiência circular da verdade.

Por fim, a *historicidade* surgirá na condição de momento-síntese, onde o tempo será o fenômeno motriz do movimento da comum-unicidade. A circularidade, a verdade e a finitude devem se estruturar num *jogo coeso de possibilidades*, num *diálogo continuamente transformador* entre os existentes humanos. Por ser transformadora, a situação hermenêutica se revelará *ética e política*.

Palavras-chave: circularidade, comum-unicidade, verdade, finitude, historicidade.

ABSTRACT

This dissertation endeavors to trace the fundamental moments that constitute the situation of every human existent in the status of interpreter of the world in general. It is, therefore, an attempt at collecting the traces of the *hermeneutic situation*. The work is grounded on the premise that the fundamental moments that constitute such situation are, respectively, those of circularity, truth, finitude and historicity.

Firstly is shown the *circular movement* of this situation, whose motility is due to a previous and tacit agreement among human existents as to the apprehensibility of circumstantial things such as they are. For the purposes of this work this environment of mutual understanding will be called *common-unity* – during whose development, it will be emphasized, each existent must assume some *positioning*.

Once we recur necessarily and tacitly to such common-unity to interpret the world surrounding us, the *truth* cannot become a prerogative of any given person in particular. At this second moment, we will try to show that the experience of truth always begins at and returns to the common-unity, in a circular movement where assumptions are configured and re-structured.

Thus, at a third moment the *finite* determination of the circular movement of the truth must be highlighted, as the existence of each one person delimits the possibilities of others with whom they co-exist – however much his/her existence helps grounding and concretizing such possibilities. However, the inexorability of finitude, as it is also *productive*, should not result in the simple emptying of the circular experience of truth.

At last, *historicity* will arise in the condition of synthesis-moment, where time will be the driving force of the common-unity's movement. Circularity, truth and finitude must be structured in a *cohesive set of possibilities* and in a *continuously transforming dialogue* among human existents. Because of its transforming nature, the hermeneutic situation will reveal itself to be *ethical* and *political*.

Keywords: circularity, common-unity, truth, finitude, historicity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	
NEM ANTES NEM DEPOIS DA ÉTICA E DA POLÍTICA	09

CAPÍTULO I

A CIRCULARIDADE DA EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA

A. A circularidade decorrente da comum-idade.	
1. A problematidade do movimento circular na lógica tradicional e a determinação hermenêutica da circularidade.	12
2. A circularidade na perspectiva da hermenêutica enquanto doutrina preponderantemente prática.	14
3. Da impossibilidade de a hermenêutica se determinar pelo surgimento de estranhezas no discurso interpretado.	16
4. O envolvimento do próprio intérprete no círculo hermenêutico.	19
4.1. A comum-idade como vínculo prévio que fundamenta o exercício da interpretação.	19
4.2. A revelação, a partir da comum-idade, de outra circularidade – que envolve o próprio intérprete.	21
5. Esclarecimentos acerca do horizonte da investigação de Schleiermacher.	23
5.1. As limitações de um projeto de universalização da hermenêutica enquanto unificação de várias disciplinas em uma.	23
5.2. A relação entre interpretante e interpretado como uma experiência “estética” com a linguagem.	25
B. A circularidade enquanto posicionamento na tradição.	
6. Os momentos determinantes da experiência de mundo enquanto modos de fenomenização da comum-idade.	27
6.1. A origem da palavra em um acordo essencial que se impõe a partir da coexistência dos entes humanos.	27
6.2. A estruturação fenomênica em que as coisas se mostram como tais pela tendência mostradora do discurso.	28
6.3. A transcendência como desdobramento da linguagem em mundo.	30
7. A tensão entre a liberdade fenomenológica dos entes e a liberdade hermenêutica da existência humana.	33
8. A circularidade como posicionamento ante o <i>desenvolvimento histórico</i> da comum-idade.	35

CAPÍTULO II

A VERDADE COMO CONFIGURAÇÃO MOVENTE DE PRESSUPOSIÇÕES

9. Contextualização crítica da interpretação tradicional da verdade.	38
10. Por uma controvérsia em torno da experiência originária da verdade.	40
11. A verdade enquanto configuração movente de pressuposições.	42
11.1. Considerações preliminares sobre a relação de correspondência.	42
11.2. A determinação da experiência da verdade não apenas como desvelamento mas também como preservação.	43
11.3. A verdade como configuração movente de pressuposições.	46
12. Explicitação da problemática a respeito da experiência originária.	48
13. Acerca de uma tensão interna da linguagem.	50
14. O desvelamento preservador como movimento <i>na</i> metafísica.	52
15. A circularidade como movimento da verdade.	54
16. A reconstrução de uma perspectiva na experiência hermenêutica.	57
16.1. A problemática em torno do aspecto psicológico da interpretação.	57
16.2. A reconstrução de uma perspectiva como momento constitutivo da experiência hermenêutica.	59

17. Indicações para uma determinação da historicidade como <i>jogo</i>	62
--	----

CAPÍTULO III

A NEGATIVIDADE PRODUTIVA DA FINITUDE

18. Considerações introdutórias acerca do fenômeno da finitude.....	64
19. A orientação epistemológica de Dilthey com respeito à determinação da consciência histórica.....	67
19.1. A alternativa de Dilthey para o antagonismo entre a consciência histórica e a propensão da metafísica à universalidade necessária.....	67
19.2. A orientação epistemológica da consciência histórica.....	68
20. A realização do propósito epistemológico da consciência histórica por meio da vida enquanto conceito filosófico.....	70
21. O problema do determinismo histórico e o fenômeno da apropriação hermenêutica da tradição.....	73
21.1. A sobrevivência da metafísica apesar do determinismo histórico.....	73
21.2. A legitimação da singularidade a partir do fenômeno da apropriação.....	75
22. A negatividade produtiva da finitude.....	77
22.1. A negatividade da finitude na perspectiva das metafísicas históricas.....	77
22.2. A negatividade produtiva da finitude decorrente dos desdobramentos da “tarefa positiva” da consciência histórica.....	79
23. A finitude enquanto determinação derradeira da liberdade.....	83
23.1. A liberdade hermenêutica do ser humano.....	83
23.2. A liberdade fenomenológica das coisas.....	85
24. Acerca de uma aparente contradição no posicionamento hermenêutico.....	87

CAPÍTULO IV

O JOGO DA HISTORICIDADE

25. A possibilidade enquanto o cerne do horizonte temporal da existência.....	91
26. A concreção do tempo na comum-idade.....	94
26.1. O tempo enquanto horizonte de sentido do ser.....	94
26.2. A concreção do movimento temporal na comum-idade.....	96
27. A movimentação contínuo-descontínua da comum-idade.....	99
27.1. A tendência ao predomínio do presente na determinação do tempo.....	99
27.2. A unidade contínuo-descontínua da historicidade.....	101
28. A efetuação da história e a fusão de horizontes.....	103
29. A dinâmica entre pergunta e resposta: o diálogo.....	105
30. A hermenêutica enquanto experiência.....	108
30.1. Procedimento indutivo e universalidade.....	108
30.2. A unidade una da experiência.....	110
31. O jogo da historicidade.....	112
31.1. A problemática da autodeterminação repetitiva do jogo.....	112
31.2. A transformação: uma tarefa do jogo da historicidade.....	114
32. Os rastros derradeiros da situação hermenêutica.....	117

À GUIA DE CONSIDERAÇÕES FINAIS

SITUAÇÃO HERMENÊUTICA E TRANSFORMAÇÃO	120
---------------------------------------	-----

REFERÊNCIAS	123
-------------	-----

– INTRODUÇÃO –

Nem antes nem depois da ética e da política

A situação consiste, em geral, na possibilidade de manter vários e diversos vínculos com tudo aquilo que se encontra em redor. A situação *nos* circunstancia e impede que a contornemos completamente. Estamos *na* situação, como nos lembra Gadamer, não defronte dela. Porque recusa se tornar objeto da metodologia cognitiva, a situação só nos possibilita colher os rastros dela. Portanto, não se trata de uma situação epistemológica, mas de uma situação *hermenêutica*. A interpretação deve ser a maneira fundamental em que se desdobram os diversos e vários vínculos com as coisas em redor; a maneira em que se torna possível simplesmente seguir os rastros da experiência da situação, para além do asseguramento metodológico.

Esta dissertação se propõe a exercitar a autoconsciência dessa possibilidade, na qual a história assume uma posição estruturante. Já Hegel nos adverte da necessidade de um desenvolvimento histórico da consciência, em franca contraposição ao estatismo de certos constituintes transcendentais, que deveríamos simplesmente descobrir. Embora ainda se mantenha numa orientação epistemológica, Dilthey reelabora significativamente a inflexão de Hegel em relação ao pensamento precedente. Segundo Dilthey, a filosofia, para realizar-se genuinamente, deve se tornar ciente do próprio curso histórico. Graças às contribuições de Heidegger e Gadamer, a hermenêutica pôde ultrapassar a orientação epistemológica no questionamento da história.

Esta dissertação, portanto, pretende participar desse percurso, ressaltando principalmente quatro aspectos dessa situação hermenêutica em constante andamento histórico. Primeiro, o desenvolvimento dessa autoconsciência jamais se concentra numa perspectiva particular, mas sempre se realiza num empenho conjunto, que denominaremos *comum-unicidade*. Segundo, tal desenvolvimento exige inevitavelmente de quem nele se encontra um engajamento, um posicionamento, diante da tradição, onde ninguém pode se limitar a uma atitude puramente contemplativa do mundo. Esta dissertação visa apontar para a postura ética e política dessa autoconsciência; trata-se, em suma, de um reconhecimento do cunho *ético-político da metafísica*.

Portanto, hermeneuticamente, não podemos nos situar nem antes nem depois da ética e da política – mesmo se as interpretarmos num sentido tradicional. Em geral, a

ética e a política pretendem apresentar orientações sobre a maneira em que devemos lidar com as coisas e com os outros com quem coexistimos. Mesmo quando um “pensamento originário” almeja se situar antes da ética e da política tradicionais, essa postura já responde à pergunta: como devemos existir? Quem assume uma maneira de pensar, se responsabiliza também por uma maneira de lidar com o mundo; se responsabiliza, portanto, por uma postura ética e política.

Todavia, justamente por se tratar de um reconhecimento, a ética e a política *em si mesmas* não figuram entre os temas desta dissertação, embora constantemente se insinuem nas passagens mais importantes. Então por que mencionar, logo na introdução, a ética e a política, quando nenhuma delas consiste propriamente no tema da investigação? Simplesmente porque não podemos evitá-las, nem sequer poderíamos, pois nos propusemos a rastrear a situação *hermenêutica*. Eis o terceiro aspecto proeminente desta dissertação: a diferença entre o questionamento hermenêutico em contraste com a orientação da fenomenologia e da “ontologia fundamental”.

A hermenêutica se atém ao fato de que *interpretar é dialogar com os outros com quem coexistimos* – donde a imposição do encaminhamento para a ética e a política. A estruturação dialógica da interpretação nos mostra a imprescindibilidade da existência de outros para o estabelecimento da experiência da própria verdade; e qualquer experiência de verdade necessariamente se compromete, por sua vez, com a *tarefa* de mostrar aos outros uma *maneira de lidar* com o mundo circunstante. A fenomenologia e a “ontologia fundamental” parecem se abstrair da conscientização desse engajamento, enquanto a hermenêutica, ao contrário, o assume para si.

Por fim, como quarto aspecto desta dissertação, tentaremos ressaltar que a situação hermenêutica cultiva em si uma *tensão* indissolúvel em dois sentidos. Por um lado, porque requer perspectivas *distintas* para se constituir numa perspectiva *própria*, todo existente humano, na condição fundamental de intérprete, deve lidar com uma tensão inerente ao próprio discurso. Por outro lado, as coisas a respeito das quais se pronunciam discursos se impõem a partir de uma liberdade fenomenológica própria, que não depende, para viger como tal, dos princípios fundadores de tais discursos. Trata-se, conforme mostraremos, de uma tensão entre a liberdade hermenêutica da existência humana e a liberdade fenomenológica dos entes.

Esses quatro aspectos não necessariamente surgem nessa ordem no decorrer da investigação, que se divide em quatro capítulos, cada um dos quais a respeito de um momento constituinte da situação hermenêutica:

Capítulo I: a partir de Schleiermacher, trataremos da *circularidade* da experiência hermenêutica, que, como nos incumbiremos de mostrar, impõe a necessidade de nos posicionar numa comum-unidade preexistente.

Capítulo II: versaremos sobre a *verdade* da experiência hermenêutica, que, em suma, não pode consistir na prerrogativa uma perspectiva singular, pretensamente originária, segundo pensa Heidegger.

Capítulo III: a partir de uma interpretação crítica do pensamento de Dilthey, a *finitude* se revelará um fator não apenas limitante como também produtivo.

Capítulo IV: por fim, em sua complexidade própria, a *historicidade* se mostrará o fenômeno sintetizador de todos os momentos precedentes, do qual destacaremos o diálogo e o fenômeno do jogo.

Durante a investigação, mostraremos como todos esses momentos se reúnem na unidade de uma experiência multiforme, afinal, todo fenômeno coere consigo mesmo, ainda que se componha da tensão de múltiplos fatores.

– CAPÍTULO I –

A circularidade da experiência hermenêutica

Dois temas principais justificam este capítulo. Num primeiro momento (parte A), apresentaremos, a partir das indicações de Schleiermacher, as determinações gerais de um fenômeno que denominamos *comum-unidade*, promotor fundamental do movimento circular da interpretação. Para isso, investigaremos as conseqüências que a orientação de Schleiermacher em favor do predomínio da utilidade na investigação filosófica surte para a determinação da natureza da interpretação. No momento seguinte (parte B), a partir de um esclarecimento do horizonte de interpretação de Schleiermacher, nos empenharemos em mostrar como a circularidade da interpretação culmina na necessidade de se tomar posição em face de uma tradição de pensamento. Há aí dois momentos importantes, que, nesse estágio da investigação, nos restringiremos a apenas apresentá-los de maneira provisória. Por um lado, acenaremos para uma tensão entre a liberdade hermenêutica dos seres humanos e a liberdade fenomenológica das coisas. Por outro lado, estabeleceremos inicialmente uma diferença importante entre o questionamento ontológico-fenomenológico e o questionamento hermenêutico. Esses momentos se nos mostrarão em pormenores só no decurso desta investigação, pois, para assim determiná-los, faz-se necessário o advento de circunstâncias propícias.

A. A CIRCULARIDADE DECORRENTE DA COMUM-UNIDADE.

1. A problematidade do movimento circular na lógica tradicional e a determinação hermenêutica da circularidade.

Segundo uma das regras de definição da lógica tradicional, não podemos recorrer ao próprio *definiendum*, ou a um sinônimo dele, na elaboração do *definiens*. Contrariaríamos, se assim procedêssemos, o intuito evidente de qualquer definição: *esclarecer*, para alguém ou para si mesmo, o significado de uma palavra desconhecida. Quando nos perguntamos pelo significado de uma palavra, a definição somente logrará algum esclarecimento, obviamente, caso as palavras definidoras *já* nos sejam familiares e também *diferentes* daquela palavra que motivou a definição. Do contrário, nos perderíamos em um *movimento circular*, em que da obscuridade nos lançaríamos novamente à obscuri-

dade. Essa regra lógica recrimina a circularidade, porque, em círculos, permanecemos presos ao desconhecido e contrariamos o processo espontâneo e positivo do esclarecimento: a familiarização do estranho *por meio do já familiar*.

Ainda no terreno da lógica tradicional, a circularidade ressurgue em outro sentido, também depreciativo, novamente sob a reprimenda de uma norma. Em um argumento, as premissas devem ser logicamente relevantes a ponto de firmar a verdade da conclusão do raciocínio. Se adotamos como premissa a própria conclusão que pretendemos validar como verdadeira, incorremos em um raciocínio circular que tradicionalmente se denomina *petição de princípio*. A lógica tradicional caracteriza a circularidade como uma espécie de ardil pelo qual se repete, numa ou em várias reformulações, uma mesma afirmação que se organiza como um raciocínio aparentemente argumentativo. A circularidade deturparia, assim, o propósito de instituir genuinamente a *verdade*. Uma prova que se considera como logicamente relevante consiste em encontrar afirmações que *já* se firmaram como verdadeiras e que mantenham uma relação dedutiva com a conclusão em apreço – desde que não sejam, claro, meras paráfrases da própria conclusão. Conforme a lógica tradicional, enfim, a circularidade obstruiu o esclarecimento de uma palavra e ainda se opõe ao estabelecimento da verdade.

No entanto, nos perguntamos: a circularidade somente se dá tal como a lógica tradicional a determina? A própria lógica não *pressupõe*, em vez disso, uma circularidade determinada, quando, ao caracterizar a autêntica definição de uma palavra, admite que recorreremos a palavras que *já nos são familiares*? Ou quando, ao normatizar o pensamento por meio da instituição de processos específicos de raciocínio, reconhece que a demonstração lógica de uma afirmação pretensamente verdadeira somente se firma *a partir de verdades que já se estabeleceram*? Por conseguinte, não nos deparamos, *em pleno terreno da lógica tradicional*, com um determinado movimento circular, cuja dinâmica específica, entretanto, se mantém à margem do horizonte hermenêutico da lógica e, ainda assim, parece determiná-lo tacitamente? A circularidade não se revelaria, numa perspectiva mais profunda, como o movimento fundamental de todo esclarecimento e de todo estabelecimento da verdade?

A questão da circularidade necessita migrar, enfim, do terreno da lógica, onde normas de raciocínio continuamente a impedem de nos interpelar, para a *hermenêutica*, onde se torna possível mostrá-la em seu caráter devidamente positivo e primordial. A circularidade se mostra, num primeiro momento do questionamento hermenêutico, como um *princípio* que, nessa condição, guia a interpretação de um discurso: assim como

se compreende o todo a partir do particular, também somente se compreende o particular a partir do todo. A determinação recíproca entre todo e partes, como essa formulação explicita sem quaisquer receios, obedece a um *movimento circular*, que, ao contrário da caracterização com que nos deparamos na investigação lógica, conduz positivamente o esforço compreensivo. A circularidade estrutura de tal modo a interpretação que logo nos primeiros passos de uma leitura podemos nos aperceber de um movimento circular, no qual uma passagem, num instante obscura, se esclarece em seguida por meio das passagens consequentes, num contínuo vaivém.

2. A circularidade na perspectiva da hermenêutica enquanto doutrina preponderantemente prática.

Conforme testemunho dele próprio, Schleiermacher (2000, p. 46) não exatamente renunciou a importância essencial da circularidade para a experiência da interpretação, colaboração tal que devemos conferir, antes, a Friedrich Ast. Todavia, Schleiermacher partiu de um empreendimento que, certamente, orientou a questão da circularidade para determinados rumos, os quais, na perspectiva de Ast, permaneceriam impensados. Como sabemos, Schleiermacher questionou ferrenhamente a fragmentação da hermenêutica em diversos domínios particulares. O argumento dele (*ibid.*, p. 29) nos parece bem simples: se *uma mesma* “arte” se exerce *tanto* na filologia clássica *quanto* na teologia cristã, conseqüentemente, cada um desses domínios não pode delimitar a essência dessa “arte”, que, por isso, se revela bem mais abrangente. Ademais, Schleiermacher passou a incluir o discurso oral na “arte da interpretação”, em vez de restringi-la, como se considerava até então, somente às obras escritas, visto que, sem dúvida, também interpretamos nossos interlocutores vivamente presentes. Tratou-se de um passo importante, devemos reconhecer, para a universalização da hermenêutica.

Todavia, devemos observar, essa “universalização” não ocorreu sem a influência de um questionamento metodológico, de sorte que Schleiermacher ainda se deixou guiar pela tradição que vinha atribuindo à hermenêutica um caráter disciplinar. De fato, ele (*ibid.*, p. 46) titubeia, aqui e ali, em denominar “regras”¹ as várias manobras que o intér-

¹ Reconhecemos que a hermenêutica adquire, nas investigações de Schleiermacher, um caráter ineludivelmente *artístico*, devido ao aspecto psicológico da interpretação, o qual demanda do intérprete, sobretudo, uma habilidade *adivinhatória*. Ainda assim, como tentaremos mostrar adiante, Schleiermacher não se desvincula completamente da tradição que considerava a hermenêutica como uma disciplina e, por isso, a determinava a partir da instituição de um conjunto de regras. Disso decorre o titubeio de Schleiermacher, no momento citado, em chamar de “regras” os vários procedimentos de interpretação que se baseiam nos métodos comparativo e divinatório, preferindo caracterizá-los como “conselhos”. Apesar

prete deve realizar ao aplicar, no exercício da hermenêutica, os métodos comparativo e divinatório à luz dos aspectos psicológico e gramatical da interpretação. No entanto, essa precaução não o impede de considerar que a interpretação requer alguma habilidade *técnica*. Pois, a fim de se furtar dos “vãos especulativos” da teoria pura, Schleiermacher (*ibid.*, p. 30) se atém ao chão firme dos interesses práticos, no qual deve aterrizar a investigação dos “fundamentos da arte”. Em favor da aplicabilidade, Schleiermacher determina a hermenêutica a partir da perspectiva de quem se empenha em buscar descobertas *úteis* ao trabalho filológico e teológico. Atentemos, por exemplo, não apenas para a ambientação acadêmica em que Schleiermacher (*ibid.*, p. 26) situa as suas primeiras considerações, mas também, sobretudo, para as críticas à ausência de rigor na *aplicação* das formulações de Ast (*ibid.*, pp. 59-60).

As conseqüências dessa orientação de Schleiermacher (*ibid.*, pp. 47ss) se evidenciam nas perguntas que se abrem durante a investigação acerca da abrangência da circularidade no exercício da “operação hermenêutica”. Ante a pergunta: “Como podemos assegurar a afinidade de uma passagem com o contexto que a fundamentaria?”, Schleiermacher desconfia da “aplicação incerta” do princípio da circularidade, que, assim, deve servir a um fim prático. Esse apego à utilidade da teoria culmina, enfim, na questão acerca da *proveniência* do todo a que pertencem as partes. Ora, para que se exerça bem um ofício, é necessário primeiramente dominar as ferramentas! Portanto, o intérprete, no exercício da hermenêutica, deve *adquirir* o todo pelo qual se esclarecem as partes, assim como um marceneiro requer toda uma instrumentária para executar bem a escultura de um detalhe ornamental na peça de uma mobília. A circularidade da compreensão se encontra à mercê da finalidade produtiva dessa orientação primeiramente prática, de modo que a apreensão da experiência hermenêutica se dá pela perspectiva de quem exerce um ofício – a interpretação.²

Por conseguinte, a amplitude e a importância da circularidade, no que tange propriamente à investigação dos fundamentos da hermenêutica, se condiciona à perspectiva de alguém cujo intuito primordial consiste em extrair da coisa, tanto quanto possível,

disso, eis a questão, esse cuidado na expressão ainda denuncia a tendência de Schleiermacher em determinar a hermenêutica como uma atividade que se guia pelo preestabelecimento de um conjunto de condutas, mesmo que se trate de “conselhos”. Schleiermacher apenas renega que se possa aplicá-los ao discurso interpretado de uma maneira meramente mecânica, sem qualquer requinte artístico; afinal, a interpretação deve lidar, segundo ele, com a originalidade particular do autor.

² Antes de filósofo, Schleiermacher era filólogo, concentrando-se, sobremaneira, na aquisição de resultados que pudessem ser *úteis* aos jovens estudantes “ávidos de saber” (*ibid.*, p. 26). A propósito, essa passagem nos mostra em que medida os interesses pedagógicos de Schleiermacher parecem influenciar a determinação da natureza do exercício da interpretação.

um repertório amplo de procedimentos. Quando Schleiermacher (*ibid.*, p. 53) prossegue no sentido de nos mostrar que a relação circular entre todo e partes extrapola os limites estritos do texto concreto, estendendo-se à *linguagem* em geral e à *vida do autor*, essa circularidade ainda se mostra numa orientação que, num vaivém constante, visa e compreende um determinado objeto. O intérprete, tal como Schleiermacher o mostra, se põe *diante de* um texto, *diante da* linguagem, *diante da* vida de alguém; e os apreende a partir de uma visada que se realiza em círculos, cujas dimensões se tornam cada vez mais amplas à medida que prossegue na interpretação. A expressão “operação hermenêutica” é bastante significativa, pois, para Schleiermacher, se trata mesmo da execução de uma atividade, de uma série de procedimentos, assim como um tecelão põe em prática, no tear, a sua técnica de tecelagem. O princípio da circularidade – eis a questão – se mostra, sobretudo, como *técnica*, de sorte que submete o discurso, na condição de objeto da interpretação, *enquanto mantém isento de suas possíveis conseqüências o intérprete em si mesmo*. – Compreendemos um discurso ao apreendê-lo a partir da relação circular entre todo e partes; porém, nós mesmos, enquanto nos munimos da circularidade ao praticar a interpretação, *permanecemos fora dela*.

3. Da impossibilidade de a hermenêutica se determinar pelo surgimento de estranhezas no discurso interpretado.

Desde as primeiras considerações da investigação, Schleiermacher (*ibid.*, pp. 25ss) atrela o exercício da hermenêutica ao surgimento de alguma *estranheza* num momento qualquer do discurso que o intérprete se propõe a compreender. A hermenêutica, *por definição até*, consiste nesse trabalho de dissipação de estranhezas. No entanto, ainda carece de resposta a questão a respeito da modalidade em que a estranheza ocorre na interpretação – tarefa que Schleiermacher (*ibid.*, p. 31) assume como complementação crítica às insuficiências dos questionamentos de Ast. A determinação dessa questão se desenvolve de uma maneira bastante lógica, nem por isso meramente formal. De fato, se a estranheza dominasse completamente o discurso em apreço na compreensão do intérprete, não haveria entre ambos qualquer possibilidade de se estabelecer uma relação hermenêutica. Por outro lado, segundo Schleiermacher, a situação contrária também incorreria no mesmo problema: se não houvesse nenhuma estranheza, não se daria tam-

bém qualquer esforço interpretativo, pois a assimilação do discurso transcorreria por si mesmo, na mais absoluta autocompreensão.³

Todavia, na determinação do modo em que o estranhamento intervém na relação entre interpretante e interpretado, uma questão se mantém aberta. Schleiermacher percebe o problema decorrente da possibilidade de interpretação cujo transcurso acompanha, em plena sincronia, o decorrer do discurso que se propõe a compreender, não havendo ocasião para o surgimento de qualquer estranheza. Embora pareça rechaçar a possibilidade de o estranhamento reger *absolutamente* a relação entre quem interpreta e quem discursa, Schleiermacher admite expressamente que a interpretação possa ocorrer por si mesma, inclusive, como apreensão *suficiente* do discurso (*ibid.*, p. 52) e até como parâmetro para uma interpretação “segura e completa” (*ibid.*, p. 43). Nesse caso, porém, a hermenêutica *não necessitaria entabular seu trabalho* (*ibid.*, p. 31). Justamente aí se abre a nossa questão: essa modalidade de interpretação imediata *não* demanda realmente a assim chamada “operação hermenêutica”?

Num trecho sutilíssimo, relativo ao problema de como podemos providenciar o todo de onde as partes adquirem “plena luz”, Schleiermacher acrescenta uma observação – aliás, problemática para si próprio – a respeito dessa compreensão que, na ausência de estranhezas, se dá por si mesma:

Do que foi dito segue-se, igualmente para a fala e para a escrita, que toda primeira apreensão é provisória e incompleta, [do mesmo modo um folhear mais regular e completo,] apenas é suficiente [e cumpre por si mesmo a tarefa] *onde nós não encontramos nada de estranho e a compreensão se compreende por si mesma, isto é, onde em geral não ocorre nenhuma operação hermenêutica com consciência determinada.* (*ibid.*, p. 52, grifo nosso).

Nesse caso específico, eis a observação de Schleiermacher (*loc. cit.*), “não ocorre nenhuma operação hermenêutica *com consciência determinada*” (grifos meus). Ora, não desaparece, conforme essa passagem, a “operação hermenêutica” nos momentos em que a interpretação consegue acompanhar o transcurso de sentido ao longo da ocorrência do discurso que se propõe compreender; essa “operação” apenas não se dá *numa maneira* em que *pode* ocorrer: com consciência determinada.⁴ Portanto, quando não nos

³ Assim, a orientação de Schleiermacher em favor da aplicabilidade mostra plenamente algumas consequências inevitáveis, além daquelas que já apontamos, para a determinação da hermenêutica *como tal*. Nessa condição de técnica com uma finalidade específica, a interpretação se realiza apenas quando houver os requisitos necessários para tal, ou seja, apenas quando surgir alguma passagem estranha no discurso em questão. Portanto, a hermenêutica como tal somente pode se efetivar *relativamente* à ocorrência de um fator contingente, assim como um marceneiro apenas exerce a sua competência técnica relativamente à frequência das solicitações da clientela.

⁴ Devo a percepção da sutileza dessa passagem tão importante ao prof. Gerson Brea, numa aula do curso de “Hermenêutica e fenomenologia”, no segundo semestre de 2007, PPG-FIL.

defrontamos com estranhezas, se nos ativermos rigorosamente àquela observação de Schleiermacher, exercemos espontaneamente essa “técnica” da relação circular entre todo e partes de um discurso, sem que, porém, nos apercebamos disso.

Em conseqüência, não poderemos mais determinar a hermenêutica – sem envolvermos Schleiermacher em incoerências substanciais –, como exercício compreensivo que, por definição, somente efetuamos quando surgem estranhezas. A “operação hermenêutica” se dá *a todo instante* em que nos dispomos a compreender um discurso, sendo que ora nos apercebemos dela quando nos defrontamos com estranhezas, ora a realizamos sem consciência determinada. – De fato, como já observamos, a compreensão de discursos se dá, desde os primeiros passos, de um modo *primariamente* circular, relacionando o todo às partes e cada parte ao todo, num esclarecimento recíproco. Mesmo numa apreensão ingênua da experiência hermenêutica, logo nos apercebemos que cada passagem, até num discurso plenamente familiar, adquire um significado mais consistente à medida que a leitura progride, de sorte que as passagens conseguintes, ao constituírem progressivamente um contexto, esclarecem as anteriores. Ademais, a própria experiência parece nos interpelar de modo tal que não podemos caracterizá-la como uma “operação” (*Operation*), como Schleiermacher a determina, ou melhor, como um princípio que *aplicamos* ao discurso interpretado. Em vez disso, se atentarmos para os indícios de nossa própria experiência, devemos apreendê-la, assim parece, como um movimento circular a partir de si mesma.

Devemos reconhecer que a circularidade da interpretação *não* requer a presença de estranhezas no discurso interpretado para, somente então, se efetivar como tal, já que se realiza mesmo quando não dispomos de qualquer consciência determinada a respeito dela. Seguimos nesse caminho não exatamente no intuito de estabelecer uma coerência meramente lógica na investigação de Schleiermacher; em vez disso, nosso intuito consiste em preservar a *unidade* mesma da própria experiência hermenêutica, na medida em que, desde nosso horizonte determinado, assim nos exige. Em certo sentido, ainda consentimos nos interesses práticos de Schleiermacher, considerando provisoriamente a interpretação como a execução técnica de uma “operação”. Assim procedemos porque as nossas próprias indicações se destacariam mais evidentemente ao advir do próprio horizonte desde onde Schleiermacher apreende a hermenêutica e adquiririam consistência na sua reivindicação de legitimidade. Justamente em virtude de nosso consentimento provisório, o intérprete em si mesmo ainda se encontra, também provisoriamente, *fora* do movimento da circularidade. A questão, ainda à espera de uma determinação, consis-

te em nos perguntarmos se apenas o discurso interpretado, enquanto objeto da interpretação, se mostra *a partir de* um movimento circular ou, antes, se *a própria experiência hermenêutica* se dá numa circularidade fundamental.

4. O envolvimento do próprio intérprete no círculo hermenêutico.

4.1. A comum-unidade como vínculo prévio que fundamenta o exercício da interpretação.

A determinação da modalidade em que a estranheza se dá na compreensão de um discurso, na medida em que se define o exercício da interpretação a partir disso, resulta numa caracterização restrita da hermenêutica como tal, segundo atesta a nossa própria experiência. As considerações precedentes, deixe-se claro, apenas destituíram o estranhamento da condição de *aspecto determinante* da experiência hermenêutica. Caso nos permitamos acompanhar Schleiermacher até certo ponto, o caminho que nos conduz à relatividade do estranhamento, em contrapartida, nos faz ver um aspecto positivo da hermenêutica, o qual, todavia, permanece indeterminado. De fato, a relação entre a interpretação e o discurso interpretado, conforme Schleiermacher (*ibid.*, p. 31) nos adverte, não poderia se estabelecer numa situação de *absoluto estranhamento*. Não se trata de apontar, note-se bem, para uma circunstância particular em que, num certo momento, um discurso pareça absolutamente estranho a um determinado intérprete. Considera-se, antes, *a relação como tal* entre quem interpreta e quem discursa. Justamente por se tratar da relação mesma, a estranheza não pode ser absoluta, mas apenas “relativa”, conforme a conclusão de Schleiermacher:

O primeiro conceito que ele [Friedrich Ast] estabelece é o de algo estranho, o qual deve ser compreendido. [...] se o que é para ser compreendido fosse completamente estranho àquele que deve compreender, e não houvesse nada de comum entre ambos, então, não haveria ponto de contato para a compreensão. Porém, eu posso obviamente concluir que este conceito subsiste, como algo *relativo* [...]. (*loc. cit.*, grifo nosso).

Eis a conseqüência fundamental: uma vez que o estranhamento se dá apenas “relativamente”, Schleiermacher conclui que *já* deve haver, portanto, “algo comum” entre aquele que interpreta e aquele que discursa, quando entre ambos se interpõe alguma estranheza. Entretanto, esse “algo comum” permanece, no decorrer da investigação de Schleiermacher, na mesma indeterminação em que a própria expressão, à primeira vista, nos lança. Pois a orientação prévia de Schleiermacher o manteve atento, sobretudo, à utilidade das investigações, minimizando a importância das “razões de ser do processo” (*ibid.*, p. 26). Mas, ainda podemos entrever, mesmo a partir das insuficiências da

investigação de Schleiermacher, algumas indicações extremamente relevantes para os rumos do nosso próprio caminho. Devemos proceder em relação a Schleiermacher assim como ele próprio, em relação aos seus interlocutores: buscando aqui e ali e reunindo, por nós mesmos, os mais diversos indícios positivos.

Schleiermacher apenas sugere que esse “algo comum” *preexiste* em relação ao interpretante e ao interpretado – enquanto *condição* da própria possibilidade de interpretação. Ele chega a recorrer, conforme a citação acima, à expressão “ponto de contato” para indicar sumariamente que a compreensão necessita de um *vínculo* – de cunho *prévio* – entre quem interpreta e quem discursa. Assim,

[...] em todo lugar onde houver qualquer coisa de estranho, na expressão do pensamento pelo discurso, para um ouvinte, há ali um problema que apenas pode se resolver com a ajuda da nossa teoria, [se bem que, sem dúvida, sempre na medida em que houver *já* algo de comum entre ele e aquele que fala.]. (*ibid.*, p. 31, grifo nosso).

Se seguirmos os rastros dessas indicações, devemos reconhecer expressamente um fenômeno primordial da experiência hermenêutica. – Interpretante e interpretado se inter-relacionam a partir de uma *comum-unicidade*⁵ *prévia e necessária* em meio à intervenção esporádica de “perturbações” que os estranhamentos provocam no decurso da interpretação. A comum-unicidade não diz respeito a uma mera aglomeração de indivíduos irmanados por uma história cultural e política, como sugeriríamos se utilizássemos simplesmente a palavra vernacular “comunidade”. Esse fenômeno indica, como tentaremos esclarecer, uma concordância essencial em relação a algo, em virtude da qual os entes humanos *em geral* se reconhecem numa reciprocidade, a despeito das diferenças inegáveis que certas particularidades podem estabelecer.

Essa comum-unicidade *funda previamente* o exercício da interpretação e, por isso, eis a questão, comporta em si a possibilidade do estranhamento. Só podemos estranhar um discurso desde que *já* nos dispusemos a interpretá-lo; desde que *já* o apreendemos como algo *suscetível* à conduta interpretativa e, assim, à assimilação do intérprete. Haja vista que não determina toda a experiência hermenêutica, o estranhamento apenas consiste em *uma* das tonalidades em que decorre uma relação fundamentalmente abrangente. Interpretante e interpretado podem se relacionar nas mais variadas modalidades hermenêuticas: afinidade, crítica, aprofundamento, equívoco etc.

⁵ Em vez de recorrermos à palavra vernacular “comunidade”, preferimos cunhar a expressão *comum-unicidade*, a fim de nos esquivar do significado cotidiano daquela palavra e inaugurar uma compreensão propriamente filosófica.

Essa “relatividade” do estranho concerne *àqueles* que, na experiência hermenêutica, propiciam a vigência de uma comum-idade. Um intérprete só pode reagir com estranheza caso o discurso motivador do estranhamento já se mostre numa relação onde vigora previamente uma comum-idade. A possibilidade própria do estranhamento consiste em que o intérprete vislumbre, ao menos minimamente, a possibilidade de se familiarizar com o discurso em questão, já que esse mesmo discurso provém de alguém com o qual o próprio intérprete convive numa comum-idade. Um discurso se torna estranho *para* quem o interpreta, enquanto que, ao mesmo tempo, deve se fazer minimamente familiar *para* quem o enuncia. Ora, se para mim um discurso se mostra estranho por intermédio de alguém com quem compartilho, porém, uma comum-idade, então esse mesmo discurso, para mim ainda obscuro, *poderá* se tornar tão familiar quanto assim se faz relativamente para quem o enuncia.

4.2. *A revelação, a partir da comum-idade, de outra circularidade – que envolve o próprio intérprete.*

Quando recorre à *verossimilhança* para determinar como relacionamos, numa interpretação, certa passagem à circunstância que lhe convém, Schleiermacher (*ibid.*, p. 47) experimenta, ele próprio, a comum-idade, ainda que dela não se apropriasse expressamente no curso de sua investigação. Schleiermacher (*loc. cit.*) considera *inverossímil* que um escritor se valha, ao produzir um texto, de significados diferentes de uma mesma palavra em duas passagens próximas. Para tal consideração, ele deve *concordar*, ao menos tacitamente, com vários outros intérpretes quanto à impropriedade desse emprego ambíguo de uma palavra. Ora, a verossimilhança consiste justamente na experiência dessa concordância; mais precisamente, na experiência de uma *firmeza* que se estabelece pela reciprocidade essencial *oriunda da concordância tácita com outras pessoas* e que circunscreve o modo no qual se mostra a coisa em apreço. Não se experimenta a verossimilhança somente a partir de uma convicção pessoal. Esse acordo prévio quanto à maneira como se emprega uma palavra *possibilita* que Schleiermacher a tome como verossímil e, por isso, como “regra” de interpretação.

A pressuposição desse acordo ainda se insinua em outra passagem, onde Schleiermacher (*ibid.*, p. 46) diz que “nos apoiamos uns nos outros” no empreendimento da interpretação, “na medida em que cada um fornece aos outros os pontos de comparação e de analogia”. Embora o pontapé inicial advenha de um ímpeto divinatório, que Schleiermacher compara com a aurora da compreensão na infância, o desenvolvimento ulter-

or da interpretação se baseia na possibilidade de partilha de analogias. Ora, só podemos apresentar aos outros “pontos de comparação”, desde que nos mantenhamos *num comum acordo* quanto à vigência de uma determinada similitude. Novamente, a comunidade se dá como um acordo prévio entre interpretante e interpretado, onde qualquer estranhamento consiste numa remissão à possibilidade de se converter em familiaridade, na medida em que podemos proporcionar aos outros meios de comparação que possibilitam o esclarecimento de certas passagens de um discurso.

Finalmente, podemos nos deparar com a questão que até agora aguarda um desfecho. A preexistência de uma comum-unidade, na qual se baseia toda a conduta interpretativa, nos situa numa determinada circularidade, cujo movimento se dá em outro sentido. Até então, nos ativemos, provisoriamente, mais ou menos nos limites da experiência hermenêutica tal como Schleiermacher a apresenta. Nessa perspectiva, a hermenêutica se mostra como um “princípio”, por meio do qual o intérprete, ao *aplicá-lo* como um recurso de compreensão do discurso interpretado, realiza uma “operação” pela qual esclarece um momento particular a partir do contexto a que pertence; inversamente, esse contexto geral, por sua vez, se torna compreensível a partir dos próprios momentos particulares de que se compõe. Porém, tal “operação” somente se efetiva sob o *preestabelecimento* fundamental de uma comum-unidade entre quem interpreta e quem discursa. Assim, o movimento circular dessa “operação hermenêutica” se cruza com outra circularidade, que se realiza noutro sentido.

Durante o esclarecimento recíproco entre todo e partes, o intérprete, mesmo sem consciência determinada, se assenta constantemente sobre os influxos daquela comunidade que, previamente, o *unem* ao seu interlocutor em um empreendimento *comum* e, precisamente por isso, tornam possível a dissolução do estranhamento. A experiência de verossimilhança se torna agora ainda mais exemplar, ainda que nos mantenhamos nos limites do contexto em que Schleiermacher a apresenta. Na lida com o discurso interpretado, a firmeza de que nos valem, conforme o exemplo de Schleiermacher, em relação à maneira como se deve compor as palavras em um discurso não se origina de uma mera convicção pessoal, mas de uma *reciprocidade* que mantemos – até involuntariamente – com nosso interlocutor a respeito de como se deve compor palavras. Frequentemente, recorreremos a tais concordâncias e prosseguimos no esclarecimento das passagens do discurso, até que surjam outros momentos de estranheza e, portanto, se requeiram outras concordâncias *prévias*.

Justamente essa *precedência* da comum-idade ao exercício efetivo da interpretação fomenta a circularidade da experiência hermenêutica como tal. Já não se trata, nesse caso, de uma relação circular entre todo e partes de uma obra, de uma vida ou de um gênero de discurso. A circularidade em questão abrange, antes, *o próprio exercício da interpretação*, num movimento onde o intérprete invariavelmente retrocede, ainda que não se dê conta disso, a um arcabouço *prévio* em que partilha alguma concordância com quem se propõe a interpretar. A partir de tal retrocesso, o intérprete se dirige novamente ao discurso, a fim de prosseguir na compreensão, pelo impulso ininterrupto desse movimento circular em que se retrocede e se avança. A apreensão dessa experiência assim em “etapas”, cujo intuito, note-se bem, reside unicamente na tentativa de elucidação do fenômeno, não deve induzir a tomar essa circularidade por um “procedimento técnico”, que, como tal, se presta ao manuseio metódico do intérprete. Esse movimento circular não se dispõe a tal apropriação, mas, antes, se realiza como a maneira mesma de a interpretação se concretizar como experiência.

5. Esclarecimentos acerca do horizonte da investigação de Schleiermacher.

5.1. As limitações de um projeto de universalização da hermenêutica enquanto unificação de várias disciplinas em uma.

Como já mostramos anteriormente, a circularidade que se efetua *no* discurso, vasculhando-o das partes ao todo e vice-versa, não requer o surgimento de estranhezas. Ainda que a realizemos numa situação de plena familiaridade com quem discursa, essa circularidade se mantém em curso numa dimensão *pré-temática*, onde não dispomos de nenhuma “consciência determinada” a respeito dela. Todavia, a vigência *pré-temática* da circularidade concerne não apenas à relação entre todo e partes no andamento da interpretação de um discurso mas também à relação entre o próprio exercício da interpretação e a comum-idade, que inter-relaciona interpretante e interpretado. Nesse caso, também não é necessário dispor de alguma “consciência determinada” para que, afinal, a circularidade possa se realizar nesse outro sentido.

Assim, a interpretação como tal se liberta gradativamente de uma tradição que a caracteriza como um procedimento técnico. Essa herança, porém, ainda sobreviveu na orientação de Schleiermacher em favor da “aplicabilidade da teoria”. Apesar disso, tentamos mostrar nas próprias investigações de Schleiermacher um fenômeno que, todavia, ali não se mostra explicitamente, embora possamos vislumbrá-lo em determinados mo-

mentos. Tencionamos apreender tais vislumbres e mostrar que, noutra orientação, aí se insinuam aspectos fundamentais da experiência hermenêutica.

Agora podemos nos ocupar do horizonte desde onde Schleiermacher dialoga conosco. Mencionamos de passagem que a tradição conferiu a Schleiermacher a responsabilidade pela “universalização” da hermenêutica. Paradoxalmente, porém, Schleiermacher limitou a hermenêutica à lida com a palavra, excluindo as artes plásticas do domínio da interpretação (*ibid.*, p. 60). Na verdade, o empreendimento de Schleiermacher se resumiu a uma *unificação do exercício interpretativo de discursos*. A hermenêutica apenas abandonou a especificação que determinadas disciplinas acadêmicas lhe impunham, principalmente a filologia e a teologia, e passou a abranger não só a palavra grafada mas também a palavra pronunciada. Nesse sentido, a experiência hermenêutica consistiria na lida com palavras que, nas mais diversas línguas, se apresentam numa determinada composição no discurso de alguém; e ainda poderíamos metodizá-la razoavelmente por meio de procedimentos de adivinhação e de comparação. Eis a “universalização” da hermenêutica que Schleiermacher empreendeu.

Ao se ater à possível produtividade da investigação, Schleiermacher não questiona – em vez disso, até reforça – o caráter disciplinar que a hermenêutica tradicionalmente preservava enquanto uma espécie de *órganon* que servia aos estudos da filologia clássica, da teologia cristã e da jurisprudência.⁶ Ele apenas se restringe a problematizar essa fragmentação de uma *disciplina* em várias, mas impede a hermenêutica de se mostrar numa maior profundidade fenomênica. Assim o conduziu a experiência do *filólogo* Schleiermacher, que se deixou encaminhar *filosoficamente* pelas orientações da disciplina em que se formou.

A partir desse horizonte, a hermenêutica consistiria numa inter-relação entre um intérprete e um discurso que, em texto ou em viva voz, alguém compõe ou lega para a posteridade. Uma vez que palavras dizem respeito somente *àqueles* que detêm a possibilidade do discurso, a interpretação apresentaria não apenas um aspecto gramatical, natural das palavras da língua, mas também um aspecto psicológico. – A hermenêutica, portanto, é a experiência de uma relação *entre humanos* por meio de uma *língua*. A partir desse panorama prévio, Schleiermacher (*ibid.*, p. 31) se depara com a preexistência de “algo comum” entre interpretante e interpretado. Se permanecermos nessa orientação, esse “algo comum”, que, desde o nosso horizonte, se mostrou enquanto uma co-

⁶ Cf. GADAMER, 2004e, quanto a indicações importantes a respeito desse tema.

num-unidade entre interpretante e interpretado, deveria adquirir uma determinação mais precisa a partir de uma experiência que, na perspectiva de Schleiermacher, se constitui da *psicologia* daqueles que se inter-relacionam por meio de uma língua e da *gramática* que articula essa comunicação. – E nada *além* disso.

5.2. *A relação entre interpretante e interpretado como uma experiência “estética” com a linguagem.*

Para que a hermenêutica adquira finalmente a forma de uma “doutrina” e supere, assim, aquela fragmentação em “vários tipos de interpretação”, devemos partir, segundo Schleiermacher (*ibid.*, p. 64), da “natureza da linguagem” e das “condições fundamentais” da relação entre quem interpreta e quem discursa. No entanto, devemos nos perguntar: como Schleiermacher determina esses dois momentos? Conforme já indicamos, aquele “algo comum” entre interpretante e interpretado só poderia adquirir uma caracterização da *psicologia* e da *gramática*, que, na orientação de Schleiermacher, constituem os aspectos fundamentais da experiência hermenêutica. O intérprete lida, em última instância, com palavras, cuja composição sofre o condicionamento, por um lado, da *gramática* que estrutura a língua em questão e, por outro, da *psicologia* particular de quem as compôs em discurso. Cabe-lhe, portanto, *recompôr* esse “processo interno” do qual se originou o discurso; processo esse que consiste, note-se bem, numa *tensão* entre a originalidade pessoal do compositor e a estrutura da gramática e das formas literárias que se impõem em uma época.

Mais uma vez, se evidencia a influência do *filólogo* Schleiermacher, afeito a questões acerca do estilo e da forma de um discurso, sobre o *filósofo* Schleiermacher, interessado na descoberta das “condições fundamentais” da relação entre quem interpreta e quem discursa. A experiência hermenêutica, desse modo, se resume numa relação em que, por um lado, o intérprete *reconstitui* “a marcha interior da composição” pela qual alguém, por outro lado, imprimiu um estilo e uma forma discursivas às palavras de uma língua. O pensamento, enquanto aquilo que se tornará transparente para o intérprete por meio da aplicação dos procedimentos divinatório e comparativo, consiste numa, por assim dizer, *configuração “estética”*⁷ de palavras. – E nada *além* disso.⁸

⁷ Usamos aspas porque não pretendemos afirmar que a estética consiste numa mera configuração estéril, destituída da possibilidade de *nos remeter* a algo além de si mesma. Como veremos, esse será o principal problema na maneira como Schleiermacher determina a linguagem.

⁸ Somente a partir desse esclarecimento, poderemos concordar, ao menos em parte, com as considerações de Gadamer (2003a, pp. 254ss) a respeito do “esteticismo” em que Schleiermacher encerra a linguagem,

Deixamos em aberto, por enquanto, questões relativas à legitimidade desse empreendimento de “reconstrução da marcha interna da composição”, enquanto uma exigência que pudesse provir da experiência hermenêutica e que Schleiermacher a exprime assim. Por agora, nos interessa mostrar em que sentido se determinaria, nas investigações de Schleiermacher, aquela comum-idade entre interpretante e interpretado a partir da intermediação da linguagem. Nesse sentido, se seguirmos o caminho que se abre a partir daí, deveremos admitir que essa comum-idade se realizaria como uma mera *experiência “estética” com a linguagem*. Todavia, toda a determinação fundamental das palavras resulta no estilo e na forma que um discurso obtém em virtude da originalidade pessoal do compositor? A linguagem se presta unicamente a uma experiência “estética”? Encontramos, dessa maneira, a meta fundamental do pensamento: compor palavras nas mais diversas maneiras?

Como já observamos, Schleiermacher não nos apresenta uma determinação mais minuciosa a respeito da comum-idade; talvez, nem sequer pudesse. As nossas considerações transgrediram, em vários momentos, o horizonte em que Schleiermacher desenvolve seu pensamento; e porque o caminho até essa comum-idade parece exigir justamente que extrapolemos as fronteiras da gramática e da psicologia. No entanto, não poderíamos prosseguir em nossas próprias investigações sem antes nos posicionarmos claramente em relação a tal horizonte. Somente agora, podemos deixar que algumas perguntas, enfim, se abram. – Em que medida a imposição dessa comum-idade prévia diz respeito a uma relação estética entre interpretante e interpretado, na qual se detém a investigação de Schleiermacher? Essa comum-idade não acenaria, antes, para a própria *experiência de mundo* que ambos compartilham? *O que* exatamente, a partir do estranhamento entre interpretante e interpretado, nos interpela à maneira de uma comum-idade? Em que medida *isso*, que vincula em comum interpretante e interpretado, possibilitando a dissipação de estranhamentos entre ambos, também se encontra no domínio daquela circularidade que parece determinar a experiência hermenêutica, envolvendo o próprio intérprete?

ao privá-la de seu direcionamento essencial às coisas e, assim, de sua relação determinante com a experiência da verdade. Trataremos desse tema em pormenores mais adiante.

B. A CIRCULARIDADE ENQUANTO POSICIONAMENTO NUMA TRADIÇÃO.

6. Os momentos determinantes da *experiência de mundo* enquanto modos de fenomenização da comum-idade.

6.1. *A origem da palavra em um acordo essencial que se impõe a partir da coexistência dos entes humanos.*

– “Não se pensa sem palavras”. Essa assertiva de Schleiermacher (*ibid.*, p. 44) nos interpela desde um horizonte onde o pensamento se resume ao “encadeamento interior” de “opiniões, juízos e tendências” de quem elabora um discurso. – O “assunto de discussão” (*loc. cit.*), que se exprime em pensamentos a partir de tais e tais tendências, permanece à margem do questionamento. Podemos seguir novamente os vislumbres de Schleiermacher, ainda que a partir de uma breve manobra de raciocínio. Esse “assunto de discussão”, uma vez que, por definição, se manifesta a partir do discurso, se dá somente onde houver pensamento e, portanto, palavra; e, em sentido inverso, palavra e pensamento se consumam propriamente ao dar expressão a um “assunto de discussão”. Portanto, dessa relação intrínseca entre palavra e pensamento, parece brotar um terceiro momento da inter-relação entre interpretante e interpretado: um “assunto” acerca do qual ambos versam e com o qual até *podem concordar*.

No intuito de determinar aquilo que nos questiona à maneira de uma comunidade, já pudemos mostrar como a experiência da verossimilhança⁹ nos conduz ao fenômeno da concordância, com o qual nos defrontamos novamente. – Perguntamo-nos, agora, em que medida não apenas podemos – mas também *devemos* concordar com *aquilo* a que nos remetem a palavra e o pensamento.

De acordo com uma interpretação acerca da “gênese de um símbolo”, que Heidegger (2003a, pp. 349ss) nos apresenta a partir da tradução de algumas palavras e expressões do grego arcaico, no contexto específico de algumas das principais obras de Aristóteles – segundo isso, enfim, as palavras da linguagem se originam em um *acordo essencial* entre os homens. Não se trata, deixe-se claro, de uma convenção pela qual se concordaria em atribuir tal palavra a tal coisa, onde um símbolo lingüístico se incumbiria de representar algo diverso de si, situado no “mundo real”, conforme se pensa tradicionalmente. A significação da palavra grega *sýmbolon*, de que se vale Heidegger, não condiz com as traduções que se canonizaram na tradição historiográfica. Para delas se precaver, Heidegger (*ibid.*, p. 352) não translitera a palavra original, a fim de assegurar

⁹ cf. § 6., seção *b*, desta dissertação.

que *sýmbolon* diz originariamente: “junção, costura, articulação”; “ser-retido-um-junto-ao-outro, e, ao mesmo tempo, se mostrar como comum-pertencente”. Em suma, o discurso (*lógos*) remonta originariamente à “gênese de um *sýmbolon*”: um acontecimento em que se instaura um ambiente de compreensibilidade no qual os homens se mantêm junto a *algo* em relação ao qual concordam mutuamente.

Essas traduções excêntricas de Heidegger detêm uma importância primariamente *fenomenológica*, uma vez que nos *fazem ver* certas dimensões da experiência humana que não admitem qualquer outra apreensão. Não nos deparamos aqui com filólogos, teólogos e juristas que se demoram nas minúcias de um discurso e, nisso, se valem de técnicas ou mesmo de “conselhos” hermenêuticos, que se preestabeleceram a partir de uma propedêutica razoavelmente elaborada; mesmo que, aliás, necessariamente se requeira para tal um certo tato artístico. Em vez disso, nos encontramos agora diante de uma experiência radicalmente pré-temática, pré-predicativa, onde os homens *em geral*, não obstante quaisquer metodologias, se conjugam num acordo fundamental quanto *àquilo* para que os remete a possibilidade da linguagem.

A palavra invoca, na espontaneidade mesma de *qualquer* discurso, essa remissão ao que desde o princípio se mostra *passível* de se visar e *apreensível enquanto tal* (*id. ibid.*, p. 353). Nessa dimensão, a discordância e o estranhamento esbarram numa exigência mais fundamental, intransponível, que se impõe a partir da existência humana. Não podemos nos furtar da condição mesma de nos encontrarmos abertos para nós mesmos, para os outros com quem convivemos e para os demais entes circundantes – *como tais*. Nisso *devemos* concordar *em geral*, enquanto que apenas podemos discordar nesse ou naquele aspecto *particular* do “assunto de discussão”. Palavra, pensamento e coisa se entrelaçam numa reciprocidade essencial. A concordância prévia e necessária pela qual interpretante e interpretado se vinculam numa comum-unidade envolve fundamentalmente algo diverso deles mesmos. Um discurso não consiste numa mera configuração “estética” de palavras, como pensa Schleiermacher, mas nos mostra algo *como tal*. Porém, resta-nos determinar a que nos remete esse *como tal*, recorrente na interpretação de Heidegger acerca da proposição enunciativa.

6.2. *A estruturação fenomênica em que as coisas se mostram como tais pela tendência mostradora do discurso.*

Cabe propriamente ao discurso, portanto, dar a compreender aquilo que pode ser compreensível para alguém; em outras palavras, cabe-lhe essencialmente *mostrar*, dei-

xar que se constate como algo se dá. No entanto, poder-se-ia retrucar que o discurso também nos impede de ver como algo *realmente* é, quando, por exemplo, desvendamos seu caráter sofisticado, ilusor. Mesmo assim, devemos reconhecer, em concordância com Heidegger (*ibid.*, pp. 355ss), que também o discurso ilusor, ao contrário, já deve assumir *previamente* a postura fundamental de mostrar algo, a fim de justamente lograr alguém, apresentando-lhe como legítima uma inverdade. Deve-se atentar para uma distinção: a atitude de mostrar, em si mesma, não coincide necessariamente com aquilo que se consideraria verdadeiro. Em virtude de uma precedência ontológica, essa vocação para mostrar, própria do discurso, comporta em si tanto a possibilidade do “velamento” quanto a possibilidade do “des-velamento”. Um discurso eminentemente *mostra*, dá algo a compreender, seja velando, seja des-velando.

No entanto, nos perguntamos pela *estruturação fenomênica* que nomeamos por meio da expressão “como tal” e que nos parece designar a maneira fundamental em que as coisas se mostram no discurso. A interpretação de Heidegger (*ibid.*, p. 359), seguindo os passos de Aristóteles, nos diz que, velando ou des-velando, um discurso sempre se realiza a partir do reconhecimento de uma *composição* daquilo que se percebe e, assim, se dispõe à compreensão. O discurso consiste essencialmente, segundo Heidegger, numa percepção da *unidade* das determinações pelas quais algo se mostra assim e assim, ou seja, *como tal*. De fato, quando discorremos acerca de algo, desde o princípio o visamos como *isto – em vez de aquilo*, de modo que, ao longo da exposição, nos empenhamos em mostrá-lo aos outros segundo as determinações específicas pelas quais o percebemos. Em tal conduta plantam suas raízes tanto velamento quanto des-velamento do discurso, pois, embora pareçam se contrapor, ambas essas possibilidades convergem num mesmo empreendimento a partir da perspectiva de seus fundamentos; ambas tendem essencialmente mostrar algo.

A unidade das determinações, em que algo se mostra *como tal e tal* para a percepção de quem discursa, se desdobra, porém, numa dinâmica fenomênica entre *reunião* e *separação*. Quando visualizamos um escritório, por exemplo, durante a elaboração de um discurso, cada um dos instrumentos *reúne* em si determinações que o tornam apreensível como tal e tal coisa, ao passo que, ao assim se reunir para a percepção, *se separa* ao mesmo tempo dos demais instrumentos justamente em virtude de sua determinação específica. Uma luminária reúne em si alguns componentes, como suporte para mesa, haste flexível, lâmpada fluorescente; e cada um deles se compõe, por sua vez, de determinações próprias, como os vários anéis da mola que proporciona flexibilidade à haste

da luminária. Justamente a reunião fundamentalmente coesa desses momentos da luminária a *separa* dos outros instrumentos, discernindo-se como algo específico. A *unidade:reunião-separação* atravessa fundamentalmente o acontecimento mesmo da percepção que, enquanto discurso, se encarrega de mostrar aos outros aquilo que apreende e, assim, pode dar a compreender. Essa estruturação fenomênica em virtude da qual as coisas exigem que as apreendamos como tais e tais compõe, enfim, um momento essencial da *experiência de mundo* (*id. ibid.*, p. 362).

Justamente *em torno da* dinâmica entre reunião e separação, que se estrutura numa unidade essencial, onde cada coisa se mostra *como tal e tal*, se dá, eis a questão, aquela concordância essencial dos homens entre si quanto a isso para que se mantêm abertos num ambiente de compreensibilidade. Aí reside um aspecto fundamental da comum-unidade, que inter-relaciona numa experiência de mundo os homens *em geral* em suas possibilidades de existência, inclusive naquelas que dizem respeito à composição plástica de obras artísticas. – Reconhecemos a unidade própria a partir da qual cada coisa se mostra como tal e tal e, em torno disso, nos reunimos na comum-unidade de uma concordância prévia. Quando, num diálogo, me refiro a um determinado quadro de Tarsila do Amaral, meus interlocutores imediatamente apreendem *aquela* quadro ao qual *os remeti* e a respeito do qual podemos discordar nesse ou naquele aspecto do “assunto de discussão”. Toda discordância e todo estranhamento se fixam nessa concordância primordial. Cabe-nos agora determinar essa possibilidade de nos mantermos *junto a* algo em torno do qual se constitui a comum-unidade.

6.3. A transcendência como desdobramento da linguagem em mundo.

Sob a palavra *sýmbolon*, Aristóteles entrevê obscuramente, como Heidegger nos assegura (*ibid.*, p. 353), um aspecto fundamental da existência humana que, no século XX, Heidegger denomina *transcendência*. A *gênesis* de um *sýmbolon* consiste justamente no acontecimento de um *ser-mantido-junto* ao ente circundante para o qual a existência humana fundamentalmente se mantêm aberta. Como constituição *essencial*, a transcendência não acontece de vez em quando, como se tratasse de um comportamento contingente, de uma veleidade que se desfizesse na turbulência do fluxo vital e cedesse lugar a outro impulso. – A transcendência delinea todo o contorno da existência humana, enquanto *ultrapassagem em direção a* um determinado horizonte: *o mundo enquanto o ente em totalidade* (HEIDEGGER, 1999a, pp. 121ss). Porém, deixe-se bem claro, não se indica pela expressão “em totalidade” a quantidade provavelmente espantosa de entes

que podem se encontrar no âmbito da influência humana. Indica-se, em vez disso, que a nossa existência lida *invariavelmente* com algo *enquanto algo*, uma vez que lhe compete transcender *a partir de sua própria essência*.¹⁰

Se por meio da questão acerca da “natureza da linguagem”, de fato, podemos contribuir genuinamente na determinação dos fundamentos da experiência hermenêutica, como nos aconselha Schleiermacher (2000, p. 64), o fenômeno humano da transcendência, enquanto a *gênesis* de um *sýmbolon*, parece nos encaminhar em plena conformidade com tal aconselhamento. O discurso, como vimos, consiste propriamente em mostrar a alguém a unidade das determinações de algo que se dispõe à percepção de quem discursa. A transcendência, portanto, se enseja como o fenômeno motriz do discurso. Somente podemos mostrar algo por meio de palavras, desde que *já existamos em referência a*, ou seja, *transcendendo rumo a* isso que, em totalidade, se revela *como tal* para a percepção. A transcendência se desdobra como *linguagem* e, somente assim, difunde um ambiente de compreensibilidade.

Estacionamos provisoriamente na unidade:reunião-separação das determinações a partir de onde algo se mostra *como tal e tal* para e por meio da percepção de quem discursa. O passo seguinte consiste em mostrar que o desdobramento da transcendência em linguagem não se detém na percepção imediata da coisa, em sua incomensurável singularidade. Até podemos desdizer, num primeiro momento, a possibilidade de nos encerrarmos na particularidade exclusiva de algo por meio de uma interpretação mais atenta da própria estruturação fenomênica em que uma coisa se mostra como tal e tal. Como vimos, a reunião das determinações concernentes à coisa que visamos em particular *já nos remete*, ao mesmo tempo, para as determinações que, em contraste, dizem respeito às outras coisas em redor. Assim, na estrutura da percepção, vislumbramos um nexo unitário de relações que *as coisas mantêm entre si*.

Essas considerações, porém, nos servem apenas de prelúdio para adentrarmos nas relações propriamente *mundanas* entre as coisas. As ocupações diárias, como Heidegger nos mostra (2002a, pp. 108ss), podem propiciar o reconhecimento expresso de um âmbito pré-temático onde subsiste um complexo de referências a partir de onde cada instrumento se estrutura como tal e tal. Apreendemos uma mesa *como mesa*, por exem-

¹⁰ Mesmo quando nos deixamos divagar, logo podemos notar a presença de *algo* com que nos deparamos na divagação, ainda que se trate de uma sucessão de cenários dispersos. E esse algo se dá segundo determinações que, naturalmente, se encontram no âmbito das nossas possibilidades de familiarização, ou seja, esse algo se dá *enquanto esse algo aí*, que apreendemos na circunstância da divagação. *Essa lida constante com a presença de algo atravessa toda a nossa existência*. Eis o sentido fundamental da expressão “em totalidade”, enquanto momento constitutivo da transcendência.

plo, a partir da conjuntura em que uma mesa pode estabelecer a sua função propriamente instrumental. As sucessivas e mútuas remissões de um instrumento a outro, na conjuntura prévia do manuseio, apenas denunciam que *a própria transcendência se irradia numa tessitura de relações*. Por enredar-se *previamente* nesse nexos de referências, a existência humana implementa *mundo*; não porque, num sentido ordinário, “planejou” implementá-lo, mas porque mundo se impõe *pela existência mesma*.

Já em suas preleções de 1919, Heidegger (2005, p. 88) nos diz: *munda-se (es weltet)*. Não por acaso, esse neologismo relativo ao mundo nasce de um questionamento acerca da primordialidade do significado. Ao se difundir num tal encadeamento de relações mundanas em virtude do qual cada coisa se mostra assim e assim, a transcendência urde, ao mesmo tempo, a estrutura de significação da linguagem: a *significância (Bedeutsamkeit)* (HEIDEGGER, 2002a, p. 132). Pois significar consiste em mostrar algo a alguém, experiência que, por sua vez, se traduz em mundo. A estruturação fenomênica para a qual aponta a expressão “como tal” não se esgota, portanto, na apreensão perceptiva de algo, ainda que essa conduta não se concentre, por sua vez, numa recolha imediata das propriedades meramente “sensórias”. As coisas se estruturam como tais e tais porque já sempre se acomodaram num nexos de relações de mundo, onde encontram, por assim dizer, um “lugar”, ou seja, um significado próprio.

Assim, nos deparamos com uma reciprocidade fundamental entre os momentos que consideramos até agora. Em torno da *unidade* própria das coisas como tais a existência humana se reúne numa concordância essencial, que, transcendendo em *comum*, implementa o desdobramento da linguagem numa experiência de mundo. A imbricação desses momentos, desde as indicações de Schleiermacher, chamamos de *comunidade*. Somente após o desenvolvimento de algumas questões, provenientes das indicações de Heidegger acerca da existência humana, se tornou possível apresentar maiores esclarecimentos acerca dessa expressão que nos acompanha desde o princípio e que vem guiando as nossas investigações. Agora que nos encontramos num estágio razoavelmente desenvolvido, podemos retomar algumas perguntas, a fim de problematizar o tema próprio das nossas considerações. Em que medida estamos nos aproximando da *circunidade* que, nesta investigação, se mostrou como o movimento próprio dessa comunidade? Não deveríamos entrever ao menos que o cunho essencialmente *pré-temático* de mundo e de linguagem, após tantos desenvolvimentos, passa a nos envolver nessa circularidade a partir de uma dimensão mais profunda? Essa circularidade não participaria da própria apreensão da coisa *como tal e tal*?

7. A tensão entre a liberdade fenomenológica dos entes e a liberdade hermenêutica da existência humana.

A introdução da coisa, enquanto “assunto de discussão”, visou promover uma determinação não “estetizante” do discurso, mostrando que a comum-unidade entre interpretante e interpretado comporta fundamentalmente esse outro momento. Porém, o horizonte desde onde demonstramos esse não “esteticismo” da linguagem se estruturou sobremaneira a partir da interpretação de Heidegger acerca da *gênesis* de um *sýmbolon* no pensamento de Aristóteles. Conseqüentemente, devemos denunciar certas tendências que, em tal horizonte, despontam na ênfase de Heidegger a uma das acepções da palavra ambígua “acordo”. A *gênesis* de um *sýmbolon* aponta, segundo Heidegger, tanto para um acordo *com aquilo* a que a existência humana se mantém junto quanto para um acordo essencial *dos humanos entre si*. E a ênfase de Heidegger recai sobre *a primeira* acepção. – Mas por quê?

Em *Ser e tempo* (2002a, pp. 56ss), no intuito de nos apresentar uma caracterização própria da fenomenologia, Heidegger se empenha em nos mostrar que o fenômeno genuinamente fenomenológico consiste no *ser* dos entes. A ontologia, portanto, somente se desenvolve apropriadamente como fenomenologia cujo intuito derradeiro, por sua vez, devém do questionamento ontológico. A ênfase naquela acepção da palavra “acordo” se guia por essa reciprocidade entre ontologia e fenomenologia. E essa suspeita se confirma, uma vez que Heidegger (2003a, pp. 368ss) concentra os desenvolvimentos da investigação acerca da *gênesis* de um *sýmbolon* justamente na questão do ser. A atitude mostradora a partir da qual o discurso faz ver algo como tal requer, segundo Heidegger, a “compreensão diretriz do ser”. A unidade das determinações em que um ente se mostra como tal e tal concerne, nesse sentido, à *composição de ser* desse ente, numa palavra, a *como* esse ente *se apresenta*. A *gênesis* de um *sýmbolon*, para Heidegger, enfim, designa um acordo da existência humana com o ente *em seu ser*.

Todavia, essa “compreensão diretriz do ser”, à luz da qual o ente pode se revelar em si mesmo, acontece faticamente num ambiente de compreensibilidade em que a fundamentação do ente como tal e tal se circunscreve à *liberdade* humana (HEIDEGGER, 1999a). Conforme a condição em que se encontra a apropriação da nossa pré-compreensão ontológica, *podemos* apreender o ser dos entes em geral a partir de um horizonte prévio em que predomina a noção de causalidade, como vem acontecendo desde, sobretudo, a consolidação da ciência na modernidade. Por conseguinte, *a con-*

cordância dos seres humanos entre si, conforme aquela segunda acepção da palavra “acordo”, parece *condicionar* a importância diretriz que Heidegger atribui à compreensão do ser. – Se a estruturação fenomênica em que o ente circundante em geral se mostra como tal e tal se configura a partir da compreensão do ser, em contrapartida, porém, essa mesma compreensão somente adquire alguma concretude a partir da liberdade pela qual os seres humanos concordam essencialmente entre si quanto ao modo em que se mostra o ente junto ao qual existem.

Decerto, por meio da expressão “como tal”, Heidegger (1983) pretendeu, sobretudo, preservar a “liberdade fenomenológica” em que as coisas em redor se mostram a partir de um modo *próprio* de ser. As indicações que colhemos no próprio pensamento de Heidegger não nos encaminham necessariamente, note-se bem, para um determinismo em que as coisas em geral não passariam de “criações hermenêuticas” decorrentes de uma concordância prévia entre os seres humanos. Nesse caso, esvaziariamos absolutamente essa “liberdade fenomenológica”, como bem se exprime Heidegger, pela qual as coisas se impõem a nossa existência. Infelizmente, não podemos nos deter a fundo nos direcionamentos para os quais Heidegger encaminha seu pensamento, guiando-se por tal liberdade do acontecimento fenomenológico do ser (*loc. cit.*), e nas questões metafísicas com que poderíamos nos defrontar nesse percurso.

Pretendemos preparar, enfim, a visualização de uma *tensão* entre diferentes modos de liberdade. Devemos reconhecer um *confronto* entre, por assim dizer, a *liberdade hermenêutica* do acordo essencial entre os seres humanos e a *liberdade fenomenológica* dos entes em seu modo próprio de ser. Apesar da sua autonomia tão manifesta, que não ousamos contestar, *a apresentação das coisas circunjacentes não se realiza a partir de perspectiva nenhuma*. As coisas sempre se mostram *para aqueles* que concordam essencialmente entre si a respeito de que *tais coisas* de fato se apresentam em torno deles. No entanto, a composição de ser, pela qual tais coisas adquirem um significado substancial em virtude de que certas determinações as delimitam *assim e assim* numa compreensão específica, devém da *liberdade hermenêutica* pela qual os seres humanos se organizam num ambiente de compreensibilidade.

Podemos ilustrar essa liberdade hermenêutica por meio de um exemplo que Heidegger mesmo (2002a, pp. 211ss) nos apresenta, a respeito da possibilidade de modificação da “estrutura-como”. Podemos desvincular da circunvisão instrumental uma coisa que tomamos cotidianamente *como* um instrumento para tomá-la *como* “objeto” de conhecimento. Em cada caso nos deparamos com estruturações fenomênicas diversas, de

modo que *isso* se mostra ora *como* um instrumento, ora *como* um “objeto” de conhecimento, sobre o qual podemos tecer demonstrações. Nesse sentido, nos abrimos para *possibilidades* de legitimação justamente porque nossa liberdade hermenêutica se realiza *relativamente* à liberdade fenomenológica das coisas. – Por isso, deixe-se muito claro, tal liberdade hermenêutica jamais nos lança arbitrariamente num jogo desenfreado de meras possibilidades vazias. A liberdade fenomenológica própria às coisas circunjacentes invariavelmente nos constringe a reconhecer a impertinência de certa interpretação, pois, como observa Gadamer (2003a, p. 358), “nem tudo é possível”. – Como já dissemos, devemos visualizar aí uma *tensão essencial*.

8. A circularidade como posicionamento ante o desenvolvimento histórico da comum-idade.

As nossas considerações apontaram para uma mudança de direção que a circularidade poderia assumir, caso Schleiermacher apreendesse os desdobramentos que a experiência hermenêutica poderia proporcionar às suas próprias investigações. Os interesses práticos de Schleiermacher o orientaram a tomar a circularidade como uma “operação” que podemos *aplicar* ao discurso interpretado, sobretudo, sob os auspícios de um razoável questionamento metodológico. No entanto, a necessidade com que se impôs o fenômeno da comum-idade nos conduziu a apreender a circularidade num outro sentido, que precede e sustém a relação entre interpretante e interpretado. Tentamos mostrar, sobretudo, que a circularidade decorrente da comum-idade vige tacitamente devido a uma *concordância* essencial, que ultrapassa uma caracterização estetizante da linguagem e nos remete à *coisa* que se nos mostra pelo discurso.

Nesse sentido, a circularidade revela uma significação positiva, de sorte que as nossas considerações consoam com as de Gadamer. No entanto, demonstramos essa concretude da circularidade a partir de Schleiermacher e, ao mesmo tempo, apontamos as conseqüências que a sua orientação prática proporcionou para a determinação da própria experiência hermenêutica. Uma vez que partimos desse horizonte, assim nos parece, a reabilitação da circularidade que Heidegger empreende em *Ser e tempo* se nos mostra diversamente da maneira como se mostra a Gadamer. Desde o princípio, Schleiermacher nos permitiu apreender a circularidade *a partir da relação entre interpretante e interpretado*. Embora admitamos a justeza das críticas a respeito da determinação estetizante da linguagem oriunda das orientações prévias de Schleiermacher, em contrapartida, Gadamer (2004a, pp. 72ss) se deixa guiar, ao partir de Heidegger, pelo questio-

namento fenomenológico-ontológico, enfatizando em demasia a orientação para a coisa. Por conseguinte, Gadamer negligencia, assim nos parece, a diferença de seu próprio questionamento em relação à investigação de Heidegger; aliás, diferença que, timidamente, Gadamer (2003a, p. 354) mesmo estabelece para si.

De fato, como Gadamer observa de passagem, a problemática da história se desenvolve, no pensamento de Heidegger, sob a orientação do questionamento ontológico, ao passo que o questionamento hermenêutico se concentra, antes, na *historicidade* da compreensão. Como bem sabemos, a apreensão do ser nos insere numa atitude, por assim dizer, *constatadora*, típica da orientação fenomenológica, onde lidamos eminentemente com *possibilidades*, sem qualquer predominância de uma delas sobre as outras. No entanto, ao renegar um suposto caráter vicioso na circularidade da interpretação, Heidegger nos revela, antes, uma espécie de *engajamento*, de modo que extrapolamos as fronteiras de uma conduta meramente “descritiva”; à revelia, a propósito, da insistência de Gadamer (*ibid.*, p. 355) em nos manter numa orientação inversa, consoante com o questionamento fenomenológico-ontológico. Vejamos:

O círculo não deve ser rebaixado a um *vitiosum*, mesmo que apenas tolerado. Nele se esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário que, de certo, só pode ser apreendida de modo autêntico se a interpretação tiver compreendido que sua primeira, única e última *tarefa é de não se deixar guiar*, na posição prévia, visão prévia e concepção prévia, por conceitos ingênuos e ‘chutes’. Ela *deve*, na elaboração da posição prévia, da visão prévia e concepção prévia, assegurar o tema científico a partir das coisas elas mesmas. (HEIDEGGER, 2002a, p. 210, grifos nossos).

Provavelmente, a recusa de Gadamer (*loc. cit.*) em considerar essa “descrição” como uma “exigência à práxis da compreensão” se baseia na necessidade de coerir com seu intuito principal de dissociar a hermenêutica da tradição que a determinou como uma disciplina. Porém, se assim for realmente, não nos parece necessário retomar a tradição em que se tomava a hermenêutica como uma disciplina, caso desvelemos um engajamento nessa “descrição” da circularidade. Em vez disso, pretendemos apontar para uma diferença entre a ontologia fenomenológica e a hermenêutica. A apreensão do ser dos entes não nos convida a tomar qualquer posição e, por isso, promove, por assim dizer, *uma abstração das demandas concretas do ente humano*. Da perspectiva de quem se empenha em apreender o ser, são possibilidades de cada existência tanto a convivência no impessoal quanto o resgate da existência autêntica, na qual se experimenta as transformações decorrentes da apropriação de seu próprio ser-para-a-morte.

Na “descrição” da circularidade da interpretação, nos deparamos, ao contrário, conforme a citação acima, com o *empenho* de não se deixar guiar pelo pensamento tradicional; com o *dever* de se apropriar da estrutura prévia de nossa interpretação. De fato, Gadamer parece observar com certa acuidade que, na “descrição” de Heidegger, podemos ver “a forma de realização da própria interpretação compreensiva” (*loc. cit.*). Porém, curiosamente até, devemos reconhecer que, ao contrário do questionamento ontológico, não nos situamos em meio à *indiferença* de possibilidades de ser quando nos perguntamos a respeito das determinações essenciais da interpretação. Pois, no questionamento hermenêutico, como Gadamer mesmo observa, visamos a *historicidade* da *nossa* interpretação, que, como tal, nos evoca para *tomar uma posição* frente à concreitude de uma *tradição de pensamento*. Quando nos alerta que toda questão envolve necessariamente aquele que questiona, Heidegger atende antes às solicitações do problema hermenêutico do que às “convocações do ser”.

A circularidade decorrente da coexistência dos seres humanos numa comunidade se consuma, enfim, numa *experiência propriamente hermenêutica*. Segundo as determinações ontológicas que rastreamos até agora, existimos numa comum-idade onde nos reunimos numa concordância essencial em torno da unidade em que tais coisas, junto a que nos mantemos abertos, se nos mostram como tais e tais. Porém, o desvelamento dessa experiência de mundo só adquire uma significação substancial à luz da nossa *historicidade* concreta. Assim, a possibilidade de modificação em que a estrutura fenomênica de uma coisa passa *de* um instrumento cotidiano *para* um “objeto de conhecimento” nos revela não apenas um dinamismo próprio à nossa conduta apreensiva – mas também, sobretudo, nos convida a tomar uma atitude em relação à predominância de uma maneira particular de respondermos ao nosso passado. Essa dinâmica “de... para...” indica que a comum-idade consiste numa concordância *movente* dos seres humanos entre si e, justamente por isso, predominantemente *temporal*. A tensão entre a liberdade hermenêutica da existência humana e a liberdade fenomenológica das coisas culmina, por conseguinte, numa tensão a respeito dos rumos específicos de um desenvolvimento histórico que chamamos de *tradição*.

– CAPÍTULO II –

A verdade como configuração movente de pressuposições

Durante quase todo este capítulo, problematizaremos a orientação de Heidegger em prol de uma experiência originária da verdade, que desafia tacitamente os desígnios fundamentais do questionamento hermenêutico. Frente à tendência de Heidegger para singularizar a lida com o “ente em totalidade”, nos empenharemos em enfatizar, em contrapartida, a importância essencial da coexistência na experiência hermenêutica. Todo o nosso empenho consistirá em problematizar a condição em que Heidegger situa as suas próprias descobertas, em vez de esvaziar a legitimidade delas. Num momento decisivo (seção 13), mostraremos como qualquer singularidade deve lidar com e se constituir dos influxos prévios das relações inter-humanas, inerentes à própria linguagem. No decorrer dessa problemática, apresentaremos três momentos centrais para os desenvolvimentos desta dissertação em geral. Primeiramente (seção 11), a partir do fenômeno da comunidade, apresentaremos uma orientação em favor da determinação da verdade enquanto *configuração movente de pressuposições*, em que, em particular, nos basearemos para problematizar a possibilidade da experiência originária. Mais adiante (seções 14 e 15), apresentaremos algumas indicações a respeito do pensamento metafísico, que não diz respeito exclusivamente aos filósofos, mas prepara previamente a orientação da existência humana em geral, num movimento historicamente circular. Por fim (seção 16), recuperaremos a legitimidade da atitude de *reconstrução* – da qual Gadamer nos desvia em virtude até da justeza de suas críticas a Schleiermacher –, a fim de reforçar as indicações deste capítulo em prol da coexistência e da historicidade.

9. Contextualização crítica da interpretação tradicional da verdade.

Já tangemos o questionamento acerca da verdade quando nos deparamos com a necessidade de investigar a relação entre linguagem e coisa, enquanto momento determinante da experiência de mundo. O discurso, conforme mostramos, eminentemente nos dá algo a compreender, nos remete ao que podemos visar enquanto tal e tal, mesmo quando se trata de um logro, haja vista que algo se passou por verdadeiro. Portanto, já nos movimentamos numa certa interpretação da verdade, sem, todavia, torná-la tema

expresso de uma indagação. Antes mesmo até desse momento do nosso trajeto, desenvolvemos algumas considerações a respeito da experiência da verossimilhança – uma meia-irmã da verdade, por assim dizer. O intuito desse contexto da investigação residiu principalmente em demonstrar que a precedência da comum-unidade entre interpretante e interpretado nos revela outro sentido da circularidade, que envolve e sustém o próprio acontecimento da interpretação. Nesse caso, a verdade pareceu já se insinuar como um desdobramento daquela experiência de reciprocidade em que os entes humanos participam de uma concordância essencial e prévia.

Por conseguinte, os vários momentos da nossa investigação parecem gradativamente coerir entre si em prol da unidade de uma experiência. Será tal coesão uma mera casualidade? – como poderia nos objetar um espírito cético. Ou, ao contrário, essa coerência indica que a experiência da verdade se realiza fundamentalmente na circularidade decorrente da comum-unidade? Em que medida a verdade não se desdobra justamente naquela *tensão* entre a liberdade hermenêutica da existência humana e a liberdade fenomenológica das coisas? Nesse sentido, a verdade não será uma experiência com o transcurso de uma tradição de pensamento, que nos convida a tomar posição a respeito dos rumos de seu desenvolvimento histórico? Como primeira aproximação de um posicionamento em relação a tais questões, devemos nos enveredar na problemática oriunda da tradicional interpretação segundo a qual a verdade se define como uma correspondência entre proposição e arranjo de coisas.

Comumente, laureia-se a proposição, não quem a enuncia, com o título de verdadeira, quando se a reconhece como uma representação razoavelmente fiel de alguma circunstância do “mundo real”. Nesse caso, como geralmente se diz, a proposição *corresponde realmente* a um arranjo de coisas, de sorte que, quando não se constata tal correspondência, toma-se como falsa a articulação de palavras que se pôs à prova. A proposição, portanto, parece *portar* um determinado título, ao passo que o “mundo real”, como uma espécie de “tribunal”, parece *fazer* um “julgamento” das pretensões de cada proposição. Uma vez que as proposições supostamente se encarregam de retratar a realidade, algumas interpretações tradicionais, seguindo os passos do entendimento cotidiano, as caracterizam como “portadores de verdade”; o “mundo real”, por sua vez, denominam-no “fazedor de verdade”, pois lhe cabe dar, afinal, um veredicto às proposições concorrentes ao título de verdadeiras.

A experiência da verdade não escapou ao projeto filosófico de Heidegger (2002a, pp. 47ss) de “desconstruir” a ontologia tradicional, mas, ao contrário, até consta

no elenco dos principais questionamentos dele. Por um lado, essa “desconstrução” parece consistir em retomar as conceituações básicas que, desde os gregos antigos, ditaram os rumos do desenvolvimento histórico da tradição; por outro lado, parece se tratar da demonstração de uma experiência, não necessariamente grega, pela qual podemos ver os próprios fundamentos do fenômeno em pauta na interpretação. Em ambos esses aspectos, essa desconstrução decorreria de uma *experiência originária*, como Heidegger a nomeia, que se norteia pela compreensão diretriz do ser, a partir de uma orientação primariamente fenomenológica. Em face de tais fundamentos originários, nos quais se deixaria à mostra a essência mesma dos fenômenos com que lidamos numa interpretação corriqueira, as determinações ontológicas tradicionais se revelariam como *derivações*, na maior parte das vezes, deturpantes.

10. Por uma controvérsia em torno da experiência originária da verdade.

No que concerne ao questionamento acerca da verdade, esse empenho desconstrucionista, que advém de um modo originário de ver, parece sobrecarregar a significação fenomenológica da expressão “como tal”. A relação de correspondência, na interpretação de Heidegger (2002a, pp. 287ss), resulta de um processo de empobrecimento da descoberta originária dos *próprios* entes. Somente tal conduta originariamente descobridora se harmonizaria com os fundamentos ontológicos do *lógos* como *apóphansis*, cuja determinação fenomenal consiste numa *a-létheia*, num des-velamento. Esse mergulho desconstrucionista em busca dos fundamentos da experiência da verdade encaminha Heidegger (*ibid.*, pp. 64, 295) até uma dimensão ainda mais originária do *lógos*: o puro *noeîn*, a percepção das determinações sensíveis mais elementares dos entes. Haja vista, portanto, esse pendor para radicalizar essa experiência originária da verdade, em que sentido Heidegger (1999c, p. 158) nos diz: a proposição originariamente apresenta as coisas *tal como são, assim como são?*

De fato, como nos mostra essa interpretação do *lógos* em sua relação intrínseca com a *alétheia*, uma proposição nos remete aos *próprios* entes, não a representações que se enclausuraram dentro do sujeito e, assim, originam a necessidade de uma relação de correspondência. Essa desconstrução da verdade como correspondência entre proposição e coisa, contudo, é acompanhada da *problematicidade* dessa propensão aos fundamentos originários. A indagação de um autêntico pensador, segundo Heidegger (1999c, pp. 162, 168), não apenas inaugura a própria história mas também consiste num “abandono ao desvelamento do ente como tal”. A liberdade, enquanto fundamento da relação

de correspondência (*ibid.*, pp. 159ss), parece revelar uma ambigüidade: indica não apenas a espontaneidade da abertura humana *em geral* para os entes circunjacentes – mas também a possibilidade *particular* de assumir esse desvelamento em sua “essência originária” a partir da indagação autenticamente filosófica (*ibid.*, p. 168).

Justamente o estatuto originário dessas autênticas descobertas filosóficas parece sobrecarregar a significação fenomenológica da expressão “como tal”, pois sugere uma apreensão dos entes *immune aos influxos concretos daquela concordância essencial dos seres humanos entre si*, que se desdobra historicamente numa tradição de pensamento. Essa desconstrução de Heidegger, portanto, parece conferir a si própria a liberdade de se abandonar, ainda que momentaneamente, ao desvelamento das coisas em sua plena liberdade fenomenológica, ou seja, *tal como são, assim como são*. Eis a nossa motivação para uma controvérsia a respeito do radicalismo dessa experiência originária, que, assim parece, se contrapõe àquela *tensão* essencial entre a existência humana e as coisas em redor. A ênfase de Heidegger na acepção da palavra “acordo” enquanto abertura da existência para os entes circunjacentes, deixando à margem a concordância prévia interhumana, atinge assim a sua máxima exacerbação.

Se, por um lado, o “decaimento” no mundo cotidiano das ocupações nos desgarrar do mistério concernente à pergunta pelo ente em totalidade (*ibid.*, pp. 166ss), a assunção desse mistério, por outro lado, nos conduz a uma perspectiva *contrária*, onde se torna possível aquela experiência inaugural da verdade. Nesse sentido, a errância *se opõe* à apropriação do mistério (*ibid.*, p. 167), de modo que nos deparamos com duas dimensões *exclusivas* da existência, que originam, como Heidegger bem se exprime, um verdadeiro “vaivém”, já que:

A plena essência da verdade, incluindo sua própria antiessência, mantém o ser-aí na indigência, pela *constante oscilação do vaivém entre o mistério e a ameaça de desgarramento*. (*loc. cit.*, grifo nosso).

Desse modo, segundo Heidegger, ora nos imbuímos na própria liberdade fenomenológica das coisas, revelando-as *assim como são*, ora decaímos na errância do mundo cotidiano. Todavia, eis a questão, a possibilidade – *ainda que momentânea* – de nos desvencilharmos da tradição parece subsistir aos olhos de Heidegger. Essa orientação radical para as coisas *em si mesmas*, como sabemos, também sintetiza a aspiração diretriz de Husserl, ressoando, como suspeitamos, no empenho desconstrucionista de Heidegger. Aliás, em face de um questionamento hermenêutico, a orientação ontológico-fenomenológica só deveria mesmo ocasionar suspeitas.

11. A verdade enquanto configuração movente de pressuposições.

11.1. Considerações preliminares sobre a relação de correspondência.

Nessa orientação em favor de uma experiência originária, Heidegger (2002a, pp. 282ss) intenta primeiramente uma apresentação dos fundamentos ontológicos da interpretação tradicional da verdade. Na medida em que serve ao conhecimento, a correspondência indica fundamentalmente a *maneira* de a proposição se relacionar com aquilo que se anuncia por meio dela e, assim, se dá a conhecer. Portanto, a correspondência tende primeiramente para uma orientação positiva, de modo que somente se efetiva desde que a proposição revele a coisa *tal como* se dá realmente. Uma vez que a proposição por si não equivale à própria apresentação da coisa e, por isso mesmo, já sugere a necessidade de uma relação de correspondência, o conhecimento deve se confirmar por meio de uma verificação para, assim, abandonar aquela condição preliminar de proposta. Justamente aí se encobrem as determinações essenciais da verdade.

Essa situação provisória, em que a proposição se mantém à espera de uma verificação de si mesma, não pode nos induzir a tomá-la como um conjunto de palavras simplesmente à disposição, assim como uma pedra se encontra aí ao nosso alcance para a lançarmos em certa direção, conforme a nossa vontade. Qualquer discurso, antes mesmo de se intitular verdadeiro ou falso, essencialmente *já nos mostra* algo. A proposição por si mesma, portanto, nos remete para uma experiência que *precede* a verificação de uma possível relação de correspondência e que consiste numa *remissão* à apresentação de algo. As determinações da proposição devem reorientar a nossa interpretação desse processo de verificação, de maneira que, antes de nos deixarmos guiar por antecipações afoitas, devemos nos perguntar, como Heidegger sugere (*ibid.*, p. 285), *o que* propriamente verificamos aí. Qual a condição ontológica *disso* que se mostra através da proposição, antes da verificação? Seria, como se pode pensar, uma representação que se forma “dentro” de quem discursa?

Ora, uma representação de... já nos remete, por si mesma, para *aquilo* que representa, de modo que a relação de correspondência se duplicaria em dois momentos, caso concedamos alguma legitimidade ontológica a tal representação. A proposição deveria corresponder à representação somente na medida em que tal representação, por sua vez, correspondesse àquilo que representa. Portanto, a verificação apenas se consumaria *nisso* que se tornou motivo da representação em apreço, para a qual a proposição supostamente nos remete. Não parece necessário nos delongarmos em mais considerações a

respeito dessa confusão de correspondências para constatarmos, enfim, que uma proposição visa sempre à *própria coisa*. Apenas recorremos a, por assim dizer, “representações” quando não nos encontramos ante a presença da coisa mesma. Porém, tais circunstâncias não podem nos desviar da condição da nossa existência que consiste justamente nessa *remissão às coisas circunjacentes* mesmas; remissão da qual, aliás, nenhuma “representação” pode se furtar.

A relação de correspondência, enfim, *se deriva* de uma dimensão mais fundamental porque, antes mesmo que se efetive por meio da verificação, nos deparamos com essas determinações *prévias* do discurso. De fato, para estabelecermos alguma correspondência entre uma proposição e um arranjo específico de coisas, já devemos dispor de um *acesso prévio* àquilo que se mostra passível de se tornar tema de uma proposição (HEIDEGGER, 1999a). A predicação em si mesma não torna manifesta tal e tal coisa, mas se vale de uma condição prévia, por isso mesmo, *antepredicativa*, cujas determinações se encontram num âmbito, como Heidegger o denomina, “mais originário”. Ademais, as nossas considerações a respeito da *transcendência* já se anteciparam em nos apresentar esse fenômeno a que a interpretação tradicional se mantém alheia, preparando-nos um horizonte propício à visualização de alguns desdobramentos em relação ao fenômeno da verdade. Os próximos desenvolvimentos desta investigação, enfim, tentarão se encaminhar justamente nesse sentido.

11.2. A determinação da experiência da verdade não apenas como desvelamento mas também como preservação.

Embora tais demonstrações fenomenológicas pudessem ser consideradas plenamente suficientes, ainda se faz necessária, segundo Heidegger (2002a, p. 292), uma apresentação propriamente “explícita” desse caráter derivado da relação de correspondência. Enquanto tema expresso de discursos, as descobertas dos entes circunjacentes *se preservam* em proposições e, assim, se propagam de tal modo que se sujeitam a constantes recauchutagens em outros discursos. O pronunciamento se torna, por assim dizer, “um instrumento à mão”, disponível àqueles que participam desse “comércio” discursivo. Em virtude da preservação da referência ao ente descoberto, cada um se encarrega de averiguar uma possível relação de correspondência da proposição à mão com sua respectiva parcela de realidade, também à mão. Assim, uma experiência originariamente indócil à instrumentalização se desvirtua, segundo Heidegger, no burburinho desse

“comércio” impessoal de discursos, caindo num profundo esquecimento, ainda que fomentado, às escondidas, as correspondências que ali se realizam.

Todavia, parece haver um aspecto fundamental da própria experiência da verdade que, embora possibilite toda a estruturação desse “comércio” entre os discursos, permanece à margem na descrição fenomenológica de Heidegger. De fato, a remissão àquilo que se visou no momento da descoberta *se preserva* na proposição que, por isso mesmo, quando se a enuncia num discurso, remete mais uma vez a isso que, outrora, se fez motivo daquele descobrimento. Essa *preservação* da referência à coisa em apreço na proposição, no entanto, também *constitui* a experiência da verdade, que Heidegger determinou preponderantemente como desvelamento. Para proporcionar o desenvolvimento da articulação de palavras em proposições, o descobrimento deve *se preservar* em remissão a... para, assim, promover a familiarização da existência humana com a coisa em questão. *Familiarizar-se com...* diz: elaborar uma *composição de ser* pela qual a apreensão disso junto ao qual nos encontramos adquire consistência e, assim, determina a *maneira* em que isso se nos apresenta.

A determinação da maneira de ser das coisas circunjacentes orienta a nossa movimentação no mundo, já que a *preservamos* em uma interpretação prévia à qual nos remetemos a todo instante no intuito de tomar atitudes cotidianas. As coisas somente podem se nos mostrar familiares desde que as *incorporemos* ao transcurso da nossa existência, tornando-as momentos previamente integrantes de nosso mundo. Uma experiência exemplar desse fenômeno ocorre quando devemos reinterpretá-las à luz de outra perspectiva e, assim, reincorporá-las à nossa existência. Esse confronto com uma orientação renovadora nos põe em condições de realizar uma reabertura para a experiência de familiarização. Esse parece ser o principal intuito da filosofia, que, portanto, deve se valer da preservação da referência ao ente na proposição para se fazer tradição de pensamento.¹¹ – A verdade, enfim, consiste em descobrir *e também preservar* as coisas circunjacentes no âmbito de influência da existência humana.

Haja vista a precedência da estruturação ontológica da *existência* em relação ao próprio *existente* concreto, como Heidegger tantas vezes reitera, o fenômeno da verdade *nos precede* na medida em que nos constitui como *seres* humanos. Em decorrência disso, segundo Heidegger (*ibid.*, p. 297), nós *devemos pressupor* a verdade. Porém, já que

¹¹ Entretanto, Heidegger associa inadvertidamente esse fenômeno da preservação apenas ao “comércio” impessoal de discursos, de sorte que inclui nele toda a tradição de pensamento, que evidentemente não pode se realizar sem se preservar em proposições, escritas ou orais.

nos propomos acompanhar essa investigação dos fundamentos da nossa própria existência, devemos ressaltar a significação em que se deve compreender o verbo “pressupor”. O linguajar comum pode nos induzir a tomar a verdade como uma “premissa” da qual dispomos para argumentar em prol de certas conclusões, de modo que poderíamos abandoná-la caso nos demonstrassem a sua falsidade. Não pressupomos a verdade nesse sentido, pois não podemos deixar de experimentá-la, já que o desvelamento se impõe desde os fundamentos da nossa existência. Todavia, se determinamos a verdade também como preservação, devemos reorientar a interpretação dessa precedência ontológica do desvelamento conforme as nossas próprias indicações.

Reproponhamos, portanto, algumas passagens importantes da nossa investigação, a fim de preparar um contexto adequado para tal reorientação. Como já apontamos, as coisas se apresentam sempre *para* aqueles que coexistem essencialmente numa concordância em torno da facticidade de tal apresentação. Essa reciprocidade, assim tão afinada quanto ao essencial na lida com tais coisas, deve remontar à *preservação* de uma referência concretamente comum. Já Schleiermacher nos encaminhou em direção à *precedência* de uma concordância em que “nos apoiamos uns nos outros” na partilha de analogias, possibilitando o desenvolvimento mútuo da experiência de interpretação. Não por acaso, essas considerações se desenrolaram no contexto da questão a respeito da *verossimilhança*. Conforme nos recomenda nossa reorientação da interpretação fenomenológica, a verdade, em sua precedência ontológica enquanto desvelamento preservador da apresentação das coisas, se configura primariamente num *ambiente* de compreensibilidade. Somente assim podem se consolidar *pressuposições em comum que orientam previamente qualquer experiência de interpretação*.

De fato, como Heidegger (*ibid.*, p. 297) nos mostra, “a verdade *possibilita* pressuposições”; porém, somente na medida em que o desvelamento preserva como pressuposto o modo em que a coisa se apresenta para um ambiente de compreensibilidade. Num linguajar mais apropriado a Heidegger, o *Dasein* existe, sobretudo, como *Mitsein*. A possibilidade de pressuposição em geral consiste em preservar uma determinação hermenêutica possível em que a estabilidade da estruturação fenomênica das coisas é assimilada numa experiência comum de mundo. A preservação da remissão à coisa na proposição nos encaminha, portanto, não apenas para um “comércio” impessoal entre discursos mas também para uma determinação positiva do ambiente de compreensibilidade, *condição* da interpretação. Uma hermenêutica pretensamente originária não pode se determinar pela renúncia, ainda que momentânea, aos influxos provenientes da coe-

xistência, na qual, por fim, se configura a própria fenomenização da verdade. O descobrimento das *próprias* coisas devém de e retorna a uma experiência eminentemente comum, que caracterizamos preliminarmente como *tradição*.

11.3. A verdade como configuração movente de pressuposições.

Num primeiro momento, tentemos explicitar os nossos próprios direcionamentos. Essas considerações a respeito do fenômeno da verdade visam manter aquela tensão essencial entre a liberdade hermenêutica dos seres humanos e a liberdade fenomenológica das coisas. Podemos apresentar esse intuito por meio de um esclarecimento das pressuposições segundo as quais Heidegger interpreta a palavra grega *phýsis*, ressaltando, ao mesmo tempo, o nosso direcionamento. Embora participemos da *phýsis*, enquanto o ente em totalidade que se *auto*-instaura, como nos diz Heidegger (2003a, p. 32ss), nos impomos, na condição de existentes, a partir de uma vigência *própria*. O acontecimento do *lógos* em meio à vigência da *phýsis* não se subordina determinadamente à generalidade do “ente em totalidade”, mas se dá em referência à especificidade ontológica da nossa existência, enquanto somos aqueles *somente pelos quais* se concretiza a possibilidade da linguagem. Se, por um lado, o *lógos* acolhe as determinações da apresentação dos entes circunjacentes, por outro lado, deve lidar com os influxos provenientes do seu próprio histórico de desvelamento.¹²

Para prosseguir nesse direcionamento, devemos notar uma ambigüidade na interpretação tradicional da verdade, baseada na relação de correspondência. Como Heidegger observa (1999c, pp. 155ss), não apenas a proposição corresponde à coisa mas também sucede de a coisa corresponder àquilo que *se pressupõe* a respeito dela, como quando discernimos, por exemplo, nosso *verdadeiro* sapato em meio a tantos outros semelhantes. Entretanto, a orientação fenomenológica de Heidegger em prol do “abandono ao desvelamento do ente como tal” (*ibid.*, p. 162) dissipa essa ambigüidade ao fundar a “verdade da proposição” na “verdade da coisa” (*ibid.*, p. 156). Embora não as revele explicitamente, as motivações dessa interpretação de Heidegger parecem consistir em que qualquer pressuposição devém, por fim, de uma reivindicação fenomenológica oriunda da própria coisa. Novamente, nos deparamos com a *pressuposição de Hei-*

¹² Heidegger, porém, apazigua essa *tensão no cerne do lógos*, pois privilegia a orientação fenomenológica, uma vez que assevera a determinabilidade da linguagem pela fenomenização das coisas mesmas, ou seja, da *phýsis* enquanto o ente em totalidade. Não deve nos surpreender que, num estágio posterior do pensamento de Heidegger (1999b, p. 128), falar se resumiria a simplesmente corresponder às “reivindicações do ser”. Desse poder determinador do ser devém a afirmação surpreendente: não o ser humano, mas sim a linguagem fala (HEIDEGGER, 2003b, p. 9).

degger de que o *lógos* é determinado *univocamente* pela *phýsis*, por mais que o ente em totalidade comporte em si *diversos modos de vigência*.

No entanto, se atentarmos por um instante para o próprio andamento das nossas investigações, perceberemos com mais clareza essa tensão no cerne do *lógos* para a qual apontamos constantemente. O desvelamento do *lógos* jamais se encarrega de nos mostrar a coisa a partir de perspectiva nenhuma, mas, ao contrário, consiste no desenvolvimento de certas pressuposições *por intermédio das quais* a coisa se revela *como tal e tal*. Uma “experiência originária” com as *próprias* coisas, em detrimento do “comércio” impessoal entre discursos, como Heidegger propagandeia (2002a, p. 293), não nos sugere uma abstração da fenomenologia? Essa pretensão parece ressoar uma aspiração de Husserl (2006, pp. 59ss), cuja fenomenologia intenciona abster-se da interferência de quaisquer “teorias tradicionais”, pois, somente assim, se podem apreender as coisas “exatamente como se dão”. Porém, Husserl não percebe que esse projeto fenomenológico se enreda fundamentalmente com um problema hermenêutico. A possibilidade de uma experiência originária é uma herança da fenomenologia e, por isso mesmo, sobrecarrega a significação do caráter *próprio* das coisas.

Nossa investigação, ao contrário, pretende fazer jus à historicidade da existência humana, que, seguindo as indicações de Gadamer, diz respeito a um questionamento propriamente hermenêutico do *lógos*. Todas as indicações fenomenológicas e ontológicas que conquistamos até agora devem seguir esse fio condutor. Desde esse nosso direcionamento, a liberdade fenomenológica das coisas, numa autonomia manifesta, incita em torno si a instauração da comum-unidade onde se fomentam, num ambiente de compreensibilidade, pressuposições em virtude do desvelamento preservador da experiência da verdade. O fenômeno da verdade não se restringe a uma conduta de desvelamento singular, desde onde se apreenderia o “ente em totalidade”, mas sempre *precede e abarca* tal apreensão. A verdade concerne simultaneamente a cada um, a todos e a ninguém, *configurando-se* num ambiente de desvelamento e preservação no qual se combinam e se confrontam pressuposições. – *Todo descobrimento de essência, na medida em que pretende indicar a constituição de ser das coisas, é sempre movente, em discussão, histórico*. O fenômeno da verdade, em suma, se revela *para* o nosso horizonte hermenêutico como *configuração movente de pressuposições*.

12. Explicitação da problemática a respeito da experiência originária.

O reconhecimento de que a proposição nos remete às *próprias* coisas, não às “representações” de quem as pronuncia, descobre, sem dúvida, uma determinação essencial da nossa própria existência enquanto transcendência. Ao mesmo tempo, porém, as pretensões da orientação fenomenológica, pela qual se realiza tal desvelamento ontológico, agravam em face das vicissitudes da existência humana a problematidade desse *próprio* que nos remete à coisa em sua autonomia fenomênica. Uma vez que *a apresentação das coisas só se efetiva relativamente para quem as descobre e as reconhece*, não se pode apreender tal apresentação *plenamente à parte* daquilo que determina a liberdade hermenêutica por intermédio da qual se tornam possíveis tais descobertas e reconhecimentos. Portanto, a referência, constitutiva de qualquer discurso, à liberdade fenomenológica das coisas ocorre sempre no transcurso histórico do *lógos*, em que se desdobra a liberdade hermenêutica da existência humana. – Descobrir essências, compreendendo as coisas *assim e assim*, sempre consiste em assumir um determinado posicionamento *em meio* aos envios do passado.

A partir dessa perspectiva, a verdade não se resume simplesmente num desentendimento do ente circunjacente *tal como se dá em si mesmo* para a apreensão de *um* filósofo que, numa “experiência originária”, se mantém momentaneamente imune aos influxos deturpantes da coexistência. Em qualquer momento de sua existência, cada qual lida com as *próprias* coisas – de sorte que disso não duvidamos, deixe-se claro. Preocupamos antes a seguinte questão: *como* assimilamos, numa interpretação historicamente determinante, essa concretude fenomenológica das coisas com que nos deparamos cotidianamente? Embora a experiência da verdade compreenda os esforços individuais, cada qual traz *em si mesmo* a presença viva de uma tradição, *de cuja influência não pode se precaver plenamente na medida em que sua existência decorre, sobretudo, numa coexistência*. Porém, Heidegger determina a experiência originária de tal modo que parece contrariar essas nossas indicações, sobretudo, se atentarmos para a sua caracterização do pensamento metafísico.

A etimologia da palavra “metafísica” já nos apresenta um problema de significação, pois, como se tornou historicamente notório, as motivações para a sua cunhagem não advieram de uma interpretação cuidadosa do tópico fundamental dos textos de Aristóteles, dos quais, porém, essa palavra se tornou título célebre. As exigências técnicas para se cunhar a expressão *tà metà tà physiká* não parecem condizer com uma “experiência humana essencial” – somente a partir da qual se torna possível, como Heidegger

(2003a, p. 31) apregoa, a formação de uma “palavra originária”. Portanto, as vicissitudes da história apresentam a Heidegger um impasse desconcertante: a palavra pela qual se nomeia a própria filosofia não adveio de uma experiência originária. Por isso, nesse questionamento a respeito da origem filosoficamente espúria da expressão *tà metὰ tà physiká*, Heidegger se orienta a partir de uma interpretação prévia da filosofia – ou seja, da metafísica – *como uma experiência originária*.

A determinação do pensamento metafísico não se resume apenas ao aspecto positivo de “um conhecimento que se encaminha para o ente em totalidade”, conforme abertamente nos revela Heidegger (*ibid.*, p. 66). O pensamento se torna especificamente *metafísico* porque, ao perguntar pelo ente em totalidade, *se contrapõe* à atitude cotidiana, que, segundo Heidegger (*ibid.*, p. 52), nos desvia das determinações originárias de Aristóteles acerca da *próte philosophía* – o parâmetro para uma genuína significação da palavra “metafísica”. – Ora, para comprovar que efetivamente houve uma apropriação “ilegítima” das investigações de Aristóteles, Heidegger (*ibid.*, p. 54) nos apresenta uma interpretação crítica do pensamento de *Tomás de Aquino* – que não nos parece um pensamento propriamente cotidiano.

Rigorosamente, portanto, a atitude cotidiana parece compreender também *filósofos* que forneceram uma significação substancial à palavra “metaphysica”, sintetização latina da expressão grega *tà metὰ tà physiká*. O desgarramento do mundo das ocupações, que constantemente ameaça a assunção do mistério, parece assolar a filosofia *desde dentro*, pondo em questão a pretensa autonomia da atitude filosófica em relação ao pensamento cotidiano, como apregoa Heidegger (*loc. cit.*).

Antes mesmo dessa incursão na história da expressão *tà metὰ tà physiká*, portanto, Heidegger já parece dispor de uma derradeira determinação do pensamento metafísico em face das “opiniões da tradição” (*ibid.*, p. 66): “*ficar só* no qual cada um se encontra *a partir de si mesmo* como um *singular* diante da totalidade” (*ibid.*, p. 11, grifos meus). Aí se abrem, enfim, os nossos questionamentos não porque desconsideramos quaisquer diferenças fundamentais entre a atitude filosófica e a conduta despreziosa do cotidiano. Toda a controvérsia reside em que a experiência originária se assenta nessa *singularização* da experiência hermenêutica, que, como tal, supostamente *nos resguarda* dos influxos concretos da coexistência e, em geral, da tradição, promovendo um momento de absoluta clarividência ontológico-fenomenológica. Já apontamos preliminarmente para essa orientação de Heidegger, que somente agora pôde se tornar suficientemente explícita. A indicação tácita e problemática de uma *experiência originária da*

verdade consiste em nos orientar, em suma, para esse encontro *a sós* de cada intérprete *a partir de si mesmo* diante da totalidade.

Enfim, devemos nos perguntar: quais as condições dessa experiência que, como Heidegger apregoa, nos mune de uma perspectiva que se orienta *a partir de si mesma* e, assim, nos liberta das “opiniões da tradição”? Em que medida não nos deparamos com uma abstração da ontologia fenomenológica?

13. Acerca de uma tensão interna da linguagem.

Devemos manter em vista a indicação de Schleiermacher conforme a qual “nos apoiamos uns nos outros” quando realizamos uma experiência hermenêutica, conduzindo-nos para uma *reciprocidade fundamental da coexistência*. Essa indicação aconteceu justamente quando nos empenhávamos na tarefa de determinar expressamente a experiência da *verossimilhança*. A experiência propriamente hermenêutica obteve uma determinação mais nítida na necessidade de um posicionamento em meio a essa comunidade, que se desenrola concretamente numa *tradição de pensamento*. Essas considerações se desenvolveram, note-se bem, a partir da questão acerca da *circularidade* da interpretação, cuja determinação fundamental adveio da *precedência* fundamentadora da comunidade ao exercício da interpretação. Não por acaso, o fenômeno da verdade se determinou, para o nosso horizonte, numa *configuração movente de pressuposições*. A partir desse panorama, concerne-nos perguntar: pode-se realizar *a sós* uma experiência hermenêutica *a partir de si mesma*?

Uma seqüência de aforismos de Wittgenstein (2000) se tornou notória por apresentar a impossibilidade de alguém em particular instituir uma linguagem, cuja gramática e semântica pudessem desvelar experiências apenas para si mesmo. O momento culminante dessa seqüência (*ibid.*, §§258ss) nos revela que tal linguagem não poderia estabelecer uma regra de uso para uma palavra relativa às sensações pessoais. Para se fixar a referência a uma experiência pessoal de dor, por exemplo, faz-se necessário o auxílio de outra pessoa, pois, se quiséssemos memorizar uma impressão, não poderíamos nos certificar, noutro momento, de que se tratasse daquela *mesma* impressão de outrora. Apenas nos limitaríamos à *aparência* de que sucedeu conosco aquela mesma sensação, de modo que não saberíamos, por meio de recursos absolutamente pessoais, que empregamos corretamente a palavra para *tal e tal* sensação. Em suma, esse apontamento, “tal e tal”, não estabeleceria por si nenhuma referência fixa, de maneira que a finalidade fundamental da remissão a tal e tal sensação se esvaziaria.

Embora ainda circunscreva a linguagem a um conjunto de palavras que, por convenção, se organizam institucionalmente numa gramática e semântica, Wittgenstein nos fornece uma orientação positiva ao nos mostrar que a linguagem resulta da *necessidade* de uma concordância mútua de *várias* pessoas. Em contrapartida, ao enfatizar em demasia a convencionalidade da linguagem, Wittgenstein (*ibid.*, §§304ss) beira o comportamentismo, não porque pareça negar, como alguns interpretam, a existência de sensações pessoais, mas porque não nos apresenta nenhuma interpretação em favor da *importância da individualidade para a linguagem*. Nesse sentido, Gadamer (2004b, pp. 207ss) nos fornece indicações importantíssimas quando nos adverte para uma *tensão* entre a individualização e a convencionalidade incontornável *na* linguagem. Se falássemos estritamente a partir de convenções preestabelecidas, não passaríamos de autômatos a quem competiria apenas a execução mecânica de regras gramaticais a partir de uma semântica morta. Também nesse caso a linguagem não seria possível, pois não podemos experimentá-la desse outro modo, de sorte que a apropriação individual parece tão fundamental quanto a convenção.

A interpretação de Wittgenstein não desafia a legitimidade da experiência originária da verdade, até porque não se cogita, por meio dela, instituir uma linguagem propriamente privativa. Em vez disso, a experiência originária parece se basear na possibilidade, da qual as investigações de Wittgenstein passam à margem, de submeter *a linguagem convencional* a um empreendimento *singular*, em que alguém se propõe a desvelar, *a partir de si mesmo*, um determinado fenômeno. Em contrapartida, a interpretação de Gadamer, sim, nos abre um caminho para contestar essa experiência, já que nos mostra a linguagem como uma *tensão essencial* entre a convencionalidade e a individualização. Uma experiência originária nos conduz a uma abstração porque ninguém pode se encontrar *a sós a partir de si mesmo* diante de uma totalidade, uma vez que *os outros com quem coexistimos já atuam em nossa experiência hermenêutica por meio da convencionalidade incontornável da linguagem*.

A experiência originária almeja, sub-repticiamente, uma exacerbação abstrata da tendência individualizante da linguagem, a fim de que *apenas a coisa em si mesma*, em sua essência inaudita, se mostre através das palavras, depurando-as de quaisquer convencionalidades do cotidiano. Até mesmo Gadamer (*loc. cit.*) caracteriza essa tendência individualizante da linguagem de uma maneira muito semelhante a Wittgenstein, como se tratasse somente de falar uma “língua particular, que ninguém entende”. Assim, Gadamer não parece notar que a pretensão da ontologia fenomenológica aponta para uma

maneira particular dessa individualização. Submeter a linguagem convencional a si mesmo não consiste exatamente em falar uma língua particular; porém, em torná-la porta-voz dos fundamentos da sua própria convencionalidade, para que, enfim, todos os outros vejam a fonte para onde remetem *originariamente* aquelas mesmas palavras que no dia-a-dia passam de mão em mão. A virginalidade de tais fundamentos, do qual o comércio de discursos experimenta apenas a superfície, apenas se entregaria para *aquele mensageiro merecedor da exclusividade dos seus segredos*. Porém, o pensamento metafísico é mesmo um compromisso com tal exclusividade?

14. O desvelamento preservador como movimento *na* metafísica.

A experiência originária, portanto, parece arrogar para si uma pureza, por assim dizer, “mística”, haja vista que, se ouvirmos Gadamer (*loc. cit.*), a “vida da linguagem” não nos permite um afastamento absoluto das convenções da linguagem. Por compartilharmos necessariamente pressuposições em qualquer experiência hermenêutica, o desvelamento de um fenômeno inaudito já deve se encontrar disponível nessa dimensão prévia, *enquanto resultado de uma preparação histórica*. Dentre os méritos da individualidade, podemos destacar o reconhecimento dessa preparação, trazendo-a expressamente à palavra e reunindo em si as indicações positivas e simultaneamente desviantes, em distintos aspectos, de uma tradição atuante. – Não se trata, note-se muito bem, de simplesmente se orientar *a partir de si* para as “coisas mesmas”, haja vista que, como Heidegger a interpreta, a coexistência só nos proporciona “recauchutagens”. A experiência hermenêutica será sempre *uma tensão indissolúvel entre a imposição de pressuposições, cuja origem não pode ser outra além da tradição, e a imposição muda das coisas a partir de uma liberdade fenomenológica própria*.

A experiência por si mesma do ente em totalidade não se nega ao pensamento cotidiano, uma vez que a transcendência rumo ao mundo diz respeito à própria existência humana. Não obstante isso, reconhecemos que nem todos a assumem como *pergunta*, empreendimento propriamente filosófico. Essa diferença, porém, não deve abrir entre ambos um fosso, de modo a promover uma *autonomia fundamental* da atitude filosófica, como diz Heidegger (2003a, p. 52). Gadamer (2004b, p. 208) nos lembra muito bem que, antes de nos enveredar nas obscuridades e sutilezas da filosofia, nos orientamos no mundo assim como os outros com quem coexistimos. Justamente esse parentesco insuperável torna possível que, na condição de leigos, nos interesseemos pela filosofia. A palavra “ser”, por mais que se a desconstrua originariamente, conserva em si uma

ressonância dessa “viva força” oriunda da convencionalidade da linguagem. A experiência da verdade não oscila num “vaivém”¹³ entre o cotidiano e a filosofia, como se pertencesse cada qual a um mundo distinto. No transcurso da tradição, a assunção do mistério pode se tornar errância, assim como Tomás de Aquino, aos olhos de Heidegger, nivelou a metafísica ao pensamento cotidiano.

De fato, nos orientamos sempre a partir de uma pré-interpretação de nós mesmos e das coisas circunjacentes, como Heidegger (2002a, pp. 42ss) mesmo nos diz, de modo que não se trata de uma prerrogativa de um pensamento em particular. A problemática hermenêutica consiste em que não podemos nos apartar absolutamente da participação prévia nessa interpretação comum, em virtude de uma imposição da convencionalidade da linguagem, que agrava a importância da coexistência para qualquer questionamento. Em contrapartida, em decorrência da orientação em favor da exclusividade de uma experiência originária de desvelamento, a abstração do pensamento metafísico de Heidegger (2003a, p. 11) consiste na *tendência de situar as próprias coisas à parte do transcurso histórico da tradição de pensamento*. Por isso, eis a questão, os fundamentos da existência humana e do ente em totalidade parecem, na perspectiva de Heidegger, absolutamente virginais, como se tratasse realmente de uma exigência originária. Entretanto, essa exigência, para a qual Heidegger nos orienta, não remonta a uma suposta interpelação *exclusiva* das coisas a partir de si mesmas; remonta, no caso particular da ontologia fenomenológica, a uma aspiração oriunda dos desdobramentos históricos da tradição que culminaram nas investigações de Husserl.

A convencionalidade da linguagem já nos compromete necessariamente com a *coexistência* – por intermédio da qual uma tradição viva se preserva em pressuposições desde as quais interpretamos as *próprias* coisas a partir de uma ontologia predominante. Se nos orientamos pelo questionamento hermenêutico, cujo norte é a *historicidade* da existência humana, o pensamento metafísico não pode ser uma experiência originária de alguém singular. – Enquanto configuração movente de pressuposições, o fenômeno da verdade nos mostra que *qualquer* experiência de desvelamento já se move *na própria metafísica*, que, todavia, não se torna pergunta para o pensamento cotidiano. Uma vez que a experiência com o ente em totalidade não é uma prerrogativa de poucos e, ao mesmo tempo, consiste no tema vertente da própria pergunta metafísica, qualquer des-

¹³ Cf. HEIDEGGER, 1999c, p. 167.

velamento das próprias coisas, na medida em que se preserva em pressuposições comuns, já se torna por si mesmo metafísico.

A experiência hermenêutica não apenas nos situa involuntariamente numa tradição mas também nos convida a *tomar posição* nesse âmbito onde já sempre nos movemos. Por isso, o pensamento comum se encontra sempre na iminência de se tornar um pensamento propriamente filosófico, que, por sua vez, permanece aberto aos influxos do cotidiano de onde veio e em meio ao qual se move. Assim, retornamos ao princípio destas investigações, quando nos propúnhamos a determinar o fenômeno da circularidade da interpretação. A motivação dessa dinâmica circular provém justamente do compromisso prévio com os influxos provenientes das circunstâncias em que já sempre nos encontramos. Dessa condição nenhum pensamento pode se furtar e, haja vista a importância desse aspecto da experiência hermenêutica, nos cabe retomar o fenômeno da circularidade, agora à luz do percurso desta investigação.

15. A circularidade como movimento da verdade.

A maneira estável pela qual as coisas se mostram não se deve simplesmente a uma firmeza de espírito pessoal, mas à reciprocidade hermenêutica que os existentes humanos estabelecem entre si na coexistência. Nesse ambiente de compreensibilidade, nos encontramos sempre numa *relação circular* entre a apreensão da coisa à mostra e a reciprocidade dos humanos em relação ao modo em que tal coisa obtém uma significação concreta, numa experiência mútua de *verossimilhança*. Subsumimos categorialmente a unidade desses fenômenos na palavra composta *comum-unidade*, que se tornou, desde então, o fio condutor da nossa investigação. Revelou-se também, no desdobramento circular dessa comum-unidade, a necessidade de um *engajamento*, que, num primeiro momento, se nos mostrou a partir da reabilitação de Heidegger da circularidade. Nessa ocasião, porém, não nos perguntamos: qual a posição de Heidegger a respeito desse engajamento? – tarefa que devemos assumir agora.

Na recuperação do círculo hermenêutico, Heidegger (2002a, p. 210) sequer entrevê, assim nos parece, algum engajamento, conquanto se trate de uma *tarefa* da interpretação apropriar-se de sua dimensão prévia. Todavia, essa tarefa não consiste em respondermos aos encaminhamentos da tradição onde nos situamos; ao contrário até, devemos nos precaver dos “conceitos populares” (*Volksbegriffe*) dela provenientes. Ora, resta-nos reorientar, portanto, todo o horizonte prévio da interpretação *exclusivamente* a partir das *próprias coisas*, numa *experiência originária* que, *a partir de si mesma*, lhes

desvela o ser. Em face da superficialidade do pensamento tradicional, a experiência originária da verdade se realiza numa solidão absoluta, somente onde se deixa ouvir o sussurro silencioso do ser. Ainda que estruture *previamente* a existência, mesmo numa tal experiência originária, a coexistência (*Mitsein*) parece se tornar de repente uma via de mão única. O abandono ao ser motiva o filósofo a discursar longamente para os outros, ao passo que estes, porém, devido à virginalidade do fenômeno, não parecem participar da própria urdidura dessa experiência. – Aí a tradição parece se calar, deixando de atuar previamente no pensamento do filósofo.

Somente após as transformações desse instante de lucidez, o filósofo parece pronto não tanto para dialogar realmente com seus predecessores e contemporâneos, mas, sobretudo, para lhes *mostrar* aquilo para que não tiveram olhos. Não por acaso, dentre todos os modos de discurso, Heidegger (2003a, p. 354) privilegia a interpretação do *lógos apophantikós*, que, de acordo com as indicações de Aristóteles, *simplesmente mostra* a coisa visada. Diferentemente de um pedido, que mobiliza alguém para a realização de uma tarefa, o *lógos apophantikós*, segundo Heidegger, apenas abre a possibilidade de aprimorar o conhecimento de quem o compreende. Haja vista as determinações da experiência originária da verdade para as quais apontamos até agora, parece bem condizente esse predomínio do *lógos apophantikós* na interpretação de Heidegger a respeito da linguagem. – Todavia, o desvelamento do *lógos apophantikós* sucede mesmo *sem qualquer interpelação* de quem nos mostra uma coisa? – Em caso contrário, eis a questão, não devemos considerar que, em *qualquer* experiência da verdade, já sempre ressoa historicamente essa interpelação de outrora, de modo que jamais nos encontramos *a sós a partir de nós mesmos* diante das coisas?

Embora também reitere, assim como Heidegger, a caracterização de Aristóteles a respeito do *lógos apophantikós*, a orientação de Gadamer (2004d, pp. 60, 68) já nos encaminha noutro sentido, quando nos revela que a experiência da verdade se constitui essencialmente da interpelação. O desvelamento sempre envolve em seu âmbito de experiência aqueles para quem se discursa, *convidando-os* a se posicionar ante uma pergunta ou uma afirmação. Não apenas as coisas disponíveis à mão nos constroem, mas – eis toda a questão – esse constrangimento também se concretiza significativamente sob os influxos de uma orientação hermenêutica prévia. Por conseguinte, esse constrangimento redundará sempre das orientações provenientes de uma tradição, cujo desdobramento devém da própria historicidade da coexistência. – Numa tradição em interminável processo de consolidação histórica, *nos encontramos sempre na iminência de reto-*

mar e preservar uma maneira prévia pela qual, predominantemente, viemos acolhendo o constrangimento que as coisas em redor livremente nos promovem.

O desvelamento do *lógos apophantikós* sempre *interpela* os outros a quem se dirige, em vez de exclusivamente lhes mostrar a coisa em pauta em seu discurso, como Heidegger pensa, seguindo as indicações de Aristóteles. – Por meio dessa interpelação, quem discursa convida os outros a reorganizar, ao menos em parte, a maneira prévia pela qual interpretam o mundo circunjacente, a fim de se orientar pela perspectiva em que se faz ver a coisa em questão no *lógos*. Uma vez que atendemos a tal convite, deveremos lidar com tal transformação da nossa maneira de ver, que passa a *constituir* a nossa historicidade, devindo na maneira pela qual experimentaremos a verdade daí em diante. *Pensar é dialogar com estes* que compartilham da nossa própria historicidade, enquanto coexistem conosco numa comum-unidade onde se sustém e se experimenta a reciprocidade quanto ao modo em que as coisas se mostram como tais e tais. Ninguém pode interpretar as coisas circunjacentes simplesmente *a partir de si mesmo*, pois não podemos suspender a nossa própria historicidade.

“A verdade começa a dois” não apenas porque os nossos descobrimentos somente obteriam alguma solidez na comunicação, como nos diz Jaspers (1998, p. 123), mas porque, antes até de comunicá-la, *a verdade principia constitutivamente a dois*. Eis o nexa histórico da circularidade da experiência hermenêutica, que impulsiona em espirais incansáveis a configuração movente de preposições – a fenomenização da própria verdade. A errância já sempre contagiou o mistério do ser, de sorte que a estruturação prévia da interpretação nunca pode se pautar *apenas* pela “pressão das coisas mesmas”, mas já se norteia invariavelmente, a revelia dos “pensadores originários”, pelas orientações da coexistência. Por isso, como sugerimos logo nos primeiros momentos dessa investigação, não há lógica que nos redima da circularidade em que a experiência da verdade se move. Na contramão de uma tendência predominante em nosso tempo, Gadamer (2003a, p. 32) já nos adverte: “Aquilo que se transforma chama muito mais a atenção do que aquilo que continua como sempre foi”.

Uma vez que o *lógos apophantikós* não simplesmente mostra a coisa em apreço, como pensa Heidegger, mas *requer* aos outros a quem se dirige um engajamento, devemos reconsiderar a legitimidade do fenômeno da reconstrução, que se anunciou nas investigações de Schleiermacher. Caso atendamos à interpelação do *lógos apophantikós* e, por isso, nos disponhamos a *reorganizar* nosso horizonte prévio, se necessário, para a coisa em questão se mostrar como tal e tal, devemos *reconstruir* a perspectiva na qual

se move o discurso que nos dispomos a interpretar. No entanto, até em virtude da justiça das críticas de Gadamer, não se pôde reconhecer certa legitimidade por trás da reivindicação de Schleiermacher (2000, p. 39), segundo a qual “(...) a tarefa da hermenêutica consiste em reconstruir (...) a inteira evolução interior da atividade compositora do escritor”. Esta investigação, por sua vez, se põe no caminho de conciliar a experiência da verdade com a conduta reconstrutora da experiência hermenêutica, a fim de não incorrer num “esteticismo” da linguagem.

16. A reconstrução de uma perspectiva na experiência hermenêutica.

16.1. A problemática em torno do aspecto psicológico da interpretação.

Ressaltamos enfaticamente os direcionamentos decorrentes de uma abordagem técnica da hermenêutica, tomando em consideração a tendência de Schleiermacher para priorizar a aplicabilidade da teoria. Mostramos a importância diretriz dessa orientação de Schleiermacher para a determinação da hermenêutica como dissolução de estranhamentos entre quem discursa e quem interpreta. Todavia, propositadamente, não consideramos outro aspecto pelo qual Schleiermacher também determina a hermenêutica, o qual, porém, não desdiz as nossas considerações a respeito dos encaminhamentos de uma abordagem disciplinar da interpretação. A hermenêutica é também *arte*, uma vez que qualquer discurso provém de uma apropriação fundamentalmente *particular* da linguagem. Em virtude das tendências e insinuações decorrentes da *individualidade* inerente a quem profere um discurso, a interpretação não pode se basear numa execução mecânica de “conselhos” preestabelecidos.

Não podemos perder de vista a seguinte indicação: a *personalidade* de quem exprime os seus pensamentos por meio do discurso é *um aspecto da própria experiência hermenêutica*, que Schleiermacher denomina psicológico. Embora se possa entrever um direcionamento legítimo nessa indicação, justamente aí se origina, simultaneamente, uma problemática importante. Pois Schleiermacher (2000, p. 33) mantém à margem da experiência hermenêutica o “assunto de discussão” sobre o qual se pronunciam os pensamentos, que, justamente por isso, se transformam em meras *configurações internas* do espírito. Por conseguinte, o empreendimento hermenêutico do intérprete se circunscreve em parte à *reconstrução dessa atividade espiritual*, desvendando as tendências circunstanciais que a induziram a se dispor de tal e tal maneira dos recursos lexicais e gramaticais da língua. Como já denunciámos, a atividade do pensamento se limita a *configurar esteticamente as palavras da linguagem*.

As críticas de Gadamer contra essa necessidade de se reconstruir o *momento criador* do discurso, desde “o primeiro esboço até a execução final”, como assevera Schleiermacher (*idem*, p. 42), denunciam realmente um problema. Quando nos empenhamos na interpretação, nos mantemos de fato em referência à *coisa* que se nos mostra por intermédio do discurso. Ainda que realmente Schleiermacher se abstraia dessa determinação fundamental da linguagem, nos perguntamos: em que medida não devemos *reconstruir* o pensamento *somente por meio do qual* se nos mostra a coisa em questão? Não recorremos, de certo modo, a um processo de *reconstrução*, a fim de, por exemplo, relatar a outra pessoa o *assunto* sobre o qual versa uma obra literária ou mesmo uma obra filosófica? Expressões tão recorrentes como “segundo Gadamer nos mostra...”, cujo intuito consiste em introduzir uma *reconstrução* do pensamento de outrem, são apenas momentos retóricos do discurso?

Por conseguinte, Gadamer parece realizar uma abstração num sentido contrário ao direcionamento estético de Schleiermacher. Um texto oriundo da tradição independe, segundo Gadamer (2003a, p. 468), de quem o escreveu, pois, quando o interpretamos, visamos *primeiramente* o tema em questão, em vez de a pessoa que o legou para a história. Se nos ativermos à orientação pela qual Gadamer interpreta o acolhimento de um texto histórico, não poderemos contestá-la, pois, numa primeira aproximação dessa experiência, nos parecerá evidente que as pessoas do discurso não concernem propriamente à experiência hermenêutica. Para fundamentar a independência do texto em relação ao interpretante e ao interpretado, Gadamer (2004c, pp. 178ss) se deixa guiar por uma determinação da linguagem: o esquecimento de si mesma *em prol da coisa visada*. A linguagem se direciona primordialmente para *aquilo* que se mostra por meio dela, proporcionando, em conseqüência, o esquecimento de quem se pronuncia a respeito disso. Uma vez que a tradição só pode se realizar por intermédio da linguagem, toda interpretação se submete ao predomínio desse esquecimento de si.

Entretanto, note-se bem, Gadamer não relega simplesmente o aspecto psicológico a uma fantasmagoria, que Schleiermacher atribua arbitrariamente à experiência hermenêutica, mas o considera como um *momento secundário*. Somente quando fracassamos na tentativa de legitimar a verdade do texto, o tomamos, segundo Gadamer, como uma *opinião* de alguém. Apartamo-nos, então, da relação com a coisa e passamos a considerar o texto a partir de um ponto de vista psicológico ou histórico. Gadamer (2004a, p. 78) enfatiza que a referência à coisa predomina enquanto “a primeira de todas as condições hermenêuticas”, de sorte que, para a realizarmos, *nos transferimos para o pen-*

samento de quem, por meio do texto, nos desvela a coisa. Todavia, precavendo-se claramente de uma proximidade inusitada com Schleiermacher, Gadamer (*ibid.*, p. 73) já nos adverte de que esse processo não necessariamente diz respeito a um misterioso adentramento na “estrutura espiritual do autor”. Um exemplo de Gadamer, à primeira vista, pode parecer plenamente convincente:

Quando recebemos uma carta, vemos o que é comunicado *através* (grifo nosso) dos olhos de nosso correspondente: mas, ao ver as coisas através de tais olhos, não são as suas opiniões pessoais, e sim o acontecimento mesmo que acreditamos dever conhecer pela carta. Ter em vista, ao lermos uma carta, os *pensamentos* (grifo do autor) de nosso correspondente, e não *aquilo* (grifo do autor) que ele pensa, contradiz o sentido mesmo do que seja uma carta. *Do mesmo modo*, (grifo nosso) as antecipações que implicam a nossa compreensão de um documento transmitido pela história procedem de nossas relações com as ‘coisas’, e não da maneira pela qual essas mesmas ‘coisas’ nos são transmitidas. (GADAMER, 2003b, p. 66).

16.2. A reconstrução de uma perspectiva como momento constitutivo da experiência hermenêutica.

Embora Gadamer nos apresente dois exemplos distintos, a leitura de uma correspondência e a leitura de um documento histórico, devemos nos concentrar na determinação da experiência hermenêutica que atravessa ambos. As “opiniões pessoais” do correspondente se equiparam, no exercício efetivo da interpretação, à *maneira* pela qual se mostram as “coisas” em questão no documento histórico. Em contraponto, o “acontecimento mesmo” procede das “*nossas* relações com as coisas”, que decorrem *paralelamente*, como Gadamer sugere, à perspectiva daqueles a quem devemos tais cartas e tais documentos históricos. Porém, Gadamer mesmo reconhece que vemos tais e tais coisas *através* do nosso correspondente, contrariando, em consequência, esse paralelismo entre a maneira pela qual nos relacionamos com tais coisas e a maneira pela qual nas transmitem. Uma alternativa para esse paradoxo pode ser a pressuposição de uma linguagem anônima, de maneira que se possa estabelecer uma relação translúcida com as coisas, independente da *maneira* pela qual se pode interpretá-las. Todavia, essa pressuposição deve suspender a própria historicidade da experiência hermenêutica, abrindo a possibilidade de situar a linguagem à parte da tradição.

Talvez, a maneira pela qual as coisas se nos mostram por intermédio de *certo* documento histórico já não coincida com a maneira pela qual nos relacionamos com tais coisas, em virtude das transformações históricas que, num aspecto particular, nos separaram daquele horizonte. No entanto, essa divergência pode apenas disfarçar uma *continuidade* mais profunda entre ambas as maneiras de se relacionar com o mundo arredor,

de modo que, na passagem citada, a concepção de transmissão histórica parece bastante restrita. Se não podemos abstrair a historicidade da experiência hermenêutica, a maneira pela qual nos relacionamos com as coisas deve resultar de um processo histórico de transmissão. Uma vez que já sempre pertencem a uma tradição tanto o documento histórico quanto a experiência contemporânea de seu acolhimento, a *maneira* pela qual se nos mostram as coisas ali na obra deve participar, seja numa divergência, seja numa concordância, da *maneira* pela qual nos relacionamos com tais coisas. O problema surge porque Gadamer situa, de um lado, os pensamentos de quem compôs o texto e, de outro lado, a coisa a que se endereçam, porém, esses mesmos pensamentos, supondo que, na experiência hermenêutica, sempre divergimos plenamente deles quanto à maneira pela qual interpretam a coisa em questão.

Sem dúvida, quando interpretamos um texto, não reavivamos exatamente aquele conjunto de estados psíquicos pelos quais o escritor produziu esteticamente certa composição de palavras. De qualquer modo, podemos colher outro processo de reconstrução na experiência hermenêutica, que provavelmente se anunciou nas investigações de Schleiermacher, embora de maneira pré-temática. Primeiramente, devemos considerar que nenhuma coisa se fenomeniza para além do horizonte historicamente hermenêutico daqueles *para* quem se faz presente. Em outras palavras, um apercebimento da pura liberdade fenomenológica das coisas redonda numa abstração, uma vez que a composição de ser pela qual a coisa se apresenta *assim e assim*, numa interpretação determinante de mundo, remonta sempre ao horizonte histórico da comum-idade. A estrutura-como pela qual a coisa participa de um mundo se situa sempre nos desdobramentos históricos da tradição em relação a qual temos de tomar posição.

A reconstrução implícita em qualquer experiência hermenêutica consiste justamente em retomar essa estrutura-como, com a qual podemos divergir ou concordar, sem que nos desvinculemos dos influxos não-temáticos oriundos do nexa histórico em virtude do qual coexistimos numa comum-idade. Na leitura de um texto histórico ou de uma carta, *reconstruímos* a perspectiva desde onde a coisa se nos mostra numa determinada interpretação; perspectiva que nos interpela no intuito de a reiterarmos enquanto uma maneira legítima de apreender as coisas. A preservação na linguagem, tanto escrita quanto oral, de uma experiência de desvelamento não promove apenas um comércio impessoal de discursos; possibilita também o próprio transcurso histórico da tradição, cujo aspecto fundamental consiste justamente em *retomar* essa experiência a partir de uma reconstrução interpretativa. Como já sugerimos anteriormente, não devemos me-

nosprezar a concessão que Gadamer (2004a, p. 73) faz a Schleiermacher: “(...) não nos transferimos para a estrutura espiritual do autor, mas desde que se possa falar de transferência, transferimo-nos para seu pensamento”.

Essa concessão apenas reforça a legitimidade do processo de reconstrução que, inclusive, explicita uma indicação importante de Gadamer (2004c, p.181), segundo a qual sempre *nos transformamos*, no decurso da experiência hermenêutica da tradução, *naquele* que, por meio do texto, nos mostra algo. No empreendimento tanto da tradução quanto da interpretação de um documento histórico, atualizamos uma perspectiva pela qual se abre a possibilidade de que “o acontecimento mesmo” se mostre segundo tais e tais determinações. – A reconstrução se impõe com mais clareza quando consideramos que nem sempre um texto nos mostra uma coisa concreta, como um monumento histórico disponível à visualização de todos numa localização específica. Quando nos empenhamos em desvelar um fenômeno como a *diferença ontológica*, se deixarmos de visar o pensamento de quem a descobriu, simultaneamente, perdemos de vista o próprio fenômeno em pauta. O pensamento do outro só se torna um aspecto secundário da experiência hermenêutica na orientação fenomenológica de Gadamer.

Quando lemos uma carta, de fato, nos remetemos *de imediato* às circunstâncias em questão na narrativa e, absortos, nos esquecemos de *quem* nos guia nessa experiência devido àquela determinação da própria linguagem: o esquecimento de si em prol da coisa visada. Somente quando algo se torna inverossímil, nos desviamos das situações para as quais nos remetíamos e passamos a nos dirigir ao *remetente*, com o qual já não compartilhamos as experiências de outrora. Entretanto, semelhantemente à fenomenologia de Husserl,¹⁴ Gadamer se guia apenas pela temporalidade do presente, de modo que, na determinação da experiência hermenêutica, a remissão às coisas em questão num documento histórico assume sempre a dianteira. Nessa orientação, a perspectiva que *já vinha atuando* no transcurso dessa experiência realmente só pode se surgir, como Gadamer (2004a, p. 78) nos diz, num momento *secundário*. Por isso, Gadamer não pôde reconhecer que a reconstrução constitui a experiência hermenêutica, perdendo de vista, por conseguinte, o sentido temporal da transferência para os pensamentos de quem nos mostra algo através da linguagem.

Essa reconstrução da perspectiva desde onde se nos apresenta a coisa em pauta no discurso nos abre para uma experiência primordial com a tradição, pois nos compromete

¹⁴ Para algumas indicações sutis sobre o comprometimento da fenomenologia de Husserl com a metafísica da presença, cf. Loparic, 1996.

com a possibilidade de retomar uma maneira prévia de apreender as coisas em redor. Justamente essa experiência fomenta a preservação de uma maneira predominante de desvelar as coisas; e, nesse sentido, a tendência para o esquecimento de si mesmo em prol da coisa visada, a que nos impele a própria linguagem, propicia também o esquecimento do modo temporal característico da tradição: o passado. Engajar-se na perspectiva proposta pelo *lógos* daqueles que nos interpelam a partir de uma tradição requer o esquecimento das orientações prévias que *vêm atuando* na apreensão da coisa que se faz *presente* para quem se propõe a interpretar. Portanto, o fenômeno da reconstrução nos mostra a determinação temporal dos aspectos da experiência hermenêutica: a *historicidade* da fenomenização circular da verdade.

17. Indicações para uma determinação da historicidade como jogo.

No comércio de discursos, não deixamos de experimentar as *próprias* coisas, uma vez que a transcendência humana se encarrega espontaneamente de nos remeter *àquilo* que se mostra através do *lógos*, quer filosófico, quer cotidiano. No entanto, por não envolver numa pergunta esse próprio desde onde as coisas se nos apresentam, o pensamento cotidiano cultiva a tendência de preservar uma determinada *maneira* pela qual as coisas se concretizam numa significação predominante. Assim, se dificulta a abertura de outros caminhos de pensamento, que podem nos reorientar em nossa lida com o mundo circunjacente, transformando-a. Encontram-se em jogo, portanto, diferentes desvelamentos ante as *próprias* coisas, ao invés de uma contraposição entre a interpretação imprópria do pensamento cotidiano e a interpretação conforme às determinações das coisas em si mesmas do pensamento originário, como pensa Heidegger (2002a, p. 207). A tradição consiste justamente nessa tendência de o pensamento *em geral* preservar uma maneira historicamente predominante de desvelar as próprias coisas; tendência que compreende *tanto a filosofia quanto o cotidiano*.

A errância, portanto, sempre ameaça a assunção do mistério *a partir de dentro*, de modo que a comum-idade se impõe como um problema hermenêutico permanente para o pensamento filosófico. Na medida em que a preservação do desvelamento se configura em pressuposições que, na lida com as coisas, se movem em círculos, a comum-idade redonda no devir histórico do fenômeno da verdade. No cerne desse movimento, se encontra justamente o ímpeto primordial do *lógos* de preservar um encaminhamento da pergunta pelo ente enquanto tal – o tema determinante do próprio pensamento metafísico. Ao coexistir numa comum-idade, coexistimos *na* própria metafísica, em

relação a qual todo existente toma invariavelmente uma posição, já que não pode se furtar da experiência com as próprias coisas. A facticidade da linguagem, pela qual se concretiza a existência humana, *já* comporta em si uma *tensão* entre a convencionalidade e a individualidade do pensamento. Essa condição prévia determina a experiência da verdade que, por isso, se configura na preservação de um histórico de desvelamentos em constante transformação, pois dele participam aqueles outros com quem instauramos um ambiente de compreensibilidade em torno das coisas.

Portanto, a verdade aponta não apenas para a *finitude* de qualquer interpretação mas também para a determinação da própria historicidade como *jogo*. Essa palavra em destaque se insinuou aqui e ali em alguns momentos da nossa investigação, embora não estivéssemos em condição de lhe proporcionar um desenvolvimento concreto. Para tal, devemos nos valer das indicações fundamentais de Gadamer, embora, como em qualquer interpretação, nos apropriaremos delas no intuito de abrir desdobramentos mais conformes às exigências do nosso próprio horizonte. Antes disso, porém, devemos nos dedicar a algumas perguntas que ainda se encontram em suspenso.

Em que consiste a *liberdade* hermenêutica da existência humana, para a qual apontamos tantas vezes até agora? Desde que a experiência hermenêutica da verdade parece nos encaminhar para a finitude, não devemos suspeitar que tal liberdade pudesse encontrar aí uma determinação concreta? E quanto à tendência de nos *assegurar* das determinações decorrentes da nossa experiência de desvelamento? Não esvaziamos a verdade num relativismo frouxo, onde as interpretações em geral se nivelam em meras possibilidades equânimes? A *liberdade* fenomenológica das coisas não pode nos abrir alguns caminhos para essa questão? Em que sentido nos referimos a dois *modos* de liberdade, como viemos pressupondo? Em virtude das nossas considerações, aliás, não se poderia desconfiar que a liberdade individual de cada pensador se acorrentaria às determinações da tradição, de modo que não lhes restaria alternativa senão preservar os envios da história? Não são tais pensamentos conservadores, reacionários, uma vez que parecem atentar contra toda insurgência?

– CAPÍTULO III –

A negatividade produtiva da finitude

Este capítulo consiste basicamente num longo diálogo com o pensamento de Dilthey. Após algumas considerações introdutórias conforme as quais a finitude inere à experiência da verdade (seção 18), problematizaremos a orientação epistemológica a partir da qual Dilthey determina a consciência histórica (seção 19). A busca epistemológica por um conhecimento universal e necessário, por um “fundamento firme”, desfecha na vida, que, segundo Dilthey, é o fenômeno estruturante da história (seção 20). Se a vida rege o desdobramento histórico da filosofia, devemos nos perguntar como Dilthey interpreta a tradição, de sorte que nos deparamos com o problema do determinismo histórico (seção 21). Assim, as tendências da vida parecem assumir uma feição primeiramente negativa, da qual decorre uma determinação igualmente negativa da finitude. Porém, a fim de preservar a viva experiência da verdade dos pensadores precedentes, devemos reconhecer na finitude um momento positivo, produtivo (seção 22). Por ser finita, a atitude metafísica diante do mundo se move em possibilidades, não em universalidades necessárias. Finalmente, nos encontramos em condições de abordar a liberdade hermenêutica da existência humana e a liberdade fenomenológica das coisas (seção 23), a respeito das quais nos mantivemos até agora apenas numa pré-interpretação. Por fim, trataremos de um suposto paradoxo entre as pretensões de legitimidade da hermenêutica em geral e sua própria condição finita (seção 24).

18. Considerações introdutórias acerca do fenômeno da finitude.

A experiência da verdade (*a-létheia*), como vimos, consiste num desvelamento preservador das determinações pelas quais a apresentação das coisas circunjacentes obtém uma significação concreta, que se revela efetivamente aos outros existentes humanos somente por meio do discurso (*lógos*). Essa intrínseca vinculação entre linguagem e verdade nos revelou o influxo fundamental da coexistência em qualquer experiência de desencobrimento. A comum-unidade nos situa, enfim, num problema hermenêutico cuja constituição remonta à crueza da nossa própria condição de existentes. O movimento circular de fenomenização da verdade não parece ceder ao anseio do filósofo por uma

experiência singular de desvelamento, na qual as coisas – *por si mesmas* – orientassem a dimensão prévia da interpretação, expurgando-a dos “conceitos tradicionais”. A errância, para nos expressar no linguajar de Heidegger, não diz respeito a uma determinação exclusiva do pensamento cotidiano, mas *inere* à atitude filosófica de assumir o mistério metafísico em torno da pergunta pelo ente em totalidade. Não apenas o filósofo mas também as pessoas do cotidiano se orientam *na* metafísica – situação essa que nos encaminha para um questionamento a respeito da *finitude*.

Essa problemática da finitude em torno da experiência da verdade se tornou um tema fulcral para a tradição de filósofos que, no século XX, reconheceu a importância determinante do fenômeno da história para o pensamento. Conforme a recordação de Gadamer (2007a, p. 42), perguntava-se no início da década de 20: como o pensamento pode reiteradamente reivindicar para si a verdade quando, em contrapartida, reconhece a sua própria transitoriedade histórica? Inicialmente, note-se bem, essa pergunta já se norteia numa pré-interpretação da experiência da verdade, de onde se origina, em parte, a sua problematicidade. No horizonte da pergunta desses filósofos, devemos atentar para *a maneira em que vigora a universalidade* pela qual, segundo a indicação de Gadamer (*ibid.*, p. 41), se determina simultaneamente a maneira em que se efetiva a experiência da verdade. A controvérsia surge quando o discurso tenciona mostrar a coisa *necessariamente* como tal e tal para *todos* aqueles cuja existência se determina pela linguagem. Ora, a história parece derruir qualquer pretensão de necessidade em seu transcurso, donde a pergunta desses filósofos parece se justificar.

À universalidade por si mesma parece lhe faltar o rigor da necessidade e, como sabemos, quando a ciência se impôs entre nós com tantas leis aparentemente irretorquíveis, essa se tornou, dentre outras, uma questão determinante em torno da qual se mobilizaram os filósofos modernos. Não podemos nos deter nos desdobramentos específicos dessa problemática moderna, de modo que apenas indicaremos a origem dessa pré-interpretação da verdade pela qual se norteia a pergunta daqueles filósofos do início do século XX. Nossa investigação, por sua vez, não partiu de um horizonte epistemológico, senão de uma hermenêutica da existência humana, onde a verdade se mostrou como uma experiência de desvelamento preservador em que, previamente, se encontra em questão o ente em totalidade. Primeiramente, note-se bem, a finitude se insinuou aí como uma experiência sob a égide da *possibilidade*, em vez da necessidade, em virtude de uma *tensão no cerne do lógos*.

Em torno da possibilidade da pergunta daqueles filósofos, vigora previamente uma dinâmica fenomenológico-hermenêutica da qual podemos apresentar ao menos sumariamente alguns traços fundamentais. Na contraposição entre verdade e história, a constatação epistemológica deve lidar com uma perplexidade: os envios da tradição não parecem se sujeitar à condição de “objeto”. O “sujeito” cognoscitivo se surpreende ante as interpelações da história que parecem se mostrar, por fim, como os fatores condicionantes de *qualquer* conhecimento. Ele *se conscientiza* de que as suas próprias elucubrações filosóficas se desenvolvem a partir das orientações provenientes das circunstâncias concretas em meio às quais se encontra, assim como sucedeu com o pensamento precedente cuja legitimidade agora se questiona. Por conseguinte, o malogro da verdade de outrora, universal e pretensamente necessária, repercute ao mesmo tempo nas pretensões do pensamento coetâneo, que, por isso, se motiva a desviar a atenção do “objeto” aí defronte, a história, *para si próprio*. Esse confronto com o passado parece acarretar, portanto, um *retorno do pensamento sobre si mesmo*, que se questiona a respeito das condições de seu próprio desenvolvimento concreto.

Numa primeira aproximação, a finitude se dá a partir da interpelação da história, que nos atinge *em nosso cerne*, ao invés de se postar objetivamente aí diante, numa relação extrínseca. – A finitude fala conosco, portanto, “a partir de dentro”. Uma vez que resiste em se mostrar para um horizonte epistemológico, devemos nos orientar, sobretudo, *a partir da finitude* ainda que não possamos deixar de tecer considerações *a respeito* dela. Um caminho árido, sem dúvida; sobretudo, porque até mesmo a linguagem parece conspirar contra esse empreendimento, já que, por se fazer compreensível a *todos* os outros, impõe por si a *universalidade* das determinações pelas quais encerra a coisa em apreço numa interpretação. Assim, alguém poderia suspeitar que, necessariamente, contrariamos o intuito de coerir com a nossa condição finita apenas por força da condição universal com que o *lógos* se impõe.

Porém, em que medida esse reclame espontâneo por legitimidade deve contrariar a finitude? A experiência da finitude não deve se encontrar justamente aí, na condição mesma dos existentes humanos de descobrir as coisas circunjacentes? Verdade e finitude devem se contrapor, tal como sucedeu ao pensamento epistemológico moderno, ou devem nos revelar a *unidade* de uma experiência fundamental?

19. A orientação epistemológica de Dilthey com respeito à determinação da consciência histórica.

19.1. A alternativa de Dilthey para o antagonismo entre a consciência histórica e a propensão da metafísica à universalidade necessária.

Esse paradoxo em que a experiência da verdade se pretende universal e necessária, quando, em contrapartida, deve as condições de seu surgimento às contingências da história – esse paradoxo se tornou notório na tradição da filosofia principalmente por meio dos questionamentos de Dilthey. Contra quaisquer demonstrações rigorosas em prol da validade universal dos sistemas metafísicos, segundo Dilthey (1992, pp. 15ss), um *fato* se impõe historicamente a todos os pensadores. Tal como os costumes, os ideais morais e as religiões, os sistemas metafísicos sucumbiram ao decurso da história, sem consolidar a validade universal e necessária com que se apresentaram; um após outro, se combateram e se excluíram sem, porém, estabelecer alguma decisão sólida. Embora mencione um “conhecimento objetivo da conexão da realidade efetiva” (*ibid.*, p. 18), toda metafísica resulta dos condicionamentos decorrentes de certas circunstâncias históricas e detém uma validade apenas *relativa*.

Embora a história revele tal panorama desanimador para as pretensões da metafísica, Dilthey (*ibid.*, p. 28) nos convida a resistir à tendência de propagar um “ceticismo vazio” que se baseia num raciocínio simples: “Ora, se a dialética da história conduz à eliminação mútua das sucessivas metafísicas, porventura, esse processo se deteria diante do meu próprio pensamento metafísico?”. À primeira vista, a alternativa de Dilthey não parece responder a esse impasse: resta-nos promover uma *auto-reflexão*, a fim de que a filosofia tome a sua própria história como “objeto de conhecimento”, até reconhecer ali, na variedade das perspectivas metafísicas, *um fenômeno comum*. Trata-se de elaborar, a partir de uma análise metódica da história, um conceito filosófico que torne compreensível o próprio curso da filosofia. Dilthey (*ibid.*, p. 20) rascunha esse procedimento numa proposição demasiado sumária, porém, significativa: “Aplicação da consciência histórica à filosofia e à sua história”.

Podemos marcar uma diferença substancial na postura que Dilthey assumiu em comparação com os historiadores que se inspiravam em Hegel. Em vez de resolver as contradições de uma metafísica por meio de uma relação dialética com uma metafísica historicamente subsequente (*ibid.*, p. 57), atitude que não passa de um “deleite improfícuo do erudito” (*ibid.*, p. 29), devemos nos portar como filósofos, segundo Dilthey, tentando *buscar na história a origem das metafísicas – apesar da finitude* implacável que

também inere tal empreendimento. Mas onde, na miríade de pensamentos legados pela história, devemos procurar esse fenômeno originário?

Se a história nos conscientiza da finitude de todo pensamento metafísico, essa conscientização possibilita ao menos uma abertura para essa limitação, uma vez que passamos a notar, enfim, a condição do nosso próprio pensamento. Ora, a finitude não se encontra exatamente *nas* coisas sobre as quais elaboramos interpretações metafísicas, mas sim *em nós mesmos*, justo em virtude das condições pelas quais existimos enquanto de seres pensantes. Assim, Dilthey (*ibid.*, p. 110) nos orienta a procurar o fenômeno comum às várias perspectivas metafísicas no *ser humano*, não no mundo. Devemos nos perguntar, porém, a partir de qual perspectiva Dilthey promove essa auto-reflexão e que postura em relação à finitude pode decorrer de sua alternativa.

19.2. A orientação epistemológica da consciência histórica.

Ao tentar fazer jus à atitude genuinamente filosófica por meio dessa conscientização histórica, em direção de um “sistema unitário de validade universal”, Dilthey (*ibid.*, p. 134) se empenha em inflectir por um rumo diferente não apenas dos historiadores mas também de uma tendência imperante entre os próprios metafísicos. A inversão de rota da visada cognoscitiva, que retorna do mundo para ao ser humano, visa uma investigação das “condições da consciência” (*ibid.*, p. 62), que, em síntese, confluem para a *vida*, o fenômeno comum onde se enraíza qualquer metafísica. Nesse aspecto, essa auto-reflexão propagada por Dilthey (*loc. cit.*) revela explicitamente a sua inspiração prévia no transcendentalismo de Kant,¹⁵ pois a vida consiste no horizonte fundamental em que o conhecimento desenvolve o seu percurso histórico.

Uma vez que a vida deve ser o fundamento último de toda a referência humana ao mundo em redor, também nela se encontram as determinações da finitude, pois os limites das pretensões da metafísica se impõem a partir de circunstâncias decorrentes da vida. Em conseqüência, a postura dessa consciência histórica em relação à sua própria finitude, que nela vige segundo uma “lei”, como enfatiza Dilthey (*ibid.*, p. 29), parece se mostrar surpreendentemente dúbia. *Para* quem a descobre como um *fato*, a vida deve atuar como o “fundamento firme” (*loc. cit.*) – vale acrescentar: *necessário e universal* (*ibid.*, p. 62) – do embate histórico entre as concepções de mundo; ao mesmo tempo,

¹⁵ “A consciência histórica vira-se para a profundidade quando indaga as condições produtoras [dessas três atividades] na vida, etc. Tal foi, ao fim e ao cabo, a intenção de Kant.” (*ibid.*, p. 29). As três atividades da vida a que se refere Dilthey são a filosofia, a religião e a arte.

porém, *em* quem vige como uma condição transcendental, a vida deve atuar como o fenômeno determinante da finitude do pensamento metafísico.

Nessa dubiedade, se exprime o anelo conflitante de Dilthey de *preservar a legitimidade do impulso primordial da própria filosofia* contra o diletantismo do erudito, que, em face da consolidação iminente do relativismo, se contenta em dispor dialeticamente em série as várias perspectivas históricas – exercício filosoficamente inócuo –. No entanto, *preservar a legitimidade do impulso filosófico*, conforme as indicações de Dilthey, *consiste em elaborar um conhecimento cujo fundamento seja “firme”, numa palavra, não só universal mas também necessário*. A orientação de Dilthey coere plenamente com as preocupações da epistemologia, da qual o retorno aos “pressupostos” da metafísica colhe a sua significação primária. A vida deve tornar compreensível o malogro do projeto epistemológico moderno em favor de um conhecimento universal e necessário, embora, simultaneamente, na condição de *fundamento* desse fato histórico, deva possibilitar, enfim, a realização desse mesmo projeto!

Rigorosamente, portanto, a consciência histórica não reivindica a assunção da finitude, mas sim a persistência do “sujeito cognoscitivo” em consumir a pretensão do conhecimento metafísico. A própria história, desde que origina os contínuos insucessos da metafísica, deve esconder em si a resposta para o mistério, que se oculta enquanto os filósofos se mantêm atentos ao mundo. Deve haver, portanto, um fenômeno comum na pluralidade das concepções de mundo,¹⁶ de onde se pode haurir um conceito filosófico. O retorno à vida se propõe a corrigir um equívoco dos filósofos precedentes, que, até então, buscaram erroneamente no mundo o fundamento universal e necessário do conhecimento. Em resistência ao ceticismo vazio e ao diletantismo do erudito, Dilthey busca na consciência histórica um refúgio, talvez último, para a meta epistemológica da metafísica. Todavia, esse recurso não parece evitar uma pergunta renitente, de que Dilthey (*ibid.*, p. 28) não se esqueceu: “(...) acreditas que, porventura, ela [a dialética histórica] se vá deter diante do teu sistema?”.

Nesse aspecto, o impulso fundamental de Dilthey não parece diferir daquele que movia os metafísicos anteriores, de maneira que, para resolver o antagonismo entre a finitude e a propensão da verdade filosófica à universalidade necessária, só lhe restou confrontar metafísica com metafísica. A finitude desfaz, num movimento avassalador,

¹⁶ A ênfase constante na metodologia nos proporciona um indício explícito do predomínio da orientação epistemológica na investigação de Dilthey (*ibid.*, pp. 43ss, 61), que constantemente se predispõe a encontrar uma “lei” no decurso histórico da metafísica, assim como um cientista busca na natureza uma regularidade subjacente na sucessão de eventos. Cf. também Dilthey (2002).

as pretensões epistemológicas do sujeito cognoscitivo, de sorte que não lhe resta qualquer alternativa, senão um paradoxo. De antemão, Dilthey não poderia resolver o problema, pois não se permitiu reorientar a sua determinação da atitude filosófica para torná-la condizente com a sua própria condição finita.

Esse paradoxo no pensamento de Dilthey laureia, então, o ceticismo vazio e o diletantismo? Não restaria ainda na postura de Dilthey diante da história uma indicação legítima, haja vista que a sua motivação primordial aponta para *a conjugação da filosofia com o seu próprio percurso secular?* – Por enquanto, pensemos a respeito das seguintes palavras de Dilthey:

Há sempre muros que nos limitam. [...] pois tropeçamos [...] justamente na historicidade da consciência humana como uma propriedade fundamental sua. A tarefa positiva consiste em *eleva*r à consciência os pressupostos sob os quais o homem vive e pensa [...]. (*ibid.*, p. 62, grifos nossos).

20. A realização do propósito epistemológico da consciência histórica por meio da vida enquanto conceito filosófico.

Em face da orientação diretriz dos historiadores que se inspiravam em Hegel, a consciência histórica deve promover, segundo Dilthey, uma inflexão cujo princípio fundamental consiste em transformar a história em “objeto” do conhecimento metafísico. Porém, justamente nessa inflexão se engendra o cerne do paradoxo das investigações de Dilthey. A própria tentativa de se posicionar *diante da* história, de modo a torná-la objeto de considerações metafísicas, já se encontra invariavelmente *em meio à* história. Portanto, por não ceder plenamente ao intuito de se tornar objeto de conhecimento, a história parece se impor primordialmente como a *situação fundamental* do sujeito cognoscitivo. A despeito da necessidade de reconhecer a existência incontornável de “muros” limitantes, Dilthey não parece dispor de alternativa, senão da orientação epistemológica, em virtude da qual a consciência histórica se forma, em parte, segundo os desígnios de uma metodologia comparativa (*ibid.*, pp. 43, 22).

Para essa consciência, a história se mostra na condição de palco em que várias metafísicas desenvolvem uma disputa, onde a regra em vigor estabelece como parâmetro de legitimação a demonstrabilidade lógica. Resta-lhe comparar as várias manifestações da metafísica na história, a fim de, em meio à relatividade de tantas propostas pretensamente universais e necessárias, lhes depreender um fenômeno comum. Todavia, tais metafísicas, na condição de “objetos” de uma interpretação epígona, não parecem contribuir na própria urdidura não só dessa consciência mesma, que se reconhece como

histórica, mas também do próprio transcurso da história. Para a perspectiva epistemológica de Dilthey, tais metafísicas simplesmente fracassaram no intuito de se afirmarem universal e necessariamente. Onde se encontra, afinal, a “energia de um pensamento fundamental” graças a que, segundo Dilthey (*ibid.*, p. 57), as metafísicas sobrevivem às transformações da história?

Para esse questionamento, nos parece determinante a maneira pela qual Dilthey (1978a) interpreta a apreensão na qual as coisas em geral se tornam tema de uma “representação conceitual”, processo em que se basearia qualquer pensamento. Trata-se de um equacionamento das sucessivas experiências particulares das vivências em favor de uma progressiva generalização (*ibid.*, p. 34). Por meio de operações lógicas elementares, tais como diferenciação, união, identificação etc. – dentre as quais predomina a comparação (*ibid.*, pp. 84-85) –, se estabelece gradativamente a independência dessa atividade apreensora mediante a sua fixação em palavras (*ibid.*, p. 48). Enquanto objetivação do espírito, o traço fundamental do conceito consiste em se independentizar do lugar, do tempo e das pessoas concretas, dos quais se desprende no momento de sua elaboração (*ibid.*, p. 229). A universalidade da linguagem se assenta na aquietação do fluxo ininterrupto da vida pela fixidez identitária da palavra.

Semelhantemente a Schleiermacher, podemos notar aí uma propensão para “estetizar” a linguagem, haja vista que cabe à compreensão *retroceder*, segundo Dilthey (*ibid.*, pp. 103ss), da obra histórica, enquanto registro concreto de uma elaboração conceitual, até a “formação espiritual” ali subjacente. No caso da tradição metafísica, em particular, devemos retornar, para compreendê-la, até a disposição de ânimo dos pensadores, que se exteriorizou em texto impresso. Nesse trânsito entre “objetividade externa” e “subjetividade interna”, as metafísicas plantam as suas raízes não na maneira pela qual nos orientam a interpretar o mundo em redor, mas sim numa *vitalidade interior*. Trata-se, portanto, de um procedimento divinatório, pelo qual se apreende no discurso um momento particular da vida de alguém?

Embora pareça se valer desse procedimento em alguns casos, como se poderia notar nas considerações a respeito da vida de Santo Agostinho, Rousseau e Goethe (*ibid.*, 222ss), Dilthey sempre se mostra propenso a descobrir na particularidade de tais momentos os traços estruturais de um fenômeno abrangente. Por um lado, ao retroceder à vitalidade interior do pensamento metafísico precedente, Dilthey lhe suspende a possibilidade de proporcionar uma experiência da verdade, de modo que reafirma, assim, a orientação prévia de Schleiermacher em favor da estetização da linguagem. Por outro

lado, porém, Dilthey confere a esse retrocesso uma feição transcendental, herança de Kant, a fim de *legitimar a sua própria experiência da verdade*. A vitalidade interior deve não só concernir à metafísica *em geral* como também demonstrar a predominância de uma *estruturação comum* em meio às vicissitudes da história.

Nesse fenômeno Dilthey parece encontrar, enfim, o “fundamento firme”, no qual subsume a relatividade das metafísicas, já que nada no mundo histórico parece se situar além da vida. Enfim, na contramão do diletante, a consciência histórica de Dilthey realiza o seu genuíno propósito:

Sólo cuando acogemos en nosotros todas las formas de vida del hombre, desde los pueblos primitivos hasta el presente, es posible resolver el problema de encontrar en lo relativo la validez universal [...]; alcanzar una etapa más alta que las conocidas hasta el presente había de ser la expresión de las ansias de toda nuestra cultura. (*ibid.*, pp. 409-410).

Devemos atentar para a inter-relação de vários aspectos na postura da consciência histórica de Dilthey em relação ao passado. Enquanto *conceito* filosófico pelo qual se compreende a dialética insolúvel da história da filosofia (DILTHEY, 1992, p. 20), a vida realiza o propósito da orientação epistemológica na medida em que se revela a universalidade subjacente do relativismo das metafísicas. Parece-nos claro *um contraste que a consciência histórica de Dilthey estabelece entre si mesma e os “objetos” de seu conhecimento*. Embora pareça responder pela sobrevivência na história, a “energia do pensamento fundamental” das metafísicas precedentes permanece suspenso numa dialética estéril entre perspectivas relativas, ao passo que, enquanto “objeto” de conhecimento da consciência histórica, proporciona a descoberta de um “fundamento firme” que torna compreensível a história da filosofia.

As motivações de Dilthey e de Schleiermacher para “estetizar” a linguagem diferem entre si, porque Dilthey não reduz as metafísicas a meros estilos de composição na linguagem, mas sim a *estruturas lógicas* que se confrontam apenas *formalmente* no decurso da história. Portanto, nos parece propício perguntar em que sentido a tradição é determinada a partir da orientação epistemológica da consciência histórica de Dilthey? Por que, afinal, as metafísicas sobreviventes na história parecem se tornar, a partir da perspectiva de Dilthey, meras estruturas formais, por meio das quais nos resta apenas experimentar um determinado modo de vitalidade?

21. O problema do determinismo histórico e o fenômeno da apropriação hermenêutica da tradição.

21.1. A sobrevivência da metafísica apesar do determinismo histórico.

A “profundidade e a originalidade” de uma metafísica se assentam, segundo Dilthey (*ibid.*, p. 57), numa disposição de ânimo que, nessa condição, não se exprime numa demonstração lógica. Junto da fundamentação histórica, Dilthey desenvolve e, sobretudo, acentua uma fundamentação psicológica das concepções de mundo, reiterando em algumas passagens que a raiz da metafísica não se fixa no pensamento conceitual, mas na *vitalidade*. Cabe à filosofia realizar um “incremento de vigor, de serenidade, de poder” (*ibid.*, p. 32) de quem se põe a pensar a respeito da “conexão efetiva” do mundo, cujo intuito consiste em superar os limites da situação particular e, assim, alargar o próprio “sentimento vital” em favor de uma “libertação da alma” (*ibid.*, p. 54). A “consciência lógica” deve apenas mediar a realização desse vigor mais fundamental, que, para isso, requer a força elucidativa do conceito para elevar à consciência os fundamentos universais e necessários do mundo.

A importância fundamental da vitalidade para o conhecimento se exprime numa afirmação de Dilthey (1978a, p. 154), que podemos considerar paradigmática: “Não existem homens nem coisas que só sejam objeto para mim”. Todas as referências ao mundo em redor trazem consigo uma repercussão da vitalidade humana, de maneira que as coisas e os outros sempre se encontram conosco numa determinada coloração: ou mínguem ou potenciam, ou pressionam ou liberam a nossa existência. Essas referências vitais (*Lebensbezüge*), note-se bem, partem não só *do Si* mesmo *para* as circunstâncias em redor mas também *na direção inversa*. A tradição histórica da comunidade, expressa em costumes e opiniões, pressiona cada indivíduo que, por isso, se constitui tanto das diversas relações de Si mesmo em direção às circunstâncias quanto das tendências históricas que nele se preservam (*ibid.*, p. 158).

Uma vez que conjugam em si a orientação predominante de inúmeras pessoas e, ademais, sobrevivem à existência particular de cada uma delas, as determinações da tradição e dos costumes, conforme os critérios epistemológicos de Dilthey (*ibid.*, p. 155), devem prevalecer sobre a “vontade do indivíduo”, cuja singularidade parece incapaz de suportar tamanho sobrepeso. Cada indivíduo representa um ponto de convergência, em que subsistem várias relações de cunho sócio-cultural cujo propósito consiste em realizar “bens de comunidade” (*ibid.*, p. 178). Essas considerações, contudo, nada deliberam acerca da *modalidade* pela qual tais relações sócio-culturais se entrecem no

indivíduo particular, questão da qual Dilthey não parece se apropriar expressamente. Haja vista as reiterações frequentes em prol do *relativismo* decorrente da condição que a história nos impõe, Dilthey nos parece bem mais propenso a interpretar a tradição conforme a orientação do *determinismo*,¹⁷ pois

También el hombre individual, en su existencia individual, que descansa en sí misma, es un ser histórico. *Está determinado* por el lugar que ocupa en la línea del tiempo, por su situación en el espacio, por su posición en la cooperación de los sistemas culturales y de las comunidades. (*ibid.*, p. 158, grifo nosso).

Acercamo-nos, assim, da problemática relativa ao *determinismo histórico*, cujo direcionamento essencial podemos resumir assim: a legitimidade de uma interpretação vigora apenas durante o período de vigência do nexos orgânico de relações sócio-culturais do qual deveio tal interpretação.

Parece-nos significativa para essa problemática a advertência de Dilthey (*ibid.*, p. 41) quanto à relativa inefabilidade da vida que, em sua unidade, não se deixa reduzir plenamente à conceituação da consciência lógica; advertência que parece ressoar uma máxima de Schleiermacher, *individuum est inefabile* (*id.*, 1978a, p. 335). “Podemos vivê-la”, diz Dilthey a respeito da vida (1992, p. 41), “mas não remontar além dela mediante conceitos”. Assim como Schleiermacher ressaltou a inescrutabilidade da vida interior de quem discursa, a fim de resguardá-la da padronização estrutural da linguagem, Dilthey também parece reservar a vitalidade particular de cada pensador do pleno domínio das tendências da tradição. – Porém, nos encontramos novamente num paradoxo: uma metafísica pode afirmar, em meio à onipresença determinante da história, alguma particularidade genuína em sua dimensão vital?

Parece haver um propósito específico para tais considerações de Dilthey em prol do potencial particularizador da vida. Enquanto “raiz última da mundividência” (*ibid.*, p. 111), a vida também deve proporcionar uma resposta para o assombro de Dilthey (*ibid.*, p. 57) ante a sobrevivência das metafísicas apesar da transitoriedade do período histórico de onde devieram; pois a vida, na medida em que se diversifica em inúmeras maneiras (*ibid.*, p. 111), parece comportar em si a possibilidade de preservar a “profundidade e originalidade” de um pensamento particular, a despeito das determinações comuns pelas quais se torna possível apreendê-la metafisicamente. A metafísica se origina de um ímpeto vital, que se insurge contra a tradição, os dogmas e os preconcei-

¹⁷ Aqui parece relevante notar que *todo relativismo pressupõe o determinismo*, pois a legitimidade de uma proposta filosófica só se torna *relativa* na medida em que *não* pode se desvincular de certas condições circunstanciais que, por sua vez, *a determinam* como tal e tal proposta.

tos (*ibid.*, p. 55) – enfim, contra todas as imposições circunstanciais que favorecem uma homogeneização das manifestações do pensamento filosófico, para justamente se afirmar como a “criação de uma pessoa”.

Entretanto, eis a questão, experimentamos a “profundidade e originalidade” de um pensamento metafísico em virtude de uma “energia”, de uma disposição de ânimo nele atuante, como nos diz Dilthey (*loc. cit.*)? Um pensamento sobrevive às intempéries da história graças à possibilidade de simplesmente intensificar de uma maneira particular a vida de quem dele toma conhecimento?

21.2. A legitimação da singularidade a partir do fenômeno da apropriação.

O assombro ante a sobrevivência de uma perspectiva metafísica, que Dilthey associa à “originalidade e profundidade” de uma disposição de ânimo, deve nos remeter ao fenômeno da *apropriação*. Como adverte Gadamer (2007a, p. 46), não podemos simplesmente imitar a tradição, mas *retomá-la* sempre novamente, assim como uma metafísica necessita do “sangue vital”, como sugere Dilthey (1992, p. 56), das gerações vindouras para se sustentar no decurso da história. Haja vista que a própria linguagem já demanda a aptidão para singularizá-la, pois somente assim se pode efetivamente falar, o fenômeno da apropriação se dá sempre que se interpreta um texto, uma contribuição do interlocutor num diálogo, uma obra de arte – pois essas experiências são feitas por intermédio da linguagem. Jamais repetimos rigorosamente as orientações prévias da tradição em que nos encontramos, pois, sempre que nos deparamos com as interpelações das circunstâncias em redor, *devemos fazer, nós mesmos, a experiência hermenêutica que se nos propõe na ocasião*.

Assim, a proposição paradigmática de Dilthey nos adverte para a *necessidade concreta de nos envolvermos com o mundo em redor*, em vez de tomá-lo como mero “objeto” abstrato, disponível a uma pura apreensão cognoscitiva. Dispor-se a interpretar consiste em *reelaborar* os encaminhamentos da tradição, pois, por intermédio deles, devemos proporcionar uma *significação* concreta às coisas com as quais lidamos cotidianamente. A apresentação disso com que lido no mundo circunjacente deve *fazer sentido* para mim; deve se incorporar ao âmbito em que a minha existência transita, de sorte que as orientações prévias pelas quais se concretiza a significação da coisa devem passar pelo “crivo”¹⁸ da minha abertura para o mundo. Quando lemos um texto, por exemplo,

¹⁸ Atentemos para as tendências em torno do significado dessa palavra. “Crivo”, nesse caso, não diz que submetemos cada uma das nossas pressuposições a um exame minucioso. Em vez disso, essa palavra

somente o interpretamos de fato quando nos dispomos a fazer jus ao seu sentido, experimentando-o a partir da experiência concreta para onde nos direciona. Por isso, se torna imprescindível *re*-construir a perspectiva desde onde a coisa em pauta no texto se faz presente para nós de tal e tal maneira.

A tradição jamais nos determina plenamente, como pensa o historicismo determinista, pois depende da singularidade de cada um para se realizar e, assim, apenas nos convida a reendossá-la enquanto *possibilidade* histórica. Nem a singularidade condiz com uma conduta sem precedentes, pois assim negaria qualquer condicionamento histórico; nem a tradição nos impõe uma orientação avassaladora que nortearia absolutamente a nossa experiência de mundo, pois assim nos tornaria meros joguetes de uma entidade suprajacente. Essa parece ser a determinação para onde nos encaminha o *condicionamento* histórico, que facilmente se confunde com o determinismo. Já que as circunstâncias históricas se impõem como *condição* do pensamento, tendemos a tomá-las inadvertidamente segundo proporções *determinísticas*.

Devemos repensar esse contraste entre os envios prévios da tradição e a singularidade de cada existência. A originalidade e a profundidade de uma metafísica provêm muito mais do grau de efetividade do fenômeno da apropriação, que se faz valer em cada pensador particular. Sem dúvida, podemos experimentar um “incremento de vigor” quando interpretamos um texto que se tornou clássico na história da filosofia. Porém, não parece ser essa a virtude a que se deve a sobrevivência de uma metafísica na história, mas sim a profundidade particular com que o pensador *se apropriou* da tradição precedente e, a partir daí, pôde proporcionar uma determinada *significação* ao mundo em redor. Se pudéssemos nos expressar num linguajar mais familiar a Dilthey, a sobrevivência de uma metafísica deve-se àquele aspecto da concepção de mundo que, porém, permaneceu à margem dos desenvolvimentos fundamentais da sua investigação: a “viabilidade”, ou seja, “a aptidão para explicar o real”.¹⁹

No entanto, não podemos simplesmente substituir uma palavra por outra, como se “viabilidade”, no pensamento de Dilthey, correspondesse à experiência da verdade enquanto desvelamento preservador. Provisoriamente, devemos notar que a “viabilida-

deve dizer apenas que abrimos a possibilidade de conferir a tais orientações um tom diferente a partir do momento em que participam da história particular da existência de cada um.

¹⁹ Se considerarmos, para a interpretação desse trecho, a diferença que Dilthey estabelece entre compreensão e explicação, talvez fosse mais conveniente o verbo “compreender”, em vez de “explicar”, já que se trata de uma ciência do espírito, a filosofia. Não pudemos conferir a palavra alemã no original, de sorte que qualquer controvérsia a respeito da coerência de Dilthey em relação a essa distinção, tão importante para o seu pensamento em geral, dependerá, em parte, dessa averiguação.

de” parece se basear na relação de conformidade de uma “representação conceitual” no interior do sujeito cognoscitivo com “o nexu da realidade efetiva” aí fora. Por vezes, Dilthey (1978a, pp. 43-44) toma a verdade como um valor do júízo, do qual nos asseguramos por meio de uma convicção que parece satisfazer a nossa expectativa em torno da possibilidade de as palavras da linguagem serem *convenientes* à coisa intuída. A “viabilidade”, portanto, permanece determinada pela relação de conformidade entre a representação interna do sujeito com a coisa em questão, sem considerar, na determinação da verdade, a precedência do poder mostrador da linguagem.

Devemos nos apropriar das motivações fundamentais que orientaram Dilthey na determinação da finitude. O problema do antagonismo entre “as tendências da vida” e “a sua meta científica”, note-se bem, constitui o horizonte desde onde Dilthey (1978a, p. 160) apreende a finitude da metafísica. Qualquer sistemática conceitual fatalmente ruirá não apenas porque incorrerá numa contradição insuperável mas também porque *tropeçará* em sua própria historicidade (*id.*, 1992, p. 62). Ainda que se desvincule de seu ímpeto vital originário ao se metamorfosear numa conceituação autônoma, a metafísica não pode se poupar das condições que constituem a sua própria origem e que, de maneira congênita, contaminam-na com o estigma da transitoriedade histórica. Nesse “tropeço”, torna-se patente a *negatividade* pela qual as tendências da vida obtêm uma determinação derradeira, em claro antagonismo com a positividade da “meta científica” do conhecimento: fazer-se valer universal e necessariamente.

Em que medida, portanto, a negatividade em que a consciência histórica encerra a finitude não acaba por suspender *a experiência da verdade* que as metafísicas precedentes puderam legar para as gerações seguintes de pensadores? Não haveria um momento positivo no cerne da própria finitude pelo qual a experiência da verdade faz valer a sua produtividade no transcurso da tradição histórica?

22. A negatividade produtiva da finitude.

22.1. A negatividade da finitude na perspectiva das metafísicas históricas.

A impossibilidade de realizar plenamente o propósito epistemológico da metafísica orienta previamente a determinação da finitude nas investigações de Dilthey. Desde que lhe cabe primordialmente *negar* à metafísica a possibilidade de se legitimar universal e necessariamente, a finitude deve se constituir de determinações preponderantemente *negativas*. Essa orientação se confirma quando Dilthey (*ibid.*, p. 57) se surpreende com a indiferença de seus contemporâneos ante a sobrevivência das metafísicas ao

transcurso da história. Somente numa perspectiva para a qual as determinações da finitude devem ser primordialmente negativas, tal sobrevivência deve ser um imprevisto e, portanto, motivo de assombro – consequência da frustração de uma expectativa em relação à necessidade com que deveria viger o poder negador da finitude.

Em contrapartida, devemos reconhecer a possibilidade de que as metafísicas *permanecem atuantes* no transcurso dialético da história, o qual, por conseguinte, não deve se reduzir a uma sucessão de concepções filosóficas em mútuo antagonismo. A “lei do tempo”, que fundamenta a “lei da finitude”, conforme as indicações de Dilthey (*ibid.*, pp. 28, 29), não pode se esgotar numa plena negatividade, mas deve prever simultaneamente um momento positivo.

De certa maneira, Dilthey (*ibid.*, p. 53) compreende que os fatores limitantes dos quais se constitui o fenômeno da finitude não podem exaurir completamente as possibilidades da metafísica, havendo ainda alguma motivação positiva, pois, do contrário, esse empreendimento se destituiria de qualquer sentido. Porém, como já apontamos,²⁰ Dilthey estabelece inadvertidamente para si e para as metafísicas precedentes distintas situações históricas no que respeita à determinação desse cunho positivo do empreendimento filosófico. Para as metafísicas do passado, a justificação para a persistência secular do pensamento metafísico provém de um ímpeto vital que, nessa condição, se encontra aquém dos problemas lógicos inerentes ao processo de sistematização conceitual desse impulso originário. As metafísicas da história primariamente deram vazão a uma irrefreável disposição de ânimo que ignora os problemas relativos a antinomias conceituais e desdenha os múltiplos aspectos possíveis do mundo, apresentando, cada uma, a própria perspectiva como universal e necessária.

De fato, a metodologia da raciocinação lógica se esbarra em certos limites, por exemplo, a condição de que as premissas fundamentais de um argumento não se submetem aos princípios da demonstração. Todavia, tais restrições não delimitam as possibilidades da própria linguagem. Embora não se submetam a uma comprovação formal, as pressuposições de qualquer metafísica ainda *nos mostram* uma coisa, pois não podem se furtar à própria condição de *discurso*, de *lógos apophantikós*; e nessa mostra vige necessariamente uma *maneira* de mostrar que, por sua vez, indica certas *tendências em favor de uma determinada orientação hermenêutica* pela qual se torna possível apreender o mundo circunjacente. Aí se manifesta a maneira pela qual se plantam as “raízes”

²⁰ Cf. fim da seção 20.

de uma experiência fundamental de mundo, cujo esclarecimento só se efetiva por intermédio de uma apropriação hermenêutica, onde demonstrações lógicas assumem, no máximo, uma importância meramente subsidiária.

Quando circunscreve a linguagem aos ditames da lógica, Dilthey nos revela, em consequência, a importância que a orientação epistemológica detém na maneira pela qual ele determina a finitude das concepções de mundo. O intuito dos procedimentos lógicos consiste em acrescentar à universalidade do conhecimento uma validade *necessária*, pois, como se sabe, os princípios da demonstração visam *assegurar* as consequências para as quais apontam as pressuposições. Visto que a história apresenta um panorama desanimador para tal asseguramento lógico, as possibilidades relativas à conceituação metafísica também devem malograr, de modo que Dilthey (*ibid.*, p. 21) adverte de antemão que as antinomias entre as concepções de mundo não podem se resolver no domínio em que nasceram, ou seja, na linguagem.

Portanto, a história se resume, na verdade, a um cemitério de pensamentos, os quais, por fracassarem no intuito de se legitimar universal e necessariamente, apenas nos legaram antinomias para as quais só podemos encontrar uma solução noutra dimensão, na vitalidade subjacente às fragilidades da estruturação lógica da experiência que realizaram na linguagem. Porém, quando assim interpreta a história, Dilthey suspende também a experiência da verdade que as metafísicas fizeram e que, em virtude de sua sobrevivência, ainda permanece atuante para quem as herda nos desdobramentos posteriores da história. O fenômeno da finitude, na perspectiva das metafísicas passadas, consiste em *negar* a consumação de um conhecimento universal e necessário do mundo e, por consequência, em reduzi-lo a um impulso vital, cuja revivência pelas gerações posteriores parece ser o único *momento positivo*.

Contudo, na perspectiva da consciência histórica desde onde Dilthey apreende a história, parece haver outro aspecto desse momento positivo, do qual, porém, foram privadas as metafísicas precedentes. Devemos, agora, rastrear os desdobramentos desse momento das investigações de Dilthey.

22.2. *A negatividade produtiva da finitude decorrente dos desdobramentos da “tarefa positiva” da consciência histórica.*

Notemos, nas seguintes passagens, alguns momentos da “tarefa positiva” que a consciência histórica assume para si, *malgrado a sua condição finita*:

Há sempre muros que nos limitam. [...] pois tropeçamos [...] justamente na historicidade da consciência humana como uma propriedade fundamental su-

a. A *tarafa positiva* consiste em *elevar à consciência os pressupostos sob os quais o homem vive e pensa*: Kant. A característica do *necessário* e do *universal*. (*ibid.*, p. 62, grifo nosso).

[...] todo análisis llevado a cabo en los conceptos de una generación pasada nos muestra cómo en estos conceptos se contienen elementos que proceden de los prejuicios de la época. Pero ya sabemos que toda ciencia exige validez universal. Si ha de haber, por lo tanto, ciencias del espíritu, en el sentido riguroso de esta palabra ‘ciencia’, tendrán que proponerse su meta de un *modo cada vez más consciente y crítico*. (DILTHEY, 1978a, p. 160, grifo nosso).

A orientação epistemológica de Dilthey o impele a dignificar, apesar de sua condição finita, o propósito científico de validar universal e *necessariamente* o conhecimento do mundo em redor, tanto humano quanto natural. Portanto, a relação desse propósito com a finitude só deve mesmo resultar numa *luta* entre “as tendências da vida e sua meta científica” (*loc. cit.*). Para se impor, a *positividade* da orientação epistemológica deve *fazer frente à negatividade* decorrente das circunstâncias adversas de sua condição finita, como se tratasse de *aspectos mutuamente excludentes*. Assim sucede porque, na perspectiva de Dilthey, o conhecimento deve ser não apenas universal mas também *necessário* e, assim, deve se despir de qualquer aspecto contingente que possa interromper a sua vigência para quem dele se aproprie. Portanto, a consciência histórica de Dilthey mantém uma relação extrínseca com a sua própria finitude, que, sendo uma *condição*, porém, lhe desperta um misto de resignação e resistência.

A consciência histórica se imbuí de um desígnio do qual priva, em contrapartida, as metafísicas precedentes: permitir a efetivação de uma experiência da verdade, já que aquelas tentativas não vingaram de maneira universal e necessária. Basta-nos atentar, no segundo trecho supracitado, para o distanciamento com que Dilthey aprecia as pré-conceituações de uma geração predecessora, como se fossem experiências que já não surtem quaisquer influências em quem as interpreta – ou mesmo que *já não participam sub-repticiamente do horizonte hermenêutico de tais intérpretes*. Pois, devemos ressaltar mais uma vez, a experiência da linguagem e, portanto, da verdade, na orientação de Dilthey, permanece determinada pelo propósito epistemológico da ciência e, em parte, pela metodologia da raciocinação lógica.

Entretanto, a universalidade da experiência na linguagem, considerada na condição de *lógos apophantikós*, não necessita viger sob a determinação da necessidade, enquanto a sua modalidade ontológica constituinte.²¹ A universalidade apenas consiste na

²¹ Devo a indicação fundamental dessa proposição a Hilan Bensusan, que ministrou, provavelmente em 2004, uma palestra sobre a relação entre universalidade e necessidade, como contribuição para o ciclo de seminários intitulado SIP-FIL, realização do departamento de filosofia da UnB. Para conhecer as considerações desse filósofo a respeito do tema, cf. BENSUSAN, 2008.

possibilidade de partilhar uma experiência comum e, por isso, própria de quem se encontra no âmbito de tal aptidão, de modo que tal experiência pode assumir diversas modalidades de vigência. Por si, a universalidade determina apenas a *abrangência* segundo a qual vige a apreensibilidade da experiência em apreço num discurso, deixando em aberto a *maneira pela qual* se dá tal vigência: necessária ou meramente contingente. A partir do discurso enquanto *lógos apophantikós*, a universalidade remonta à extensão e à profundidade com que a possibilidade de mostrar uma coisa através da linguagem perpassa a existência humana. Nessa dimensão fundamental, a universalidade se mantém junto à *possibilidade*, não à necessidade, que concerne antes aos propósitos específicos da metodologia científica.

A “tarefa positiva” da consciência histórica de revelar expressamente “os pressupostos sob os quais o homem vive e pensa”, segundo o trecho supracitado, não se torna significativa apenas quando se deixa guiar pelo rigor metodológico com o intuito de se tornar digna do título de ciência; e também não se trata de descobrir os fundamentos transcendentais da metafísica, enquanto conduta humana em relação ao mundo em redor, a fim de lhe conferir tamanha *necessidade*, que ninguém poderia lhe negar, em nenhuma circunstância, a reivindicação de legitimidade. A *críticidade* e a *conscientização* crescentes para as quais aponta Dilthey, conforme a passagem citada, devem nos orientar em relação às nossas pré-conceituações não porque devemos dignificar o ideal metodológico da ciência, mas sim porque *a profundidade da nossa participação numa tradição histórica obtém a sua dimensão a partir da intensidade com que nos comprometemos com tais condutas.*

Segundo esses direcionamentos do nosso horizonte, as metafísicas precedentes não se resumem a meras tentativas que fracassaram em se legitimar universal e necessariamente, em fazer jus à “meta científica” da vida; tentativas tais que, uma vez registradas num documento historiográfico, se integraram ao transcurso posterior da dialética histórica na condição de vitalidades latentes, que podem ser apenas revividas numa interpretação ou ainda transformadas em conceito filosófico no intuito de consumir uma vez mais o ideal epistemológico. Tais metafísicas sobrevivem à história porque ainda podem *nos mostrar* algo e, assim, reendossar a *possibilidade universal* de nos proporcionar uma experiência da verdade através do discurso, pela qual se torna possível nor-tear o horizonte a partir do qual lidamos com o mundo circunjacente. Portanto, devemos desconfiar cautelosamente do distanciamento com que Dilthey nos remete às épocas

passadas, conforme a passagem supracitada, pois jamais podemos nos posicionar *diante* das pré-conceituações de qualquer momento da tradição.

O momento positivo, decorrente da conscientização progressiva a respeito dos fundamentos da vida humana e do posicionamento crítico em relação à própria situação, não é uma prerrogativa da “tarefa” que a consciência histórica estabelece para si. As metafísicas precedentes, desde que nos propõem uma experiência da verdade por intermédio da condição mostradora da linguagem, também se concretizam numa positivação tal que ultrapassa a mera possibilidade de reviver uma vitalidade específica. Tanto o horizonte epígono quanto o horizonte pretérito do transcurso histórico, portanto, parecem nos apresentar momentos positivos, de modo que podemos depreender da negatividade da finitude uma *produtividade*.

Todavia, tal produtividade, enquanto momento positivo, não se insurge *contra* a finitude, enquanto momento negativo, assim como sucede na perspectiva do propósito epistemológico da consciência histórica de tentar reafirmar um conhecimento necessário das coisas a cada período da história em que a relatividade parece predominar. Em vez disso, *essa produtividade devém da finitude* na condição de momento subordinado. A criticidade e a conscientização consistem justamente na possibilidade de se vislumbrar alternativas em relação a um encaminhamento prevalecente; a experiência de verdade oriunda da tradição não pode simplesmente imperar sem fronteiras, pois sempre se confronta com o horizonte contemporâneo pelo qual readquire uma voz concreta. A negatividade da finitude subsume em si toda a produtividade que se insinua em seu âmbito de vigência para se impor como a condição *derradeira* de toda a experiência hermenêutica, haja vista que a universalidade primordial do *lógos apophantikós* se efetiva sob os desígnios da *possibilidade*.

Esse transcurso histórico através de possibilidades, que parece envolver todas as perspectivas da história, não nos direciona para um questionamento a respeito da *liberdade*, já que nada parece vigorar de maneira plenamente determinística, necessária? Em que medida não se torna cada vez mais premente uma determinação mais próxima da *liberdade hermenêutica* dos seres humanos, para a qual viemos despertando durante a maior parte desta dissertação? Uma vez que a experiência hermenêutica também comporta em si *aquilo* a respeito do qual se pronunciam quem interpreta e quem discursa, não devemos também nos aproximar da *liberdade fenomenológica* das coisas? Em que sentido ambos os modos de liberdade convergem para a *unidade* de uma condição der-

radeira na qual se realiza a experiência hermenêutica? – Em outras palavras, em que sentido ambos os modos de liberdade são propriamente *finitos*?

23. A finitude enquanto determinação derradeira da liberdade.

23.1. A liberdade hermenêutica do ser humano.

Há dois encaminhamentos de Dilthey aos quais devemos nos manter atentos, no intuito de redirecioná-los conforme os envios do nosso próprio horizonte de interpretação. Devemos reendossar que a existência humana detém uma importância determinante para o questionamento filosófico, que, porém, como Dilthey observa (1992, p. 110), se manteve tradicionalmente orientado para o mundo em redor. Contudo, uma vez que se deixa guiar pelos propósitos epistemológicos da ciência, Dilthey recorre ao ser humano para confrontar o domínio da relação de causalidade na interpretação do nexos efetivo entre os fenômenos dos quais se constitui o mundo. A motivação principal de Dilthey consiste em nos mostrar que a *vitalidade* deve ser o matiz característico das *referências* humanas ao mundo circunstante, além dos nexos causais inegavelmente aí envolvidos. Portanto, também devemos nos ater à indicação de Dilthey segundo a qual a vida humana consiste num emaranhado de *referências* do Si mesmo de cada existente humano em direção às circunstâncias em redor:

Cada pensamento, cada ação interna ou exterior sobressai como uma ponta concentrada e irrompe em frente. Mas também experimento um sossego íntimo; é um sonho, um jogo, uma diversão, uma contemplação e uma ligeira animação – como um subsolo da vida. *Não capto nela outros homens e coisas apenas como realidades que se encontram comigo e entre si numa conexão causal*: referências vitais partem de mim para todos os lados, relaciono-me com homens e coisas, tomo posição perante eles, satisfaço as suas exigências a meu respeito e deles espero algo. Alguns tornam-me feliz, ampliam a minha existência, acrescentam a minha força; outros exercem sobre mim uma pressão e restringem-me. (*ibid.*, pp. 111-112, grifo nosso).

No entanto, tal como ocorre na perspectiva de Schleiermacher, essa ênfase na vitalidade humana resulta num esvaziamento da experiência da verdade que podemos realizar em nossa vida com a tradição da metafísica. Por isso, devemos ressaltar apenas esse ímpeto da vida humana para “irromper em frente” e, assim, estabelecer *nexos* específicos com as coisas e as pessoas circunstantes. Já nos propomos nessa direção ao mostrar que a existência humana é fundamentalmente *transcendência*, mantendo-se *em referência a...*, cujo âmbito rumo ao qual se realiza essa remissão essencial se estrutura no mundo, no ente em totalidade. A partir dessas orientações, devemos traçar as feições fundamentais da *liberdade* da existência.

Por não decorrer de um arbítrio que, como tal, pudesse cessar quando fosse conveniente à vontade de quem assim a determinou, essa condição de permanecer em referência às coisas e aos outros se deve à *existência mesma* e, assim, se realiza *livremente*, no sentido de que a responsabilidade por seu acontecimento remonta a si mesma, conforme as orientações das quais se vale Heidegger (1999a, pp. 140ss). Justo porque a condição de se manter em referência a... desdobra-se numa *abertura* pela qual se torna possível apreender a diversidade de aspectos do mundo *circunstante*, a existência humana se encontra sempre *em situação*, cuja determinação fundamental reside numa *atitude fundamentadora*. Perguntamo-nos, situados no mundo em redor, *por que* as coisas são particularmente *assim*, em vez de *outra maneira* (*ibid.*, p. 144), de modo que, na *unidade* de um mesmo movimento da existência, nos mantemos *na e além da* realidade concreta das coisas circunstantes.

Não é necessário nenhum exemplo extraordinário para ilustrar a determinação da transcendência enquanto *unidade de excesso e privação* de possibilidades. Os vários movimentos regulares que um astro descreve no céu não nos fornecem por si mesmos as causas pelas quais sucede de tal astro se comportar justamente assim e assim, em vez de outra maneira. A própria pergunta por tais causas já denuncia que, ontologicamente, podemos extrapolar as possibilidades efetivas que o simples movimento do astro nos apresenta por si mesmo para, assim, especularmos sobre certos nexos físicos ainda ocultos. Ambos os momentos da transcendência humana se dão numa unidade, pois a apreensão dos nexos *efetivos* entre as coisas compreende simultaneamente uma referência implícita a relações meramente *possíveis*. Por simples imposição da sua própria facticidade, a existência humana *já foi e sempre será privada* de certas possibilidades na lida com o mundo circunstante.

Essas determinações, segundo Heidegger nos mostra (*ibid.*, p. 143), são os indícios mais elementares da *finitude* pela qual se realiza a *liberdade* da transcendência humana que, em virtude da unidade dinâmica entre excesso e privação, se move num *jogo de possibilidades*. No entanto, conforme vem nos mostrando o nosso próprio horizonte hermenêutico, a abertura livre e finita para os entes circunstantes em geral não se dá simplesmente por si mesma em cada existente, mas se encontra sempre num ambiente de compreensibilidade – numa comum-unidade, somente onde se torna possível a concretização de suas possibilidades ontológicas. Portanto, o âmbito desse jogo em que se move a transcendência da existência humana se configura numa tradição histórica, que a encaminha previamente a uma tendência para mobilizar a unidade de excesso e de pri-

vação de possibilidades numa dinâmica conforme a orientação hermenêutica predominante pela qual se torna possível apreender o ente em geral.

Ao contrário do questionamento aberto por alguns filósofos nas primeiras décadas do século XX, segundo nos relata Gadamer (2007a, p. 42), onde as reivindicações da verdade se opunham às suas condições históricas, devemos reconhecer, enfim, que a possibilidade mesma de desvelamento preservador é fundamentalmente *finita*; mostrar uma coisa desde uma perspectiva pela qual os outros podem apreendê-la numa significação concreta já se realiza num horizonte determinadamente finito. Toda reivindicação por legitimidade se encontra sempre *em movimento* no âmbito de uma comunidade onde, por impulso do *diálogo*, se estruturam e se reestruturam pressuposições que se preservam numa dimensão prévia e que, assim, constituem um envio predominante chamado *tradição*. Reivindicar a legitimidade de uma experiência da verdade diz, portanto, adentrar numa discussão cuja produtividade se encontra essencialmente sob a regência da negatividade da finitude.²²

Assim se constitui *a liberdade hermenêutica dos seres humanos*: uma abertura livre e finita para um jogo de possibilidades em meio às coisas e no âmbito de uma comunidade; liberdade que, por outro aspecto da sua finitude, não impera soberana, pois deve lidar com as coisas, cuja apresentação remonta a uma *liberdade própria*, a respeito da qual nos cabe tecer agora algumas considerações.

23.2. A liberdade fenomenológica das coisas.

Dentre os três aspectos fundamentais em que se estrutura a vida, segundo Dilthey (1978a, p. 53), apenas o sentimento não se realiza num movimento de *dirigir-se para...*, mas, ao contrário, concerne apenas à maneira em que o ânimo humano se encontra num certo momento; concerne, portanto, a um *estado*. A apreensão das coisas circunjacentes se distingue por uma atitude de *dirigir-se para* aquilo do qual pretende extrair determinações consideradas “reais”, “objetivas”, assim como a vontade consiste

²² Portanto, deve nos parecer um contra-senso a seguinte afirmação de Sartre (2003, p. 651): “A liberdade é *total e infinita* (grifos meus), o que não significa que *não tenha* limites, mas sim que *jamais os encontra* [sic]. Os únicos limites com os quais a liberdade colide a cada instante são aqueles que ela impõe a si mesmo (...)”. Na determinação ontológica da liberdade, Sartre parece considerar apenas a possibilidade fundamental de a existência humana *exceder* as possibilidades fáticas que se impõem nas diversas situações em que pode se encontrar, de sorte que parece desprezar completamente a *concretude ôntica* da existência e, portanto, as *privações iniludíveis* daí decorrentes. Uma vez que se reduz plenamente à estrutura de sua própria consciência, o Para-si, tal como Sartre o interpreta, só deve ser mesmo condenado a uma liberdade *infinita*, sem jamais poder se furtar da fatalidade de lhe restar determinadas escolhas em quaisquer situações. De acordo com o nosso horizonte de interpretação, não se trata de *encontrar* tais limites, como se eles fossem alheios à liberdade, segundo Sartre parece pressupor, mas de reconhecê-los enquanto *imanes* à própria estruturação *ôntico-ontológica* da liberdade.

num *direcionar-se para* a realização de uma finalidade. Embora constitua uma estrutura coesa junto com a apreensão das coisas e com a vontade, a composição peculiar do sentimento denuncia, como nos diz Dilthey (*ibid.*, p. 54), um “retorno dos objetos à atitude”. Esse traço essencial do sentimento nos mostra que a transcendência humana, por se manter fundamentalmente *aberta*, se expõe, em contrapartida, à *liberdade* pela qual se concretiza a apresentação das coisas circunstantes.

A *privação* de certas possibilidades, condição patente na lida fática da existência humana com o mundo, se dá na confrontação da nossa liberdade hermenêutica com a liberdade pela qual se fenomeniza a apresentação das coisas a partir de uma concretude própria. Uma vez que esse confronto se estabelece *em meio às* coisas, a finitude se estrutura enquanto *situação* da existência humana, de maneira que não consiste numa propriedade subjetiva ou mesmo, como Dilthey a interpreta, na limitação de um propósito epistemológico. Porém, nos perguntamos, a finitude diz respeito, como pode parecer até agora, apenas a uma situação relativa à existência humana ou, inclusive, comporta também a liberdade com que as coisas se fenomenizam?

Conforme viemos indicando, nenhuma coisa pode se mostrar a partir de nenhuma *perspectiva*, de modo que a condição finita da existência humana, enquanto *situação*, parece compreender em sua estruturação fatores bem distintos. Já Husserl (2006, p. 101) nos mostrou que as coisas somente se tornam presentes a partir de *perfis* variantes, conforme a perspectiva desde onde se as apreende *perceptivamente*. De fato, a nossa experiência perceptiva somente encontra as coisas circundantes desde um determinado ponto de vista, por exemplo, a posição oblíqua em que visualizo este livro ao meu lado, um pouco abaixo do horizonte dos meus olhos. Contudo, interpretamos aí os distintos perfis das coisas a partir de determinações estritamente espaciais, conforme Husserl mesmo procede, sem considerar a *maneira* pela qual as introduzimos num mundo. Não é desse horizonte, onde predomina a espacialidade, que propomos: nenhuma coisa pode se mostrar a partir de nenhuma *perspectiva*.

Atitudes como ver e mostrar, na orientação fenomenológica de Husserl, são interpretadas a partir do horizonte epistemológico onde nos tornamos sujeitos diante de objetos, ambos despidos de sua significação histórica, propriamente mundana, conforme a advertência de Heidegger (2005). Qualquer percepção, por mais que se pretenda simplesmente “objetiva”, se encontra sempre sob uma orientação hermenêutica e, portanto, participa de uma tradição histórica, em meio a qual deve assumir um posicionamento. Embora nos norteemos pela coloração, dimensões e peso das coisas, tais determinações

já sempre se encontram num horizonte hermenêutico mais profundo e amplo, que nos encaminha numa orientação fundamental de mundo. A dimensão espacial de uma coisa participa quer de uma interpretação estética, quer de uma mensuração de suas possibilidades físicas, sendo que, entre ambos os casos, pode haver uma orientação comum que as conjugue num mesmo posicionamento hermenêutico.

Perspectiva, em nossa proposição, indica, enfim, uma *perspectivação*, onde ver e mostrar são determinados a partir da *condição hermenêutica do lógos apophantikós*, que simplesmente abre pontos de vista desde os quais as coisas podem se mostrar e, por conseguinte, pelas quais podemos apreendê-las – de certa *maneira*, ou seja, segundo a preponderância de certa orientação interpretativa. Se as coisas não podem se mostrar a partir de nenhuma perspectiva, a condição finita da liberdade hermenêutica dos seres humanos, por *não* ser uma mera propriedade subjetiva, delimita também a condição finita da liberdade pela qual as coisas se fenomenizam. A finitude, enquanto *situação* derradeira da liberdade *em geral*, subsume em si a liberdade fenomenológica das coisas, cuja estruturação fenomênica se concretiza num apresentar-se *para* uma perspectivação movente, em decurso histórico. Portanto, *ao compor mundo, as coisas não podem se situar à parte da historicidade aberta pela existência humana*, como Heidegger e Gadamer pressupõem ao seguir os passos da fenomenologia.

Não por acaso a relação entre a liberdade hermenêutica dos seres humanos e a liberdade fenomenológica das coisas se nos mostrou primariamente *tensa*, pois não se trata da subsunção de uma liberdade pela outra, como se a significação concreta das coisas resultasse de uma outorga por parte do poder humano de fundamentação. Essa tensão expressa, antes, não só a negatividade essencial da finitude como também a produtividade do jogo de possibilidades decorrente do encontro da transcendência humana com as coisas em redor na constituição de mundo. A finitude sintetiza o acontecimento dessa situação primordial em que se urdem nexos entre distintas liberdades, que, em virtude dessa diferenciação, *produzem* um movimento histórico, cuja *negatividade* envolve em si a liberdade fenomenológica das coisas.

24. Acerca de uma aparente contradição no posicionamento hermenêutico.

A finitude não é um aspecto que, por acréscimo, adere à circularidade e à verdade para formar um aglomerado que podemos nomear “experiência hermenêutica”. Em vez disso, a finitude *atravessa* uma experiência que, num movimento circular, desvela preservando as determinações pelas quais as coisas circunstantes assumem uma signifi-

cação concreta e, assim, participam de mundo. A experiência hermenêutica vigora de tal maneira que a finitude a acompanha plenamente em seu transcurso, de sorte que toda a sua produtividade já se encontra sob tal condição primordialmente negativa. Todavia, tais considerações não decretam antecipadamente a vanidade de qualquer empenho em legitimar uma interpretação metafísica das coisas, pois a negatividade da finitude não deve promover um niilismo vazio – mas, deixe-se claro, um *jogo de possibilidades*. Quanto à maneira de viger desse jogo, por enquanto, nos restringimos a essas vagas indicações, já que se trata de um tema para cujo tratamento ainda não estamos num estágio de questionamento suficientemente propício.

A precedência da comum-idade, enquanto horizonte para onde toda interpretação recorrentemente se volta, impulsiona o movimento circular da experiência hermenêutica, que, desvelando e preservando determinações metafísicas acerca das coisas, estrutura – ou até reestrutura – pressuposições, numa perspectivação a partir da qual se consolida uma orientação fundamental no mundo circunstante. A finitude, na medida em que atravessa toda essa experiência, lhe acarreta uma *tensão* em dois sentidos, que mantêm entre si uma coesão. Por um lado, a apropriação particular dos envios históricos da comum-idade enquanto tradição jamais se singulariza plenamente, ao passo que, por outro lado, a liberdade fenomenológica das coisas impede a experiência hermenêutica de absolutizar a sua própria liberdade. Em ambos os aspectos, a privação instaurada pela finitude fomenta a produtividade da experiência hermenêutica justamente por situá-la num jogo de possibilidades em decurso histórico.

Então, alguém poderia se indagar, que propósito haveria em primar pela acuidade destas considerações, quando se trata de *mais uma* interpretação que, portanto, se encontra de antemão sob os influxos de certas pressuposições provenientes de uma tradição, sem poder se livrar dessa condição? O questionamento hermenêutico não reivindica para si mesmo alguma legitimidade e, por isso, não se contradiz, já que, ao mesmo tempo, assevera o fracasso de qualquer propósito semelhante?

Essa questão retoma a orientação em que Dilthey nos apresenta o problema da história, pois visa denunciar uma contradição entre um *suposto* propósito filosófico e as condições de sua realização, apresentadas pelo próprio pensador no desdobramento da questão proposta. Assim, o questionamento do filósofo parece solapar o intuito pelo qual aparentemente justifica a si mesmo: *legitimar*, perante os outros a quem se dirige, as determinações que confere à coisa em questão no discurso. Gadamer (2003a, p. 451) já nos advertiu a respeito da vacuidade desse recurso argumentativo que, por se apegar a

um problema *formal*, não se detém no cerne da *coisa* na qual deve se concentrar todo discurso. Antes mesmo de Gadamer, podemos rememorar algumas palavras bastante significativas de Heidegger:

O argumento expressa a seguinte posição: é um contra-senso afirmar com uma certeza absoluta que não há nenhuma certeza absoluta. Uma tal afirmação é auto-refutável [...]. Sem sombra de dúvida, este argumento é tão convincente quanto inútil; ele é tão inútil que permaneceu durante todo o tempo sem *produzir efeito* algum. Não pode ser por acaso que este argumento, apesar de aparentemente inabalável, não tenha provocado nenhuma *transformação efetiva*. (HEIDEGGER, 2003a, pp. 22-23, grifo nosso).

Parece-nos sumamente importante ressaltar o posicionamento de Heidegger em favor da *transformação* que o pensamento pode promover, como se tratasse do seu genuíno e mais profundo desígnio. Ora, tal transformação depende justamente do empenho em que se engaja o filósofo para legitimar a perspectiva desde onde nos mostra a coisa do discurso segundo tais e tais determinações concretas. Portanto, devemos nos perguntar: que significa legitimação, afinal?

Já nos antecipamos em responder a esse questionamento quando distinguimos a universalidade na qual se desdobra o *lógos apophantikós* do empreendimento epistemológico em prol de um conhecimento necessário. Legitimar, portanto, não necessariamente se resume em coagir os outros, por meio de demonstrações irretorquíveis, a assumir para si próprios tais e tais determinações das coisas por força da raciocinação; *legitimar, na dimensão do lógos apophantikós, consiste em se concentrar na coisa de tal maneira que os outros possam simplesmente vê-la desde os limites de uma perspectiva transformadora*. O questionamento hermenêutico só incorreria num paradoxo caso pretendêssemos impor alguma necessidade à maneira pela qual mostramos as coisas na universalidade própria do discurso enquanto *lógos*. Não podemos demonstrar logicamente os fenômenos mais fundamentais da existência humana justo por serem *fundamentais* e, em conseqüência, por estarem aquém de qualquer metodologia de raciocinação. Por isso, a hermenêutica encontra um ambiente próprio na experiência singular do *diálogo*, onde cada interlocutor não pode simplesmente ignorar as transformações decorrentes da dinâmica interna da história do *lógos*.

Não percamos de vista, sobretudo agora, as dificuldades de Dilthey para submeter a história à condição de “objeto” de conhecimento, já que essa mesma postura epistemológica não pode se furtar das condições das quais, em contrapartida, toma conhecimento a partir de uma interpretação da própria história. Por se negar a fazer as vezes de “objeto”, a história nos envolve em todas as direções nas quais podemos manter al-

guma relação com as coisas em redor e, numa tal *situação*, não nos parece casual o surgimento da experiência do diálogo em nosso questionamento. Assim como num diálogo, a história vive por intermédio de interpelações oriundas de diversas direções e em sentidos distintos que nos *situam* num ambiente, de tal modo que não podemos simplesmente submetê-la, mas devemos tomar tal ou tal posição.

Atingimos um estágio em que as conceituações se amontoam umas nas outras, pois a questão da finitude já requer um desfecho, que parece se encontrar justamente onde essa questão nasceu, na história. Em que medida, portanto, a movimentação promovida pela finitude não se desdobra em história, mais propriamente, em *historicidade*? Em que consiste, afinal, esse *jogo* de possibilidades para onde nos encaminha a finitude e qual seria propriamente a sua estruturação fundamental? A experiência do *diálogo* não encontra nessa questão as indicações de sua determinação essencial? Que significa *experiência* em todo esse percurso da nossa investigação, durante o qual nos valem de uma interpretação meramente prévia dessa palavra tão recorrente? Todas essas questões não culminam numa *situação* fundamental, para onde convergem todas essas determinações numa inter-relação ainda aparentemente coesa?

– CAPÍTULO IV –

O jogo da historicidade

Para mostrar que a historicidade se estrutura num jogo, primeiramente, devemos revelar o cunho temporal da possibilidade (seção 25), na qual se concentram todos os desdobramentos fenomenológicos do fenômeno em questão neste capítulo. Tentaremos mostrar que, enquanto horizonte de sentido do ser, o tempo só se concretiza sob a mediação da comum-idade (seção 26), que se move historicamente numa dinâmica contínuo-descontínua (seção 27). Em diálogo com Gadamer, enfatizaremos dois aspectos fundamentais desse movimento que se inter-relacionam intimamente: a efetuação da história e a fusão de horizontes (seção 28). Retomaremos, então, o aspecto reconstrutor da experiência hermenêutica, por meio do qual se pode mostrar como a história se desdobra num diálogo (seção 29). A primazia da pergunta frente à resposta, nesse diálogo, permite reconhecer que a experiência hermenêutica remonta a uma abertura para a unidade una das coisas (seção 30). Por se tratar de uma abertura, tendemos à constante transformação que nos situa num jogo de possibilidades, cuja transcorrência consiste na própria historicidade da experiência hermenêutica (seção 31). Enfim, esse ímpeto transformador, a despeito da tendência repetitiva do jogo, aponta para o rastro derradeiro da situação hermenêutica: a ética e a política (seção 32).

25. A possibilidade enquanto o cerne do horizonte temporal da existência.

O intuito de converter a tradição filosófica em “objeto” de conhecimento deve lidar com uma restrição tal que, porém, resulta no próprio impedimento de se realizar a finalidade diretriz dessa “auto-reflexão histórica”, conforme Dilthey a nomina. O propósito de descobrir o “fundamento firme” – universal e necessário – pelo qual se desvendasse a origem profunda do movimento dialético da história não pode se consumir plenamente porque esse mesmo propósito se reconhece *em meio àquilo* que, todavia, tenciona considerar “objeto” de conhecimento. A consciência histórica, nas investigações de Dilthey, consiste a rigor numa consciência *da* história, já que visa posicioná-la como “objeto” epistêmico, embora se esbarre nos primeiros indícios de que, na verdade, se trate de uma *situação* fundamental do sujeito cognoscitivo.

Ao se voltar para o transcurso da história, da tradição, a consciência coetânea não pode se desvencilhar das mesmas privações que, outrora, tolheram pela raiz as pretensões de todas as condutas metafísicas precedentes; também ela se encontra numa circunstância desfavorável à assunção da “tarefa da filosofia”,²³ que, segundo Dilthey, consiste em descobrir a estruturação universal e necessária subjacente à relatividade precária das mundividências. Embora devamos reconhecer uma relação intrínseca entre história e finitude, que transparece nas investigações de Dilthey, apesar das restrições que apresentamos ao seu horizonte de interpretação, seria errôneo se apreendêssemos a finitude enquanto uma determinação *oriunda da* situação histórica, como se de uma *proviessse* a outra. O reconhecimento do influxo da história sobre a metafísica – e sobre a experiência hermenêutica em geral – apenas nos faz ver *a determinação constituinte que atravessa toda essa condição*: a finitude.

Entretanto, assim como sucedeu com a finitude, a história assume, no desenvolvimento das investigações de Dilthey, um teor derradeiramente *negativo*, já que lhe cabe *privar* a orientação epistemológica da possibilidade de concretizar certo propósito metodológico: assegurar a cientificidade do conhecimento. De fato, Dilthey pretende apaziguar, por meio da “auto-reflexão histórica”, a contraposição que se estabelece quando as tendências históricas se opõem à sistematicidade do pensamento filosófico, e até poderíamos entrever nessa conciliação um aspecto positivo. No entanto, a determinação negativa da história deve prevalecer enquanto a “tarefa da filosofia” consistir em concretizar o propósito epistemológico de descobrir um fundamento universal e necessário, pois, justo quando almeja se absolutizar, esse empreendimento negativiza simultaneamente aquele fator contra o qual se opõe.²⁴

Nem a finitude nem a historicidade da interpretação devem se antagonizar com a experiência da verdade a ponto de esvaziar-lhe a constituição positiva que experimentamos manifestamente no discurso enquanto *lógos apophantikós*. Se a “lei do tempo” compreende em si a “lei da finitude”, segundo insinua Dilthey (1992, pp. 28-29), não nos parece razoável, porém, simplesmente condenar à efemeridade plena a aptidão descobridora da filosofia, afinal as metafísicas nos mostraram que podem sobreviver à his-

²³ Portanto, Gadamer censura corretamente a “razão histórica” de Dilthey por se abstrair tacitamente da própria condição histórica. Cf. Gadamer (2007b).

²⁴ Parece-nos propício mencionar a maneira pela qual Gianni Vattimo (2003) determina a hermenêutica, considerando-a sinônimo de niilismo, já que ambos entoariam, junto com Nietzsche, as seguintes máximas: “‘Deus está morto’ e ‘o mundo verdadeiro se tornou fábula’” (*ibid.*, p. 5). Talvez conviesse perguntar: a hermenêutica deveria *negar* simplesmente as pressuposições da Modernidade a respeito do mundo, *contrapondo-lhe* o niilismo? Ou lhe depreender, por meio de uma desconstrução de certas orientações prévias, o sentido do horizonte desde onde nos interpela? Cf. também Vattimo (1999).

tória. Nesse momento particular da perspectiva de Dilthey, o tempo parece representar apenas um *processo de inevitável perecimento* onde a maneira de viger de uma coisa qualquer *deve deixar de se impor* segundo a mesma necessidade de outrora para quem a apreende. Ora, ao destituir-se de certa “titulação”, tal coisa não desaparece simplesmente do âmbito de compreensibilidade da nossa existência, mas apenas passa por uma transformação *na maneira* em que vige para nós.

Em suma, necessidade e contingência consistem em *figuras* fenomênicas pelas quais se determina a modalidade de apresentação das coisas circunstantes; devem ser *possibilidades de viger* e, assim, revelam a sustentação temporal que as atravessa em toda a sua dimensão. A partir da lida com as coisas circunstantes, o discurso – na condição de *logos* – assume determinadas feições quando exerce a sua aptidão apofântica no decurso de seu movimento através do horizonte temporal da existência humana. O jogo de possibilidades em que se move a liberdade finita *em geral* rege a dinâmica entre necessidade e contingência, os quais, em contrapartida, *modulam* a unidade excesso-privação na qual se apresentam as coisas; enquanto a necessidade enfatiza a privação, a contingência revela as possibilidades em excesso.

Não nos demoraremos numa determinação mais cuidadosa dessa modulação do jogo, pois devemos nos concentrar na determinação *temporal* proveniente da condição mesma em que necessidade e contingência se dão enquanto *possíveis* modalidades de vigência das coisas. A possibilidade, em suma, consiste na *remissão à disponibilidade de uma coisa para viger diante de...*, de maneira que essa coisa *possa* ocupar uma posição num âmbito de desvelamento e assumir uma maneira de interpelar; a possibilidade, por conseguinte, concerne a uma aptidão própria à existência humana, que, por não se deter apenas num átimo de certa possibilidade, deve acompanhar a vigência da coisa e, portanto, deve se demorar numa remissão tão ininterrupta quanto à própria disponibilidade de viger para..., relativa à coisa. Ora, justamente esse *movimento-de-devir* situa a possibilidade no cerne da *temporalidade*.

Para nos manter no rastro dos momentos essenciais da *situação hermenêutica*, tema motivador de toda a nossa investigação, abordaremos a seguir a temporalidade, em diálogo com Heidegger, a quem devemos algumas das orientações fundamentais desse estágio final do percurso. Haja vista que a apreensão das coisas nos situa num jogo de *possibilidades*, apenas a partir de um questionamento relativo à temporalidade se entrelaçarão coesamente os momentos constitutivos da historicidade – experiência, diálogo, horizonte, efetuação histórica e, por fim, jogo.

26. A concreção do tempo na comum-idade.

26.1. O tempo enquanto horizonte de sentido do ser.

Logo nas primeiras considerações acerca do problema do tempo, Santo Agostinho (2000, p. 322) nos diz tais palavras a respeito da situação em que esse fenômeno se encontra na interpretação cotidiana: “Se ninguém me perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei”. Assim também sucede à interpretação do ser, acerca do qual, antes mesmo de Heidegger, já Hegel (2005, p. 81) nos adverte: por se encontrar tão imediatamente à disposição do nosso entendimento, “não nos ocorre fazer do ‘é’ objeto de nossa reflexão”. Quando finalmente nos propõe o ser enquanto tema de uma investigação filosófica, Heidegger visa primeiramente o seu *sentido*, que consiste na *estruturação pela qual um fenômeno obtém compreensibilidade*; e o filósofo de Messkirch (2002a, p. 208) ainda acrescenta: *apreende-se rigorosamente “o ente e o ser”, não o sentido*. Ora, já que se encarrega de estruturar a própria possibilidade de apreender as coisas, *o sentido tende a não se tornar temático, situando-se geralmente aquém do foco em que se concentra a interpretação*.

Portanto, Heidegger pretende esclarecer de onde provém a apreensibilidade do fenômeno ser para a existência humana, que, assim, dentre os entes em geral, detém um privilégio na determinação da maneira pela qual se deve conduzir o questionamento. Desde as considerações introdutórias Heidegger já nos revela algumas indicações da relação fundamental entre ser e tempo, sendo este último “o ponto de partida do qual [o *Dasein*] sempre compreende e interpreta implicitamente o ser” (*op. cit.*, p. 45). Ser se dá sempre a partir do tempo, pois se dá como *presentar-se* do ente, que, devido à tendência do existente humano de se interpretar a partir dos entes intramundanos, foi subsumido na conceituação espaço-temporal “presente” – enquanto permanência daquilo que se encontra aí perante, disponível à mão.

Ora, uma vez que já sempre se *pré*-dispõe a apreender o ser, aptidão que a situa numa posição primaz no desenvolvimento do problema ontológico, a existência humana já deve se encontrar também em condições de constituir a estruturação necessária para tornar compreensível o ser das coisas, em suma, para estruturar-lhe o *sentido*. A existência humana, portanto, deve *temporalizar* – e sempre *previamente* –, na medida em que fomenta o próprio sentido, a compreensibilidade mesma, do ser dos entes circunstantes no qual se concentra a interpretação. – E vale frisar: o tempo proporciona a estruturação pela qual o ser obtém sentido, compreensibilidade, tendendo a permanecer nu-

ma dimensão não temática, já que, segundo Heidegger mesmo nos diz, não se visa propriamente o sentido, mas “o ser e o ente”.

A centralização do questionamento na existência humana, porém, se enfraquece no decurso do pensamento de Heidegger, que, desde *Ser e tempo*, sempre tencionou responder à “questão sobre o sentido do ser *em geral*” (*op. cit.*, p. 68, grifo nosso), em vez de se limitar ao ser de um ente específico. Assim, a verdade, enquanto uma experiência *relativa* à existência humana,²⁵ se converte paulatinamente numa prerrogativa do próprio ser em sua “liberdade fenomenológica”, tal como a interpreta Heidegger (1983). O desvelamento das determinações ontológicas essenciais que orientam a interpretação do ente *como tal* se torna um “dom” oriundo do ser *em si mesmo*, que se destina historicamente em diversas figuras. Heidegger (1999d) radicaliza ainda mais a diferença ontológica, a ponto de, em *Tempo e ser*, propô-la assim: “A tentativa de pensar o ser *sem* o ente [...]” (*ibid.*, pp. 251-252, grifo nosso).

Ora, conforme Heidegger nos diz em *Ser e tempo*: “ser diz sempre ser *de* um ente” (*id.*, 2002a, p. 32, grifo nosso), de modo que se torna patente a problemática dessa propensão para *excluir* o ente do questionamento ontológico. Porém, não só em *Tempo e ser* como também em todo o percurso do pensamento de Heidegger, a diferença ontológica pretende apenas preservar o ser da redução às determinações ônticas do ente. Nem ser nem tempo são coisas determináveis pela e situáveis na espacialidade, eis o encaminhamento fundamental da diferença ontológica. Podemos mencionar um exemplo bem esclarecedor dessa diferenciação:

Esta sala de conferência *é*. A sala *é* iluminada. Reconhecemos sem titubeios a sala iluminada como algo entitativo. Mas onde, em toda a sala, encontramos o “*é*”? Em lugar algum, em meio às coisas, encontramos o ser. Cada coisa tem seu tempo. Ser, porém, não é alguma coisa, não está no tempo. Não obstante, ser permanece como pre-sentar, como pre-sença determinada pelo tempo, pelo que tem caráter temporal. (HEIDEGGER, 1999d, p. 252).

Entretanto, ainda nos cabe perguntar: em que medida essa tentativa de pensar o ser *sem* o ente não orienta tacitamente o deslocamento da historicidade do *ser-aí*, em *Ser e tempo*, para a historicidade do *ser* enquanto “destino”, em *Tempo e ser*? Qual *relação* o ente – em particular, o ente *humano* – ainda pode estabelecer com o ser num pensamento que se empenha em excluí-lo do questionamento? Qual a significação desse

²⁵ Daí a motivação de Husserl (1971) para insinuar que o problema da “existência” incorre num “antropologismo transcendental”. No entanto, devemos adiantar, a título de esclarecimento sumário, que o ser dos entes não se fenomeniza como tal *em virtude da especificidade natural da constituição humana*, pressuposição da qual se originaria o problema do “relativismo antropológico” (HUSSERL, 2006, §§34, 36). Justamente por isso Heidegger se desvincula da subjetividade transcendental de Kant, pela qual se estabelece a distinção entre manifestação e coisa em si.

de, na pressuposição fundamental de Heidegger: “ser diz sempre ser *de* um ente”, pelo qual ambos, ser e ente, se reúnem na unidade ôntico-ontológica que, porém, cultiva em si uma diferença? O tempo não constitui justamente o horizonte em que ser e ente desenvolvem um movimento propriamente *histórico*, haja vista que, *através* dele, ambos se tornam efetivamente compreensíveis?

26.2. A concreção do movimento temporal na comum-unidade.

Parece-nos decisivo ao menos aludir à maneira em que Heidegger (2002a, pp. 58ss) interpreta a fenomenização do fenômeno em geral: aquilo que se mostra *a partir de si mesmo*, que, enquanto fenômeno devidamente *fenomenológico*, se diferencia da mera manifestação. A indicação diretriz de Heidegger consiste em que qualquer manifestação deve não apenas nos remeter a um fenômeno como também *nele se fundamentar*. Pois a manifestação, enquanto apenas se incumbe de anunciar algo outro, carece da autonomia do fenômeno, que, esse sim, se mostra *a partir de si mesmo* e, por isso, se torna a condição mesma da manifestação. Enquanto fenômeno propriamente fenomenológico, o *ser* não se reduz a uma mera manifestação atrás da qual se anunciariam os entes, pois aí “não há absolutamente nada” (*id.*, *ibid.*, p. 66). Ao invés da manifestação, o opositor efetivo do fenômeno consiste agora no encobrimento por meio de interpretações deturpantes devido à tendência do ser para se velar.

Uma vez que o ser dos entes se fenomeniza *a partir de si mesmo* para um ente cuja determinação essencial consiste em *transcender*, a experiência da verdade, a despeito da condição relativa à existência humana, não se converte numa subjetivação, mas sempre nos remete ao *próprio* ente. Heidegger (1999d) enfatiza gradativamente essa autonomia da fenomenização do ser a ponto de entrever a necessidade de se eximir “suficientemente de preconceitos” para, somente então, apreender “a *pura* subsistência e disponibilidade do ente” (*ibid.*, p. 255, grifo nosso). Embora já problematizemos em diversos aspectos esse ideal fenomenológico de Heidegger, nos resta ainda outra pergunta: haja vista tal pureza e, sobretudo, tal autonomia, que relação o ser ainda poderia estabelecer com o ente – em particular, o ente humano?

Ante a autonomia do ser, o existente humano deve se resumir a um *destinatário*, a quem se remete um fenômeno que, a partir de si mesmo, o *determina* enquanto poeta e pintor, físico e matemático (*ibid.*, p. 251). A “liberdade fenomenológica” do ser se revela tão plena a Heidegger, que, na unidade da *diferença*, deve reinar a primazia do ser sobre o ente de quem se diferencia; assim, pois, segundo Heidegger, se abre a “possibi-

lidade de determinar, de maneira satisfatória, a relação do homem com aquilo que até hoje se denominou ‘ser’” (*ibid.*, p. 252). Ora, na medida em que o ser consiste no fenômeno rigorosamente fenomenológico, podemos entrever quanto Heidegger de fato radicaliza a orientação fenomenológica, apesar dos protestos e das frustrações de Husserl em relação ao seu discípulo mais promissor.

O propósito primordial de Heidegger, em *Tempo e ser*, consiste em determinar a “fonte” pela qual ser e tempo se fenomenizam enquanto *dons* que, nessa condição, se doam a um destinatário. Ser e tempo, por não se reduzirem a coisas disponíveis à mão, se exprimem num simples *Es gibt*, no qual *Es* desempenha o encargo de “fonte” a quem competiria doar (*geben*) certos dons.²⁶ Esse “enigmático” *Es* obtém de Heidegger uma denominação: *das Ereignis* (acontecimento-apropriador), provavelmente, porque *Es* e *Ereignis* compartilham da neutralidade de gênero, recurso possível na língua alemã.²⁷ Ora, esse *das Ereignis* simplesmente doa ser e tempo de tal maneira, que se apropria e, assim, engendra um destinatário de seu próprio acontecimento: a existência humana? Assim constitui a relação de ser e tempo com o ente humano?

Parece-nos determinante para a orientação diretriz de Heidegger o recurso ao singular-universal “homem” durante toda a investigação, como se tratasse justamente de pensar certos dons cujo acometimento pudesse *uniformizar* a variedade imprescindível de movimentos que se constituem concretamente no interior desse singular-universal “homem”. Somente um pensador que se propõe pensar *o ser enquanto tal, em cuja unicidade, não obstante a variedade de figuras epocais, supostamente se concentraria todo o transcurso da tradição* – somente tal pensador pode nivelar ao universal-singular “homem” a diversidade necessária à constituição do *Mitsein*. Muitos questionamentos ainda poderiam provir dessas considerações, mas por enquanto apenas aconselhamos uma meditação atenta a respeito da seguinte passagem:

Quando Platão representa o ser como *idéa* e como *koinonía* das idéias, Aristóteles como *enérgeia*, Kant como *posição*, Hegel como *Conceito Absoluto*, Nietzsche como *Vontade de Poder*, não se trata de doutrinas produzidas ao acaso, mas palavras do ser, que respondem a um apelo que fala no destinar que a si mesmo oculta, que no “Se dá ser”. [...] O pensamento permanece li-

²⁶ Somente por meio dos recursos específicos que nos proporciona o léxico da língua alemã, se torna possível esclarecer de que maneira se move o pensamento de Heidegger. Por isso, nessa passagem em particular, recorro às palavras do texto original. Ernildo Stein, tradutor do texto alemão para o português, converte *Es gibt* em “dá-Se ser”.

²⁷ Devemos mencionar, ao menos de passagem, as importantes indicações de Vilém Flusser a respeito do poder determinante subjacente na própria estrutura de cada uma das línguas, cuja diversidade, portanto, estabeleceria, segundo aquele filósofo, *maneiras de pensar incomensuráveis*. No entanto, devemos nos perguntar em que medida o relativismo de Flusser considera profundamente os desdobramentos da diferença entre língua e – *linguagem*. Cf. Flusser (2004).

gado à tradição das épocas do destino-do-ser, lá mesmo e justamente lá onde se aprofunda no fato de como e a partir de onde o próprio ser recebe cada vez suas próprias determinações, a saber, a partir do: Se dá ser. O dar mostrou-se como um destinar. (HEIDEGGER, 1999d, p. 257, grifo nosso).

Durante o percurso desta investigação até agora, tentamos mostrar que, ao contrário das indicações de Heidegger, ser e tempo *não* se dão de tal maneira, que tornam o ente humano um mero destinatário; ser e tempo só se fenomenizam efetivamente *como tais* desde que haja um ente pelo qual – *devido à singularidade do modo de ser existente*²⁸ – se propicie o acontecimento do fenômeno. Cada ente só se mostra, numa palavra: *se apresenta*, numa maneira própria de ser porque se concretizou determinado horizonte que possibilita o acontecimento da determinação fundamentalmente temporal de tal apresentação. Ora, a concretização desse horizonte temporal, somente onde o ser pode se tornar fenômeno fenomenológico, requer a constituição de um ambiente de compreensibilidade cujo momento motriz advém do cultivo da linguagem, que, por sua vez, consiste numa *tensão* entre a convencionalidade, proveniente de uma experiência comum, e a singularidade, necessária à consumação da possibilidade de falar.

Portanto, a partir dessa perspectiva, *das Ereignis* deve nomear o acontecimento concreto da *comum-unidade*, na qual se preserva o movimento *estritamente diferenciador* da diferença ôntico-ontológica – sem desconsiderar, por conseguinte, *as condições em que o ser se dá sempre de uma maneira específica em cada ente*. Por não se tratar, indiferentemente, de um ente dentre outros, a especificidade da existência humana deve se resguardar necessariamente da redução à generalidade *do ser como tal*, de sorte que não se pode pensar o ser *sem* o ente. Devemos reconhecer, portanto, uma tensão entre a liberdade hermenêutica da existência humana e a liberdade fenomenológica das coisas, pois, eis toda a questão, *nenhum ente se mostra a partir de perspectiva nenhuma*.²⁹ Revelar as coisas mesmas em sua essência consiste em participar da movimentação temporal de uma tradição, onde, sendo, devemos sempre nos posicionar em meio ao já-ter-sido e, invariavelmente, nos encaminhar ao vir-a-ser.

²⁸ Recorremos à etimologia do prefixo *ex-* relativa ao étimo grego *eks-*, que significa “fora de”, a fim de resgatar o movimento de transcender, *próprio do existente humano*.

²⁹ Trata-se, portanto, de um “*antropologismo*”, segundo se poderia suspeitar a partir da polêmica da fenomenologia de Husserl (2006, p. 118) contra o psicologismo? Em suma, não consideramos a existência humana enquanto uma espécie *natural*, pois devemos atentar para as pressuposições naturalistas do psicologismo. Interpretar o ente humano a partir da *existência* consiste justamente em considerar a diferença fundamental entre ser e ente; porém, considerá-la apenas enquanto *diferença*, sem desprezar as condições concretas pelas quais o ser deve se realizar enquanto ser *de* um ente.

27. A movimentação contínuo-descontínua da comum-idade.

27.1. A tendência ao predomínio do presente na determinação do tempo.

Se atentarmos para a nossa própria experiência com os entes, podemos constatar que de fato o ser se fenomeniza como tal sempre a partir de determinações temporais que se conjugam numa unidade. Por se determinar essencialmente pela transcendência, o ente humano *é* de maneira *eksistente*, não se mantendo recluso em si, mas sim aí fora, sempre junto à coisa visada. Uma vez que já sempre se predispõe à compreensibilidade do ser das coisas, a *eksistência* humana já deve se desdobrar na possibilidade de tal predisposição, numa palavra: a *eksistência* humana deve se desdobrar *temporalmente*. Esta luminária se me mostra *como tal* porque somente se torna apreensível sob a determinação fundamentalmente temporal de um acompanhamento desvelador-preservador para o qual este instrumento *se mantém sendo*.

Embora tantas vezes reforce as indicações da ontologia-fenomenológica de Heidegger, Gadamer (2004f) parece negligenciar – sobretudo, quando trata da *historicidade* – a importância de tais descobertas a respeito da temporalidade. O tempo somente se mostra um “rio [...] transitório que chega e que passa” (*ibid.*, 162) porque Gadamer não questiona a interpretação de Santo Agostinho, que não o diferencia, o tempo, de uma coisa qualquer suscetível à identificação de *uma simples visada intencional da consciência*. Não por acaso toda a investigação de Santo Agostinho (2000) culmina no problema da *mensuração* do tempo, que somente encontra um desfecho quando o “espírito” se encarrega de proporcionar um “lugar” onde podem se prolongar passado, presente e futuro. Dentre esses modos temporais o presente aufere algum privilégio porque, de fato, conduz *predominantemente* a visada intencional da consciência, que, subrepticamente, tende a guiar a interpretação filosófica.

Assim, Santo Agostinho nos diz:

Se existem coisas futuras e passadas, quero saber onde elas estão. Se ainda o não posso compreender, sei todavia que em qualquer parte onde estiverem, aí não são futuras nem pretéritas, mas presentes. Pois, se também aí são futuras, ainda lá estão; e, se nesse lugar são pretéritas, *já* lá não estão. Por conseguinte, em qualquer parte onde estiverem, quaisquer que elas sejam, não podem existir senão no presente. (*ibid.*, p. 326, grifo do autor).

A partir de tais considerações, Santo Agostinho conclui: “Existem, pois, estes três tempos *na minha mente que não vejo em outra parte*: lembrança *presente* das coisas passadas, visão *presente* das coisas presentes e esperança *presente* das coisas futuras” (*ibid.*, p. 328, grifos nossos). Ora, Santo Agostinho parece nos mostrar, com refinamento hermenêutico, a maneira em que o tempo se fenomeniza, pois, de fato, passado e fu-

turo só parecem se concretizar *efetivamente* quando se encontram no presente. Todavia, justamente essa subordinação à efetividade urde todo o problema, já que Santo Agostinho se orienta pela pressuposição conforme a qual passado e futuro, por se furtarem à apreensão explícita num primeiro momento, devem se encontrar no foco da visada intencional da consciência para, somente assim, se tornarem efetivos. Para tratar dessa problemática, devemos frisar a importância fundamental da distinção de Heidegger (1999d, p. 260) entre *presentar-se* e *presente*.

Presentar-se indica, ao invés de presente imediato, no qual tende a se concentrar a visada intencional da consciência, a *abordagem* em que presente, passado e futuro se entrelaçam numa unidade, *cada qual de maneira própria*. Devemos reconhecer na temporalidade não só uma unidade *não-identitária* entre os modos temporais como também, sobretudo, maneiras de abordar a existência humana nas quais *não se torna necessariamente temático aquilo que passou ou que devém*. – Ora, uma vez que a temporalidade estrutura a compreensibilidade mesma pela qual *se apresenta* o ser das coisas em geral, a abordagem de uma “coisa” como a tradição nem sempre se torna propriamente temática, embora oriente a perspectiva a partir da qual se lida com o mundo. Não por acaso, a inexorabilidade da finitude se explicitou, nas investigações de Dilthey, a partir de um questionamento relativo à história!

O velamento não consiste numa prerrogativa do ser, pois, enquanto horizonte pelo qual o ser se torna apreensível, o tempo, *não sendo ente*, também se vela em prol da *apresentação* do ser que, enquanto o fenômeno intermediador da determinabilidade de qualquer ente *como tal e tal*, parecerá sempre *primeiramente* “a coisa do pensamento”. A fenomenização do ser enquanto apresentação não torna a existência humana um mero destinatário, mas sofre o atravessamento mediador da temporalidade – que se concretiza numa *comum-unidade* somente pela qual se torna possível apreender “a coisa do pensamento”. Por isso mesmo, diferentemente da orientação fenomenológica desde onde Heidegger apreende a circularidade da interpretação, a *efetuação da história*, segundo Gadamer (2004f), não apenas nos mostra certas determinações da nossa existência como também nos impõe uma *tarefa*:

Eu chamo a isso “consciência histórico-efetual” porque quero dizer, *de um lado*, que *nossa consciência é determinada por uma história efetual*, isto é, por um acontecer real que não deixa nossa consciência livre ao modo de uma contraposição ao passado. E digo *por outro lado* que *precisamos formar sempre em nós uma consciência desse ser-efetual (Bewirktheit)*... como todo o passado que percebemos nos força a arrematá-lo, a assumir em certo modo sua verdade. (*ibid.*, p. 170, grifos nossos).

Justamente a abordagem não-temática do passado pode encobrir *aquilo* que propriamente nos aborda dessa maneira e, assim, impõe uma *tarefa* em que invariavelmente nos engajamos na medida em que contribuímos para constituir uma comum-unidade. Uma vez que se detém no “presente imediato”, Gadamer não reconhece que *a transitoriedade não concerne ao tempo* e que a tarefa da “consciência histórico-efetual” se funda na especificidade em que já-ter-sido e vir-a-ser temporalizam *aquilo* que nos aborda *previamente* e nos encaminha *adiante*, respectivamente.

27.2. A unidade contínuo-descontínua da historicidade.

Se, por um lado, a historicidade, em que ainda não nos detivemos particularmente, deve nortear todo o “problema da história”, como nos diz Gadamer (*ibid.*, p. 161), por outro lado, a temporalidade deve ser o fenômeno que rege fundamentalmente toda essa problemática. Experimentamos a descontinuidade e a continuidade da história sempre na unidade do horizonte temporal através do qual *já-temos-sido enquanto somos num vir-a-ser* – no desenvolvimento de um ambiente de compreensibilidade em torno das coisas em redor, numa palavra, no desenvolvimento de uma *comum-unidade*. Cabe-nos mostrar agora em que medida já nos encontramos em condições de propor uma perspectiva desde onde podemos interpretar a unidade, aparentemente paradoxal, da movimentação contínuo-descontínua da comum-unidade.

Devemos a abertura desse questionamento a Gadamer (*ibid.*), que nos faz notar o equívoco do nominalismo em confiar a secção da história em épocas à arbitrariedade demasiado humana de meras convenções da historiografia. Vale refrisar, a fim de corroborar as indicações de Gadamer (*ibid.*, p. 163), as palavras de Kant a respeito da Revolução Francesa: “Um acontecimento assim não se esquece”. Não se trata de um acontecimento ao qual conferimos certo valor devido a um esforço arbitrário para não esquecê-lo, pois assim preferimos a esmo, de sorte que, no lugar dele, poderíamos ter escolhido outro acontecimento qualquer. *A própria* Revolução Francesa se impôs num tal vigor, que não se pôde ignorar a sua repercussão *concreta* na organização econômica e política da sociedade européia em geral.

Ora, justamente a amplitude e a profundidade de transformação que se desencadeiam a partir de certos eventos mundanos, como a Revolução Francesa, os tornam, por assim dizer, “marcos históricos” pelos quais passam a se pautar todas as interpretações acerca do que ocorreu antes e também depois deles. Note-se bem, não se trata de simplesmente impor à história uma repartição em períodos, mas de atender à urgência ori-

unda dos desdobramentos que certos fatos ocasionaram em redor de si para, somente então, identificá-los enquanto marcos historiográficos. Como Gadamer ressalta (*ibid.*, pp. 168ss), exatamente porque se impõem tais momentos de descontinuidade, quando um acontecimento se sobressai em meio a tantos outros, a história não se dispersa numa sucessão cega de eventos, mas *assume sempre um andamento* no qual se vinculam os acontecimentos num transcurso coeso.

Por isso, numa breve passagem, Gadamer (*ibid.*, p. 169) nos adverte obscuramente de que a continuidade da história não se resume num mero transcurso em que um acontecimento simplesmente sucede a outro, exigindo de quem o apreende o contínuo esforço para atualizar tal encadeamento. Exatamente porque não nos esquecemos de alguns acontecimentos, que, como diz Gadamer (*ibid.* p. 168), se elevam “para o nível do permanente e verdadeiro” devido à profundidade com que acometeram quem os testemunhou – exatamente por isso *passamos a nos nortear, desde nosso horizonte coetâneo, a partir da verdade de tais acontecimentos*. Somente a *mediação da linguagem* (*ibid.*, p. 171) concretiza essa experiência de verdade, cuja interpelação nos impele a promover a continuidade da história *a partir* dessas descontinuidades – e, por conseguinte, *a impulsionar o andamento de uma tradição*.

No entanto, desde as primeiras considerações a respeito do “problema da história”, Gadamer (*ibid.*, pp. 162, 169) determina a continuidade tendo sempre em vista uma contraposição ao tempo enquanto um fluxo de momentos transitórios. Essa determinação do tempo remonta à predominância do modo presente no qual se realiza a identificação das coisas que se encontram no foco da visada intencional da consciência. Ora, a experiência da verdade, enquanto desvelamento das determinações *ontológicas* das coisas, só pode se realizar no horizonte do tempo, pelo qual se estrutura a própria compreensibilidade do ser. Uma vez que a unidade dos modos temporais – *não se dá essencialmente num presente imediato*, a experiência da verdade sempre compreende aspectos que, embora a constituam, não se tornam manifestos.

A abordagem do ser daquilo que nos interpela na condição de já-ter-sido se temporaliza de uma maneira própria, diversa do presente imediato, de sorte que, mesmo quando não se encontra manifestamente no foco da consciência intencional, pode nortear *previamente* a experiência de verdade. Tal orientação prévia *nos aborda* desde que formamos um ambiente de compreensibilidade do ser, uma comum-idade, cuja determinação derradeira consiste em se concretizar no horizonte da temporalidade. Continuidade e descontinuidade não originam qualquer antítese entre si, conforme nos mostra

Gadamer (*ibid.*, p. 172), porque remontam à *unidade* em que os modos temporais se congregam na *apresentação*, cada qual, porém, de maneira própria.

Finalmente, da unidade do tempo provém o cunho fundamentalmente “unitário” da comum-*unidade*, sem, porém, lhe desprover não só das diversas abordagens temporais em que o ser de algo pode se apresentar como também das diversas *possibilidades* de cada existente humano se apropriar dessa comum-unidade. Portanto, não se trata de uma unidade passiva, estática, como Gadamer (*loc. cit.*) mesmo adverte, mas de uma transcorrência no horizonte temporal onde se torna possível tanto o acomodamento quanto a *inquietação da pergunta*. Justamente aí o jogo de possibilidades da comum-unidade tende a extrapolar as privações decorrentes do andamento da tradição, de sorte que devemos nos demorar num aspecto particular do movimento contínuo-descontínuo da comum-unidade: *a efetuação da história*.

28. A efetuação da história e a fusão de horizontes.

Ressaltamos, dentre as indicações de Gadamer (2003a, p. 398), que a efetuação da história não depende de nenhum reconhecimento de quem interpreta para influir em tal interpretação. Ora, essa abordagem sorrateira, que tende a se situar aquém do foco da consciência intencional, concerne particularmente àquele modo temporal em que nos interpelam – numa palavra, *se nos apresentam* – as orientações conforme as quais *já-temos-sido*. Agora podemos refrisar rigorosa e concretamente que a comum-unidade vige sempre de maneira *prévia*, haja vista a especificidade da determinação temporal aí em pauta. Devido à abordagem sorrateira dessas orientações que se apresentam para a existência humana na condição de já-ter-sido, a efetuação da história não apenas nos apresenta uma situação que podemos *constatar* mas também motiva a conscientização e a crítica enquanto *tarefas* dela decorrentes.

Enfim, a finalidade desta dissertação, como já se anuncia no título, consiste em rastrear a *situação* hermenêutica, da qual já se revelaram muitos aspectos. Conscientização e crítica resultam num posicionamento “ante” uma situação que, como tal, não se encontra aí defronte, segundo Gadamer (*ibid.*, p. 399) mesmo já nos adverte, mas nos envolve, nos circunda, em todos os rumos. A história não se presta a “objeto de conhecimento” nas investigações de Dilthey, justamente porque consiste no momento fundamental da situação. Situamo-nos numa situação *histórica*, cujos múltiplos fatores nos abordam sorrateiramente, pois tendem a se fenomenizar não num “presente imediato”,

mas sim aquém do foco da consciência intencional, na determinação temporal em que *já-temos-sido* numa certa situação fática.

Portanto, a situação hermenêutica é não só histórica como também *finita*, já que, embora se engaje em favor da conscientização e da crítica, qualquer posicionamento dispõe apenas de um *horizonte* limítrofe da situação em que se encontra. Horizonte, segundo as indicações Gadamer (*ibid.*, pp. 399ss), consiste num “âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto”. Todavia, por se pautar na espacialidade a que a própria palavra nos induz de antemão, Gadamer parece descuidar da determinação *temporal* do horizonte, como quando evocamos recorrentemente um “horizonte temporal da existência humana”. *Qual fenômeno* marca os limites do âmbito de visualização do horizonte senão a transcorrência concreta da temporalização de *certas* orientações nas quais a existência humana já-tem-sido e a partir das quais se encaminha para *certo* vir-a-ser?

A reconstrução de uma perspectiva, quando interpretamos um discurso escrito ou oral, consiste em abrir o horizonte no qual se mostra a coisa em apreço que, a partir de então, se torna o foco onde tende a se concentrar a interpretação. Todavia, justamente a orientação fundamental dessa perspectiva se encarrega de abordar sorrateiramente o intérprete a partir da temporalidade em que ele já-tem-sido na experiência hermenêutica. No horizonte não só se abre um âmbito restrito de visualização, mas, sobretudo, se temporalizam as *condições prévias* para se encontrar nesse posicionamento, de modo que a *fusão* do horizonte da obra histórica com o horizonte do intérprete contemporâneo revela a problematicidade da experiência hermenêutica.

Devemos reconhecer a justeza das críticas de Gadamer à historiografia, pois não se trata do problema de nos abstermos, enquanto intérpretes contemporâneos, das nossas pré-conceituações, a fim de “reconstruir”, numa suposta autenticidade, a própria condição pretérita de uma perspectiva histórica. Porém, a legitimidade do processo de reconstrução não se exaure nesse equívoco da metodologia historiográfica, que, como nos mostra Gadamer (*ibid.*, pp. 400ss), realmente “estetiza” a experiência de verdade da tradição ao apreendê-la enquanto uma mera perspectiva que sucedeu no decorrer da história. Como já mostramos, para realizarmos uma experiência de verdade que a tradição nos legou, devemos *re-construir* a perspectiva na qual se abre o horizonte onde passamos a apreender as coisas conforme certa orientação hermenêutica.

Esse empenho *re-construtor* impulsiona a tradição num certo andamento, que lhe confere a estruturação de um *diálogo*, pois somente nos situamos numa tradição caso

lhe apreendamos, enquanto nosso interlocutor fundamental, as orientações pelas quais o mundo em redor pode se revelar para nós mesmos, contemporâneos. Os horizontes só podem se fundir porque a própria efetuação da história engendra um encadeamento de experiências de verdade, cuja tessitura consiste num diálogo onde, portanto, os horizontes interlocutores podem compartilhar um tema. No andamento contínuo-descontínuo desse diálogo, se configuram pressuposições dentre as quais algumas assumem a regência da movimentação circular da comum-idade, que compreende a liberdade hermenêutica humana e a liberdade fenomenológica das coisas.

Na coesão entre as modalidades do horizonte temporal, o diálogo da comum-idade se desdobra sempre a partir da possibilidade de proporcionar o compartilhamento de uma experiência propriamente *comunal*. Porém, a *tensão* entre as diversas perspectivas dos interlocutores históricos permanece indissolúvel, pois, inevitavelmente, a interferência da *pergunta* no diálogo dinamiza o confronto entre “ser”³⁰ e parecer na medida em que lhe cabe, sobretudo, temporalizar o ser enquanto possibilidade, não enquanto efetividade. Essa dinâmica entre “ser” e parecer, que se impõe na pergunta, Gadamer mesmo nos mostra, embora sequer tivesse tal intenção:

Nesse sentido, *parece ser* uma exigência hermenêutica justificada o fato de termos de nos colocar no lugar do outro para poder compreendê-lo. Só que nesse caso *é preciso que nos perguntemos* se esse lema não fica devendo a compreensão que nos *é* exigida. (*ibid.*, p. 400, grifo nosso).

29. A dinâmica entre pergunta e resposta: o diálogo.

Devemos nos aproximar cautelosamente da indicação de Platão segundo a qual a *essência* do pensamento consiste num “diálogo da alma consigo mesma”; indicação a que Gadamer (2004g, p. 235) nos remete reiteradamente. De fato, quando pensamos, ensaiamos um diálogo do qual participam interlocutores imaginários, geralmente, anônimos, onde diversas perspectivas se confrontam por meio de perguntas que desafiam a assertividade de respostas. Ora, em que medida nós estamos rigorosamente *conosco mesmos*, conforme nos diz Platão, quando elaboramos tais diálogos? Quem intervém como interlocutor desses diálogos aparentemente solitários? Já que se trata de um diálogo *consigo mesmo*, não deveríamos determinar a essência do pensamento não propriamente como um diálogo, mas como um monólogo?

³⁰ Nesse caso, “ser” indica a assertividade com que respondemos à questão metafísica fundamental: “Como são as coisas?”, por meio de uma determinação ontológica da seguinte forma: “As coisas são *assim e assim*”. Portanto, ser não indica aí o próprio fenômeno de apresentar-se do ente – que, vale dizer, também consiste numa resposta à pergunta metafísica.

Mesmo que determinemos essa experiência como um monólogo, que se compõe aparentemente de apenas *um* personagem, devemos enfatizar aí um esforço constante para representar uma perspectiva distinta. Mesmo um monólogo não se desenvolve por meio de uma sucessão plenamente coerente de afirmativas, mas sempre se defronta com *perguntas* que abrem a possibilidade de divergir da perspectiva até então predominante. Wittgenstein (2000, af. 253, 258, 265) nos concede uma indicação fundamental quando nos adverte de que não podemos concretizar a possibilidade da linguagem sem recorrer aos *outros* com quem coexistimos. A necessidade de autênticos “não-eu” requer o reconhecimento de uma dialética, pois não nos condena à simples reprodução de convencionalidades, mas revela que a comum-unidade se estrutura a partir de relações de interdependência, onde cada qual necessita de orientações alheias para realizar por si próprio a experiência de abertura para o mundo.³¹

Abriu-se para o mundo consiste em *manter-se no âmbito de acolhimento do jogo de possibilidades* em cujo horizonte de temporalização se torna factível a determinação de uma constituição ontológica para as coisas circundantes. Devemos reconhecer a primazia da pergunta na estruturação da abertura para o mundo, pois, segundo Gadamer (2003a, pp. 473ss) nos mostra, só determinamos uma coisa de tal e tal maneira porque, antes, respondemos a uma pergunta prévia. Qualquer afirmação sobre as coisas circundantes resulta sempre de uma pergunta, que podemos resumir assim: “Tal coisa é desse *ou* de outro modo?”, de sorte que a conjunção ‘ou’ exprime justamente a suspensão entre uma e outra possibilidade de interpretação. A pergunta consiste precisamente no adiamento da assertiva para, em contrapartida, se manter na própria disponibilidade para a interpelação das coisas, para o próprio enigma fundamental de que nos circundam coisas disponíveis a vir ao mundo por meio da palavra.

No entanto, nunca nos encontramos puramente nessa disponibilidade, pois a linguagem somente se concretiza sob a mediação de uma comum-unidade, onde a interpelação das coisas acontece sempre no horizonte de uma orientação prévia, que, como Gadamer nos adverte (*ibid.*, p. 475), delimita o envergamento da abertura. Basta-nos considerar quantas perguntas já responderam para nós, antes mesmo de realizarmos os primeiros ensaios para amadurecer, por meio da linguagem, a possibilidade de nos fami-

³¹ Devemos repensar, portanto, a maneira em que geralmente acolhemos o notório lema de Kant (2005, pp. 63-64): “*Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento”. A advertência de Kant ainda nos parece legítima, quando denuncia o acomodamento da maioria das pessoas na submissão à autoridade alheia que as dispensa de pensar. Porém, devemos nos perguntar, junto com Gadamer (2003a, pp. 368ss), de que maneira Kant interpreta a “autoridade” da tradição e em que medida se pode rigorosamente “*servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem” (KANT, *loc. cit.*).

liarizar com as coisas – basta-nos considerar isso para reconhecemos que, apenas por já-termos-sido, nos posicionamos no mundo, mesmo que tal posicionamento advenha de uma imposição da tradição histórica em que nos situamos.³²

Abrir-se para o mundo requer simultaneamente *decidir-se* por essa ou aquela possibilidade de orientação, decisão decorrente da resposta pela qual se justifica a apreensão das coisas *de uma maneira*, em vez de outra. A *infinitude do diálogo*, a que Gadamer (2004c, pp. 180-181) nos remete, se deve à impossibilidade de nos apropriar de todas as perguntas cujas respostas, todavia, nos encaminham num sentido determinado no decurso da temporalização da nossa existência. A infinitude do diálogo decorre paradoxalmente, note-se bem, da *finitude* da nossa situação, já que não podemos nos posicionar de uma perspectiva para a qual se tornam temáticas todas as nossas *pré-conceituações*. Essa perspectiva também demandaria algum horizonte *prévio*, portanto, aquém do foco imediatamente temático, para que revelasse criticamente as próprias *pré-conceituações*, ao passo que essa mesma perspectiva não poderia se furtar da submissão a outro questionamento, num diálogo infindo.

Deparamo-nos com um problema, muitas vezes ambíguo, que Gadamer (2003b, p. 69) nos lega: *como* podemos “pôr entre parênteses” as nossas *pré-conceituações* quando, porém, justamente elas norteiam a nossa própria lida com o mundo? Quando nos mostra que a realização de uma pergunta proveniente da tradição nos compromete com a concretude de uma experiência de verdade, quase de passagem, Gadamer (2003a, p. 489) nos diz: “Quem quiser pensar deve perguntar”. Ora, a deslegitimação de certas *pré-conceituações* requer justamente a suspensão da assertividade delas, quando as tornamos tema de uma pergunta. Contudo, nos parece ingênua a pretensão de empreender por si próprio essa suspensão, à maneira de Descartes,³³ pois *devemos reconhecer aí a cooperação imprescindível dos outros com quem coexistimos*.

Portanto, esse problema das *pré-conceituações* também deve afetar a indicação de Platão conforme a qual a essência do pensamento é “um diálogo de alma consigo mesma”. Rigorosamente, ninguém dialoga *consigo mesmo*, mas sempre, no máximo, se empenha em evocar, de maneira tão genuína quanto lhe parecer possível, a alteridade de uma perspectiva alheia com a qual possa confrontar a sua própria perspectiva. Se a experiência hermenêutica sempre “ultrapassa a mera reconstrução” da pergunta que a tra-

³² Aliás, quantas perguntas já não respondemos para asserir tais considerações?!

³³ “[...] a respeito de todas as opiniões que até então acolhera em meu crédito, o melhor a fazer seria dispor-me, de uma vez para sempre, a retirar-lhes essa confiança, para substituí-las em seguida ou por outras melhores, ou então pelas mesmas, após havê-las ajustado ao nível da razão”. (DESCARTES, 2000, p. 45).

dição nos lega, como diz Gadamer (*ibid.*, p. 488), uma vez que efetivamos a sua experiência de verdade no horizonte contemporâneo e, assim, podemos pensar “no que não representava problema” para o interlocutor histórico – essa ultrapassagem só se torna possível porque fazemos valer a nossa própria *alteridade*.

A pergunta medeia a dinâmica constante entre “ser” e parecer, na medida em que se interpõe entre ambas para mostrá-las enquanto *possibilidades* de modulação da determinabilidade ontológica das coisas: ou “são” *efetivamente* assim, ou “são” apenas *aparentemente* assim. Portanto, o problema das pré-conceituações também revela toda a problematicidade do propósito implícito no lema da fenomenologia: “às coisas mesmas!”, já que Husserl, assim como Heidegger, atribui às interpretações da tradição o renitente encobrimento da possível revelação das coisas *a partir de si mesmas*. As coisas *mesmas*, porém, enquanto *aquilo* com que lidamos, só se mostram concretamente *sob a mediação do diálogo*, uma vez que não podem falar por si próprias, ao contrário do que nos promete o “pensamento originário”. Por isso, a *experiência* hermenêutica deve ser predominantemente *negativa*, pois se estrutura num jogo infindo de possibilidades *finitas*, num diálogo constantemente transformador.

30. A hermenêutica enquanto experiência.

30.1. Procedimento indutivo e universalidade.

O traço marcante da postura científica consiste em submeter a nossa lida com as coisas circunstantes à metodização, a fim de assegurar a previsibilidade dos possíveis efeitos que uma coisa pode acarretar em outra. Há muito tempo esse pendor sistemático da epistemologia, como Gadamer (2003a, pp. 453ss) nos mostra, se apropriou da maneira em que interpretamos a nossa lida em geral com o mundo circunstante que costumamos chamar *experiência*. Para se assegurar da previsibilidade dos efeitos que as coisas podem surtir, a metodização epistemológica, por meio de sucessivas verificações, visa apreender *regularidades* no comportamento das coisas, nas quais se baseia a própria exatidão da conduta metodizadora. Tais regularidades definem, enfim, a verdade epistemológica: *apreender uma identidade permanente* que, por negar em si a diversidade, tende a assegurar a reprodutibilidade da metodologia.

A *teleologia* da postura epistemológica, que busca a verdade das coisas numa identidade permanente, não esgota a complexidade da experiência humana, mas até lhe encobre a *historicidade* essencial, como adverte Gadamer (*ibid.*, p. 454). Para nos mostrar as determinações fundamentais da experiência, nas quais se assenta, aliás, a própria

conduta epistemológica da ciência, Gadamer (*ibid.*, pp. 458ss) recorre a um exemplo de Aristóteles (2005a), em *Analíticos posteriores*. Trata-se de uma comparação da experiência humana com um exército em fuga:

[...] como quando ocorre uma retirada durante uma batalha, se um homem se detém e o mesmo faz um outro e, em seguida, um outro, até que a posição original seja recuperada. A alma é constituída de tal modo que está apta ao mesmo tipo de processo. [...] Logo que um individual, entre muitos especificamente não diferenciados, se detém na alma, trata-se do mais primordial nela, no que diz respeito à presença de um universal [...]. Então outras *paradas* ocorrem entre esses universais [imediatos], até que os gêneros indivisíveis ou os universais são estabelecidos; por exemplo, uma espécie particular de animal conduz ao gênero *animal* e assim por diante. (*ibid.*, pp. 344-345, 100a1 10-100b1 5, grifos do autor).³⁴

Embora ressalte a capacidade reveladora desse exemplo, Gadamer (*ibid.*, p. 461) nos adverte de um problema: Aristóteles concebe a experiência como se tratasse de uma formação ininterrupta de universalidades, de “estâncias fixas”, em meio à variedade fugidia de estímulos particulares. O processo da experiência, segundo Gadamer, é essencialmente *negativo*, pois se interrompe constantemente em virtude do surgimento de *contradições*, de *falsas universalizações*, que a experiência se encarrega de refutar. Justo essa negatividade essencial torna a experiência verdadeiramente *produtiva*, já que a correção de um engano possibilita a ampliação do conhecimento. Contra a orientação fundamental de Hegel, para quem seria possível a consumação da “identidade absoluta entre consciência e objeto”, Gadamer assevera a inconclusividade da experiência, cuja determinação essencial consiste em *permanecer aberta a novas possibilidades*, indício iniludível da finitude e da historicidade humana.

Todavia, ainda se mantém insuspeita a pressuposição conforme a qual a universalidade deve resultar de um processo indutivo, como se tratasse de extrair uma referência comum em meio a diversas observações particulares. Quando retoma a pergunta: “que universalidade é essa?”, Gadamer (*ibid.*, p. 459) sequer titubeia em responder: “É evidente que se refere ao comum indiferenciado de muitas observações individuais”. A propósito, Gadamer (*ibid.*, p. 458) até nos apresenta esse exemplo do exército em fuga como se participasse de uma passagem de *Analíticos posteriores* em que Aristóteles versaria sobre o processo indutivo. No desfecho da investigação, Aristóteles (100b1 4) até usa a palavra ‘indução’ que, porém, se retornarmos às primeiras considerações em 99b1 15, evidentemente não consiste na problemática fundamental por que se justificaria o recurso ao exemplo do exército em fuga.

³⁴ A partir de agora apenas remeteremos à numeração universal das obras clássicas em grego.

Devemos mencionar também a comparação problemática da qual Gadamer (2003a, p. 460) se vale para considerar *fugidia* a experiência, que, assim como o exército no exemplo de Aristóteles, não se manteria imóvel. Ora, em que sentido a experiência poderia ser rigorosamente *fugidia*, de modo que pudesse negar a imobilidade? Em contraste com essa determinação, podemos ressaltar uma consideração passageira, porém, fundamental, onde Gadamer (*ibid.*, p. 458, grifo nosso) nos revela: “a partir de muitas percepções individuais, pela retenção desses múltiplos elementos [...], acaba surgindo a experiência, a *unidade una* da experiência”. Ora, devemos nos perguntar, como poderia advir do movimento fugidio a unidade una, uma vez que a fuga promove a dispersão ao passo que cabe ao uno propiciar a coesão?

Para responder a essa questão, deveremos retomar a pergunta a que Aristóteles pretende responder quando toma de exemplo o movimento do exército em fuga, pois assim podemos nos posicionar na perspectiva pela qual se abre o horizonte conveniente para o advento das possibilidades aí em apreço.

30.2. *A unidade una da experiência.*

Devemos considerar, primeiramente, que a imagem de Aristóteles, na qual um exército se retira de uma batalha e depois pára gradativamente, responde a uma *pergunta* a respeito da maneira em que se obtêm os *primeiros princípios* de uma demonstração; aqueles princípios em cuja verdade se baseia a demonstração, mas não devêm de nenhum processo semelhante à metodologia demonstrativa. Trata-se, portanto, de uma maneira plenamente fundamental de apreender as coisas, que, entretanto, não pode ser preexistente, segundo conclui Aristóteles (99b1 30), mas também não pode ser absolutamente inexistente. Devemos dispor, portanto, de alguma “faculdade positiva”, que, todavia, por não se submeter à metodologia da demonstração, não detém a mesma precisão da ciência, situando-se, como Gadamer (2003a, p. 458) nos faz notar, numa “posição surpreendentemente intermediária”.

Embora todos os animais possuam uma “faculdade discriminatória”, que Aristóteles nomeia ‘percepção sensorial’, apenas alguns deles podem reter as impressões na alma as quais, por conseguinte, ainda persistem após o término do ato perceptivo. Todavia, devemos enfatizar muito bem: não se trata da permanência de uma impressão qualquer, talvez confusa, mas sim de uma impressão *coerente*, que nos faculta reter a *mesma coisa em sua singularidade* dentre as muitas e diversas percepções dela. Portanto, nos parece fundamental ressaltar que a experiência, segundo Aristóteles (100a1 5,

grifo nosso), consiste na apreensão de um “*singular* que corresponde ao múltiplo”, de uma “*unidade* que está identicamente presente em todos os sujeitos particulares”. Só nos resta perguntar se a percepção sensorial realmente origina a memória (*mneme*), conforme Aristóteles (100a1 3) nos diz, ou, ao contrário, a *retenção coerente* das impressões “na alma” ocorre porque podemos *memorizar*.

A determinação fundamental da memória, se nos ativermos às indicações de Gadamer (*ibid.*, p. 459), consiste num “sentido para o tempo”, pois a retenção mnemônica só pode provir de um *acompanhamento pelo qual se reconhece que uma coisa se mantém sendo a mesma de outrora, numa coerência interna*. Ora, se todos os animais possuem percepção sensorial, ao passo que apenas alguns podem *reter* coerentemente uma coisa, essa diferença se deve justamente à faculdade de memorização, da qual, por conseguinte, se origina *uma maneira particular de perceber* as coisas. Nem se trata da retenção de uma coisa *na alma*, mas sim *do reconhecimento e da preservação da coerência inerente à própria coisa enquanto se mostra sendo numa unidade coesa*. Essa *experiência* possibilita o estabelecimento dos primeiros princípios da demonstração, de maneira que Aristóteles (100b1 10) lhe confere uma denominação própria: “intuição”, a “fonte” de onde se origina o conhecimento científico.

Para nos aproximarmos de uma determinação mais profunda da relação que a experiência da *unidade una* das coisas mantém com o tempo, podemos recorrer a uma experiência que se recolhe, sobretudo, no interior de certas palavras da linguagem corrente, por exemplo, o hiperônimo ‘coisa’ ou o pronome demonstrativo ‘isto’. Quando, no lusco-fusco do entardecer, não reconheço de imediato uma *coisa* que se encontra ali, próxima à parede do quintal – ainda assim apreendo *isto* enquanto uma *coisa* que se dá aí defronte. Mesmo na indeterminação, *acompanho* a estância dessa coisa, na condição *disto* que se mantém sendo o mesmo de outrora; ainda se trata *desta* coisa que se fenomeniza na *unidade una* em que se mantém coerente consigo mesma no decurso temporal, até que enfim a reconheço: *um balde!*

Na *unidade una* das coisas, a hermenêutica se determina derradeiramente enquanto *experiência*, pois ali, em vez de consumarmos o “conhecimento absoluto”, permanecemos suspensos na abertura própria à atitude interrogante. A experiência é, sobretudo, uma *experiência da abertura*, já que a disponibilidade das coisas para uma expressão determinação ontológica principia com uma pergunta: “O que é *isto*?”. Abrimo-nos par um *jogo* de possibilidades em que as coisas podem se revestir, enfim, de uma significação concreta a partir dessa unidade una, porém, indeterminada. Portanto, *a própria*

experiência não pode ser fugidia, mas sim apenas a sua determinação ontológica devido à infinitude do diálogo em torno da unidade una das coisas.

Já nos deparamos com tal unidade diversas vezes: *unidade* reunião-separação, *unidade* excesso-privação de possibilidades e, principalmente, *unidade* dos modos temporais em que já-temos-sido-enquanto-somos-num-porvir. – E justamente essa unidade temporal reúne e separa, excede e priva de possibilidades, pois *a própria compreensibilidade coerente dessas dinâmicas fenomênicas de reunião-separação, de excesso-privação de possibilidades, se assenta na concreção da unidade do horizonte temporal de uma perspectiva, somente pela qual se torna possível reconhecer a coesão fenomenológica em que uma coisa já-tem-sido-enquanto-é-num-porvir.*

Quando visamos uma coisa e dizemos: “Isto aí”, tácita e simultaneamente, realizamos não só a possibilidade de *nos diferenciar* das coisas para, nesse distanciamento, reconhecê-las como tais e tais, *como também a possibilidade de nos diferenciar dos animais*; diferenciação que se origina, como já apontamos, não da percepção sensorial, comum aos outros animais, mas sim da *temporalização*. – *A temporalidade diferencia o ser em diversos modos*, de sorte que vale frisar as palavras de Gadamer (*loc. cit.*): “Todos os animais que possuem *mneme* [...], ou seja, que possuem sentido para o passado e para o tempo, encontram-se próximos do homem”.

Por remontar derradeiramente à suspensão da pergunta, a *negatividade* da experiência hermenêutica recusa de fato o ímpeto teleológico da metodologia científica, que se empenha em consumir a verdade na descoberta de uma identidade permanente. Mas a experiência não consiste, como pressupõe Gadamer, num procedimento indutivo pelo qual se fixariam universalidades a partir de várias constatações particulares. A *universalidade da experiência* consiste em *coexistir numa abertura pré-predicativa para a unidade una das coisas*, que nos situa num diálogo infinito e *finitamente* transformador – num *jogo* de possibilidades no qual se mantém em aberto a nossa própria *historicidade*. Nesse jogo, a verdade se torna finalmente *experiência*, cuja concretização requer uma comum-unidade em que, num movimento circular, se configuram pressuposições a respeito da determinação ontológica das coisas.

31. O jogo da historicidade.

31.1. A problemática da autodeterminação repetitiva do jogo.

Uma vez que necessitamos nos posicionar em relação às orientações de uma tradição pelas quais *já* devemos nos nortear, pois só podemos vir-a-ser concretamente

numa comum-unidade, a efetuação da história arroga para si certa preponderância na determinação da *historicidade*. Esse norteamento prévio da tradição histórica, na medida em que se efetua na experiência hermenêutica a partir da temporalidade *já-ter-sido*, tende sempre a se realizar sorrateiramente, não num “presente imediato”. A especificidade da abordagem temporal da tradição nos situa num problema verdadeiramente *universal*: não se trata de uma condição concernente apenas aos filósofos que tomam essa problemática como tema de dissertação. Qualquer questionamento de certa maneira de pensar já dialoga, mesmo sem se apropriar expressamente desse diálogo, com a tradição responsável pela consolidação de tal maneira de pensar. Mesmo num caso ingênuo, trata-se de um empenho para se conscientizar, para realizar uma *tarefa* que se impõe a partir da condição mesma de existir *historialmente*.

Portanto, a historicidade se encontra sempre *em jogo*, na medida em que se determina pela efetuação da história. Embora vise num primeiro momento apenas a obra de arte, Gadamer (2003a, p. 630; 2004c, p. 180) reconhece tal abrangência no fenômeno do jogo, que envolve também a experiência da verdade e, sobretudo, a estruturação do diálogo. Para uma determinação geral do jogo *mesmo* a partir das indicações de Gadamer (2003a, pp. 154ss), nos parece fundamental ressaltar que não se pode considerá-lo um objeto dos jogadores. Ora, já nos deparamos com semelhante impossibilidade nas investigações de Dilthey, uma vez que a “consciência histórica” também não pode estritamente objetivar a tradição filosófica. Esse parentesco com a tradição não é uma mera coincidência, principalmente, se considerarmos a significação metafórica do jogo em, por exemplo, “jogo das ondas” ou “jogo das moscas”. Aí podemos apreender os traços fundamentais do jogo: *o vaivém de um movimento repetitivo*, cujas regras ordenadoras não remontam a uma subjetividade em particular.

Mas devemos nos precaver quanto a esse “impulso espontâneo para a repetição” (*ibid.*, p. 158), ainda mais quando consideramos que a experiência da verdade requer uma *re-construção* da perspectiva com a qual lidamos a cada vez no diálogo com a tradição. Esse movimento deve ser apenas *propensamente* repetitivo, sobretudo, se devemos nos concentrar numa modalidade específica: o jogo *humano*, que se ordena muito diversamente do jogo de gatos com bolas, de moscas ou de cores. No jogo particularmente humano, como nos diz Gadamer (*ibid.*, p. 161), joga-se *algo*, pois, para jogar, cada um deve desempenhar uma *tarefa* e, assim, *representá-la para os outros* com quem joga. Ora, uma vez que a linguagem – como *logos apophantikós* – concerne ao

jogo humano, estruturando-o em diálogo, representar uma tarefa consiste necessariamente em mostrar aos outros jogadores *alguma coisa*.

Se o movimento propensamente repetitivo do jogo como tal predispõe os jogadores para a ausência de iniciativa própria, podemos reconhecer aí a origem da impessoalidade que, em *Ser e tempo*, se torna uma problemática para Heidegger. A *tarefa* da ontologia fenomenológica, como já sabemos, reza a fidelidade às coisas mesmas, quando toda a tradição precedente se empenha em encobrir o fenômeno genuinamente autêntico. Por isso, segundo Heidegger, devemos nos furtar das conceituações populares (*Volksbegriffe*) para, no movimento circular da interpretação, elaborar a estruturação prévia do pensamento a partir das coisas mesmas. Ora, a ontologia fenomenológica não se propõe representar uma tarefa que só se pode desempenhar “fora” do jogo humano, de modo que as coisas – que, a propósito, *não* se dão segundo o modo próprio de ser da existência humana – pudessem falar *por si mesmas*!?

Entretanto, se realmente o jogo *como tal* impõe aos jogadores certas tarefas, devemos reconhecer nesse lema da fenomenologia ontológica de Heidegger a prefiguração do jogo que propicia uma orientação fenomenológica, que, sobretudo em Hegel, já nos compele a tal empreendimento – como se as coisas *em si mesmas* esperassem por um mensageiro, por um autêntico *hermeneus*. Em contrapartida, Gadamer acentua em demasia a tendência dos jogadores a se submeter ao movimento repetitivo do jogo, sobretudo, porque se comprometeu a *não* determiná-lo a partir da consciência do jogador, tal como Schiller. Parece-nos oportuno mencionar as seguintes palavras de Gadamer (*ibid.*, p. 160, grifo do autor): “*todo jogar é um ser-jogado*”, pois “o verdadeiro sujeito do jogo não é o jogador mas o próprio jogo”.

Ora, como o jogo humano poderia *se diversificar*, se os lances dos jogadores, em face dessa autodeterminação geral do jogo, parecem consistir em meros exemplares de uma ordenação prévia? Em que medida o jogo particularmente humano pode ser rigorosamente *repetitivo*, haja vista que essa determinação, na perspectiva de Gadamer, advém da significação metafórica de “jogo das moscas”? Então o jogo humano consiste na repetição de certos movimentos, *assim como* moscas promovem um movimento repetitivo quando voam em conjunto ao redor de uma lâmpada?

31.2. A transformação: uma tarefa do jogo da historicidade.

Quando trata brevemente da diversidade dos jogos, Gadamer (*ibid.*, p. 160) simplesmente postula a preexistência de vários jogos e, sobretudo, nos adverte: a variedade

de ânimo dos jogadores resulta dessa diversidade prévia dos jogos, não vice-versa. Porém, nos resta perguntar como seria possível não só tal variedade de jogos mas também *um mesmo jogo* variar no decurso do seu movimento. Justamente com esse questionamento a determinação que Gadamer confere ao fenômeno do jogo pode se revelar tão asfíxiante quanto inverossímil, pois o jogo deveria impor – *a partir de si mesmo* – um espaço de mobilidade ao qual submeteria todos os jogadores. E devemos frisar: essa determinação se origina principalmente do compromisso de Gadamer com a crítica à interpretação do jogo a partir da consciência do jogador.

De fato, o jogo se fecha num espaço limítrofe devido a determinações inerentes a si próprio, como nos diz Gadamer (*ibid.*, p. 161), não porque lhe acometesse alguma imposição extrínseca. Entretanto, Gadamer simplesmente pressupõe certas determinações inerentes ao jogo, como se a prefiguração e a ordenação impusessem a si mesmas os próprios limites – *independentemente dos próprios jogadores*. Ora, *qualquer jogo só se constitui* como tal *porque não pode prefigurar uma movimentação que transponha as possibilidades dos jogadores*. Note-se bem: mesmo assim, não submetemos o jogo à consciência do jogador ou à necessidade de se pressupor alguém a cujo comportamento cumpre jogar, pois cuidamos em não reduzir o jogo à atividade dos jogadores. Também visamos as *inter-relações* nas quais apreendemos um movimento tendente à repetição; ou ainda, nas palavras de Gadamer (*ibid.*, p. 157), também visamos a “forma medial” de onde devém “o sentido mais originário de jogar”.

A *modalidade* da inter-relação – portanto, a modalidade do próprio jogo – se deve às possibilidades *factíveis* dos jogadores, cujos limites determinam simultaneamente os limites do espaço de jogo. A interação das possibilidades de uma bola de lã, para nos valermos de um exemplo de Gadamer (*ibid.*, p. 159), com as possibilidades de um gato constitui um espaço de jogo cujos limites são bem diversos da interação com as possibilidades de um existente humano. Então devemos reconhecer na diversidade fática das maneiras de ser o substrato da diversificação do fenômeno do jogo, pois “o jogo humano exige seu *próprio* espaço de jogo”, como diz Gadamer (*ibid.*, p. 161, grifo nosso), porque se trata de um jogo particularmente *humano*. Qualquer jogo somente assume uma determinação própria porque os jogadores, sejam cores ou moscas, atuam conforme as possibilidades que lhes são faticamente *próprias*.

Embora o fenômeno do jogo *em geral* não requeira um jogador conscientemente atuante, no caso particular em que os jogadores se inter-relacionam *conscientemente*, a delimitação do espaço de mobilidade deve se particularizar. Portanto, em que medida as

determinações gerais do jogo, decorrentes da significação metafórica de “jogo das moscas”, dentre outras, não nivelam as diferenças fundamentais entre as suas modalidades particulares, principalmente, no que respeita ao jogo *humano*? Ora, devemos considerar simultaneamente dois aspectos: por um lado, a autodeterminação do movimento prefigurativo do jogo, que, por outro lado, segundo Gadamer, estrutura a experiência do diálogo. Os interlocutores não se tornariam meros joguetes do diálogo *em si mesmo*, que, enquanto jogo, prefiguraria e ordenaria espontaneamente certo espaço de mobilidade propenso à repetição?

Uma tendência para subordinar a liberdade da existência humana aos desígnios de alguma instância autônoma e predeterminante parece realmente caracterizar o encaminhamento comum à tradição de pensamento germânico. A existência humana, para Heidegger, por exemplo, deve ser essencialmente um destinatário de reivindicações que remontam à própria “liberdade fenomenológica” do ser; sem mencionar também Hegel, outro pensador influente na orientação fundamental da hermenêutica filosófica de Gadamer. Poderíamos considerar apenas um esmero lógico, se nos restringíssemos a derivar algumas conseqüências inverossímeis das principais afirmações de Gadamer a respeito do fenômeno do jogo. Parece-nos sumamente decisivo lembrar as seguintes palavras de Gadamer (2004g) a respeito desse problema:

O fato de nos movermos no mundo de linguagem, de estarmos inseridos em nosso mundo através da experiência pré-formada pela linguagem não restringe nossa possibilidade crítica. Ao contrário. Abre-se para nós a possibilidade de ultrapassar nossas convenções e todas as nossas experiências pré-esquemmatizadas, *dialogando com outras pessoas*, pessoas que pensam diferente, aceitando um novo exame crítico e novas experiências. (*ibid.*, p. 239, grifo nosso).

As determinações gerais do jogo, que, na perspectiva de Gadamer, nos mostram a subordinação dos jogadores a um movimento de vaivém propenso à repetição, não parecem fazer jus ao jogo *histórico*. Todavia, *mesmo em geral*, ninguém pode ser rigidamente “jogado”, como diz Gadamer, pois cada lance requer a intermediação das possibilidades que concernem propriamente aos jogadores, não ao jogo em si mesmo. No jogo das moscas ou das cores, podemos apreender uma inter-relação dinâmica onde realmente prevalece um movimento de aparência repetitiva, que, entretanto, decorre das possibilidades de que as próprias moscas e cores dispõem para interagir entre si. A espontaneidade do jogo humano nos impõe, ao contrário, a tarefa da *transformação*, pois, na unidade do horizonte temporal, vige sempre a possibilidade de *exceder* as privações decorrentes da prefiguração de um jogo histórico.

Ora, o jogo da tradição não nos mostra realmente certa tendência para a repetição, uma vez que as transformações mais significativas sempre acontecem devido a um longo período de prefiguração? Se tendemos mesmo a *nos deixar* governar, como devemos interpretar o fenômeno da repetição, que parece consistir num problema fundamental da nossa situação hermenêutica? Ora, *deixar-se* governar equivale a repetir, de modo que também as moscas se deixam governar?

32. Os rastros derradeiros da situação hermenêutica.

Os “sistemas culturais” são um fenômeno fundamental nas investigações de Dilthey (1978a, pp. 157ss; 1978b, pp. 57ss), pois, embora cultive em si uma “riqueza vital infinita”, cada existente humano é “um ponto onde se cruzam conexões”. A experiência geral da vida, como Dilthey a nomina (1978a, p. 155), baseia e preenche cada existência particular com “juízos acerca do curso da vida, de juízos de valor, de regras de conduta, de determinação de fins e de bens”. Essas “criações da vida comum”, embora só se realizem em cada existência particular, *se autonomizam em instituições econômicas e religiosas, em organizações políticas e culturais, nas quais se perpetuam por várias gerações certos valores e fins*. Trata-se de um problema concreto decorrente da coexistência, que não consiste apenas nas diversas maneiras de cada um compartilhar o mesmo modo de ser com outros.

Já em 1922, alguns anos antes da publicação de *Ser e tempo*, Heidegger (2002d, pp. 29ss) nos adverte a respeito da tendência da vida cotidiana de se apropriar das coordenadas fundamentais da interpretação: “ponto de vista” e “direção da visada”, que se conjugam num único momento, o “horizonte da visada”. Nesse período, a situação hermenêutica consiste, sobretudo, segundo Heidegger, no risco de decair na cadência tranquilizante e simplificadora da vida cotidiana, que arrefece a gravidade dos problemas mais fundamentais da existência. Esse reconhecimento da maneira em que se move a vida fática é apenas um prenúncio para a sua superação, pois, nessas investigações de 1922, a morte já se mostra para Heidegger o caminho autêntico para as coisas *em si mesmas*, ou seja, para a realização do *ideal da fenomenologia*:

Quando *toma posesión* de la muerte y asume su *certeza*, la vida se hace visible en sí misma. La muerte, entendida de esta manera, ofrece a la vida una perspectiva y la conduce constantemente ante su presente más propio y ante su pasado, un pasado que dimana y brota de la vida misma. (*ibid.*, p. 42, grifos do autor).

Para a nossa perspectiva, porém, a situação hermenêutica, até porque se determina por uma negatividade fundamental, não esconde em si a realização de um ideal, mas, em contrapartida, nos compromete com uma tarefa: a constante transformação. A tendência “espontânea” do jogo para a repetição, como pretende nos mostrar Gadamer, não resulta, portanto, na autodeterminação de um movimento que pudesse submeter a si próprio os jogadores. Essa propensão do jogo para se repetir consiste na *contraparte de uma necessidade concreta de cada existência*, que, *somente na coexistência*, pode consumir as próprias possibilidades. Trata-se da necessidade de coexistirmos, de apoiarmos mutuamente, como já nos diz Schleiermacher (2000, p. 46), de onde se origina, em contrapartida, a tendência para o acomodamento, para o apaziguamento do cunho interrogante da abertura – que adormece o pensamento.

Justo porque *nos deixamos* governar, em vez de simplesmente nos submeter a um jogo cuja cadência se determina a si mesma, ainda dispomos da possibilidade de resistir às prefigurações do movimento histórico da comum-idade. Contudo, resistir não consiste em se posicionar numa perspectiva que, num salto, contemplaria retrospectivamente a tradição desde a pureza de um horizonte originário, decorrente da particularização plena de si mesma por meio do apoderamento da própria morte. Trata-se de *assumir a condição de interlocutor a quem cabe se posicionar num diálogo*, onde os outros não representam apenas o encobrimento de um suposto fundamento originário, mas a própria possibilidade de nos concretizar a cada vez enquanto existentes; e a *pergunta* é o momento fundamental dessa assunção, que só se concretiza como tal na constituição de uma *coexistência* junto às coisas mesmas.

Portanto, o espaço de mobilidade da situação hermenêutica jamais se fecha completamente, mas permite aos interlocutores abrir a possibilidade de que certos lances rearranjam a prefiguração desse jogo histórico. Ora, justamente da interdependência do *Mitsein* provém tal possibilidade, pois cada jogador requer sempre um contrapon-to, um autêntico não-eu que só podemos encontrar nos outros, como nos diz Schleiermacher. Não podemos reconhecer plenamente, a partir de um empenho solitário, as nossas próprias pré-conceituações, que só se tornam perguntas quando nos defrontamos com perspectivas efetivamente diferentes. Mas devemos fazer nós mesmos tais experiências de abertura, que, na singularidade essencial da existência de cada um, assumem uma tonalidade particular, particularmente transformadora.

Todavia, devemos frisar dois aspectos da *tensão* própria ao acontecimento da comum-idade: por um lado, nenhuma transformação singular se recolhe numa tal

singularidade, mas repercute necessariamente no mundo em redor por meio da condição mostradora do *lógos apophantikós*, numa tensão irresolúvel entre singularidade e coexistência; por outro lado, as coisas mesmas se impõem a partir de uma liberdade fenomenológica própria, que, embora só possam viger para uma perspectiva, jamais se reduzem ao absolutismo de uma determinação ontológica, mas sempre motivam renovadamente a abertura interrogante. Uma vez que o movimento circular da experiência de verdade culmina na constante transformação dos interlocutores de um diálogo infindo, pensar deve ser sempre um acontecimento *ético-político*. Eis, para a nossa perspectiva, o rastro derradeiro da situação hermenêutica.

– À GUIA DE CONSIDERAÇÕES FINAIS –

Situação hermenêutica e transformação

Não pretendemos superestimar a transformação inerente à experiência hermenêutica, nem tampouco subestimar a tendência de nos deixar governar pelas prefigurações do jogo da historicidade. A efetuação prévia da tradição histórica sobre a existência, por mais penetrante, não pode dirimir a própria condição de ser uma *possibilidade*, de se manter aberta à constante transformação. Ora, até por se encontrar numa tal situação, a orientação predominante na tradição busca produzir as condições para se perpetuar: a institucionalização de certas regras no jogo histórico. A tarefa de transformação da experiência hermenêutica não se defronta apenas com puras possibilidades, mas sempre também com a *concreção* de tais possibilidades.

Várias expectativas pressionam quem invoca a política e a ética, principalmente, num discurso sobre a situação hermenêutica, um fenômeno talvez até hipócrita, se o compararmos com a gravidade dos problemas políticos e éticos. Até agora tratamos de metafísica: a circularidade da interpretação na comum-idade, a experiência da verdade, a negatividade produtiva da finitude e o jogo da historicidade. Enquanto a política e a ética lidam com problemas aparentemente muito distantes e distintos: a produção irrefreável de pobreza e fome, a discriminação arbitrária de certos grupos de pessoas, a crescente promoção de guerras, onde milhares de soldados morrem para preservar o sucesso de interesses econômicos alheios.

– Podemos nos perguntar: em que a nossa investigação pode contribuir para transformar esse panorama desolador, já que a transformação, conforme pretendemos mostrar, compete à experiência hermenêutica?

Logo após a publicação de *Ser e tempo*, Heidegger (1991, p. 35) se deparou com uma expectativa semelhante quando um “jovem amigo” lhe perguntara: “Quando o senhor escreverá uma ética?”. Em resposta, Heidegger se evade a corresponder ao horizonte de questionamento do “jovem amigo”, que parecia se pronunciar a partir da interpretação tradicional da ética. O pensamento originário não prescreve, segundo Heidegger, quaisquer regras a respeito de *como devemos viver* num mundo sob o domínio da técnica, dos “meios de comunicação de massa”. A palavra grega *ethos*, segundo o frag-

mento 119 de Heráclito, diz apenas: “âmbito aberto onde o homem habita” (*ibid.*, p. 36). Portanto, a “Ética originária” parece dizer muito pouco.

Ora, Heidegger certamente já esperava que tal resposta não pudesse corresponder às expectativas de seu “jovem amigo”, de modo que logo se empenha em reorientar a perspectiva que motivaria essa possível insatisfação. O pensamento originário, segundo Heidegger, se encontra “antes” da distinção entre teoria e prática, antes até de qualquer “práxis”, pois realiza “a única tarefa do pensar”: trazer à linguagem a “palavra impronunciada do ser” (*ibid.*, p. 42). Para Heidegger (*ibid.*, p. 44), a preocupação com uma ética se baseia numa supervalorização da “Filosofia”, a quem competiria tão somente velar pelo ser – *sem produzir quaisquer conseqüências*.

Curiosamente, devemos notar ao menos de passagem, Heidegger não desenvolve um pensamento sem qualquer compromisso com problemas que podemos considerar éticos e políticos. A técnica, enquanto maneira de desvelar o ser dos entes, parece surtir conseqüências éticas e políticas para as quais Heidegger (2002e) se empenhou em apresentar uma alternativa. Ora, já que pretende nos orientar para *outra maneira de lidar* com as coisas, sem violentá-las enquanto livres expressões de ser, a alternativa de Heidegger poderia se privar de quaisquer conseqüências? Segundo as próprias palavras de Heidegger, o pensamento do ser almeja “salvar” a humanidade do predomínio aparentemente exclusivo da técnica. Só uma pergunta nos interessa aqui: *Heidegger poderia prescindir de fato desse engajamento?*

A determinação da filosofia enquanto investigação absolutamente inútil nos parece a reafirmação de um pressuposto já bastante antigo, até tão antigo quanto a própria filosofia: o amor grego pelo *saber por saber*. Já nos familiarizamos em demasia com a superioridade que, na *Metafísica* (livros A2 e E1), Aristóteles (2005b) dispensou à “filosofia primeira” ou, conforme a interpretação corrente, à metafísica. Trata-se da ciência do ser *enquanto ser*, fenômeno “maximamente cognoscível” e, por conseguinte, fundamental para qualquer conhecimento. A superioridade da metafísica consiste não apenas em se dedicar ao fenômeno mais fundamental mas também em *ser um fim em si mesma*, assim como ocorre com as ciências teóricas em geral. Embora reitere que um filósofo se move apenas pela admiração de que as coisas sejam como são, Aristóteles tece uma consideração digna de nota:

E o modo como as coisas se desenvolveram o demonstra: *quando já se possuía praticamente tudo o de que se necessitava para a vida e também para o conforto e para o bem-estar*, então se começou a buscar essa forma de conhecimento. (*ibid.*, 982b 20-25, grifo nosso).

Quando determina a essência da filosofia como “saber por saber”, Aristóteles já se posiciona ao lado de uma perspectiva aristocrática sobre o mundo, numa sociedade onde escravos garantiam as condições de sobrevivência dos filósofos. Dispor-se no rastro da situação hermenêutica não consiste em se manter numa postura puramente investigativa, supostamente anterior à “prática”, mas sim em reconhecer em qualquer postura interpretativa um posicionamento concreto diante do mundo. *Cabe ao pensamento surgir e, principalmente, responder pelas próprias conseqüências, pois, quando interpretam qualquer pensamento, os outros devem realizar uma experiência hermenêutica que os orienta para uma maneira de lidar com o mundo.*

Apesar da gravidade dos problemas com que lidam a ética e a política, nos parece um equívoco situá-las, por sua vez, além ou aquém da metafísica. Todavia, ainda devemos considerar um profundo desafio à filosofia, que não nos parece uma “supervalorização”, a XI tese de Marx (2001) sobre Feuerbach:

Os filósofos só *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de *transformá-lo*. (*ibid.*, p. 103, grifos do autor).

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. 2000: O homem e o tempo. In: _____. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural. Livro XI, p. 309-340.
- ARISTÓTELES. 2005a: Analíticos posteriores. In: _____. *Órganon*. Bauru, SP: EDIPRO. Livro II, cap. XIX, 99b 15-100b1 15, p. 343-345.
- _____. 2005b: *Metafísica*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola. Livro A2, 982a 5-983a 20; livro E, 1025b-1026a 30, p. 09-15, 269-273.
- BENSUSAN, Hilan. 2008: *Excessos e exceções*: por uma ontologia sem cabimento. São Paulo: Idéias & Letras.
- COPI, Irving M. 1978: *Introdução à lógica*. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou.
- DESCARTES, René. 2000: Discurso do método. In: _____. *Descartes*. São Paulo: Nova Cultural. p. 34-100. (Coleção Os Pensadores).
- DILTHEY, Wilhelm. 1978a: *El mundo histórico*. Obras de Wilhelm Dilthey. v. VII. 1. reimp. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1978b: *Introducción a las ciencias del espíritu*. Obras de Wilhelm Dilthey. v. I. 2. reimp. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1992: *Teoria das concepções do mundo*. Lisboa: Edições 70.
- _____. 2002: *Psicologia e compreensão*: idéias para uma psicologia descritiva e analítica. Lisboa: Edições 70.
- FLUSSER, Vilém. 2004: *Língua e realidade*. 2. ed. São Paulo: Annablume.
- GADAMER, Hans-Georg. 2003a: *Verdade e método I*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 5. ed. rev. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco.
- _____. 2003b: *O problema da consciência histórica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.
- _____. 2004a: Sobre o círculo da compreensão (1959). In: _____. *Verdade e método II*: complementos e índice. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. Ens. 5, p. 72-81.
- _____. 2004b: Semântica e hermenêutica (1968). In: _____. *Verdade e método II*: complementos e índice. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. Ens. 13, p. 204-216.
- _____. 2004c: Homem e linguagem (1966). In: _____. *Verdade e método II*: complementos e índice. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. Ens. 11, p. 173-182.
- _____. 2004d: O que é a verdade? (1957). In: _____. *Verdade e método II*: complementos e índice. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. Ens. 4, p. 57-71.
- _____. 2004e: Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica (1968). In: _____. *Verdade e método II*: complementos e índice. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. Ens. 8, p. 111-142.

_____. 2004f: A continuidade da história e o instante da existência (1965). In: _____. *Verdade e método II: complementos e índice*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. Ens. 10, p. 159-173.

_____. 2004g: Até que ponto a linguagem prescreve o pensamento (1970). In: _____. *Verdade e método II: complementos e índice*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. Ens. 15, p. 234-242.

_____. 2007a: Historicidade e verdade. In: _____. *Hermenêutica em retrospectiva: hermenêutica e a filosofia prática*. v. III. Petrópolis, RJ: Vozes. Ens. 3, p. 41-57.

_____. 2007b: Os limites da razão histórica (1949). In: _____. *Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica*. v. II. Petrópolis, RJ: Vozes. Ens. 7, p. 139-144.

HEGEL, Georg W. F. 2005: A ciência da lógica. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830*. v. I. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola.

HEIDEGGER, Martin. 1983: Hegel e os gregos. In: _____. *Heidegger: conferências e escritos filosóficos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural. p. 205-214. (Coleção Os Pensadores).

_____. 1991: *Carta sobre o humanismo*. São Paulo: Moraes.

_____. 1999a: Sobre a essência do fundamento. In: _____. *Heidegger: conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural. p. 109-148. (Coleção Os Pensadores).

_____. 1999b: *O princípio do fundamento*. Lisboa: Instituto Piaget.

_____. 1999c: Sobre a essência da verdade. In: _____. *Heidegger: conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural. p. 149-170. (Coleção Os Pensadores).

_____. 1999d: Prólogo. Tempo e ser. In: _____. *Heidegger: conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural. p. 249-269. (Coleção Os Pensadores).

_____. 2002a: *Ser e tempo*. v. I. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco.

_____. 2002b: *Ser e tempo*. v. II. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco.

_____. 2002c: A coisa. In: _____. *Ensaio e conferências*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. Conf. 7, p. 143-160.

_____. 2002d: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (Indicación de la situación hermenéutica). Madrid: Editorial Trotta.

_____. 2002e: A questão da técnica. In: _____. *Ensaio e conferências*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. Conf. 1, p. 11-38.

_____. 2003a: *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____. 2003b: A linguagem. In: _____. *A caminho da linguagem*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. Conf. 1, p. 7-26.

_____. 2005: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder Editorial.

HUSSERL, Edmund. 1971: *Husserliana*. Gesammelte Werke. Band V. Louvain: Martinus Hijhoff.

_____. 2006: *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida, SP: Idéias & Letras.

- _____. 2006: *Investigaciones lógicas*. v. I. 2. reim. Madrid: Alianza Editorial.
- JASPERS, Karl. 1998: *Iniciação filosófica*. Lisboa: Guimarães Editores.
- KANT, Immanuel. 2005: Resposta à pergunta: que é “esclarecimento”? In: _____. *Textos seletos*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 63-71.
- LOPARIC, Zeljko. 1996: O ponto cego do olhar fenomenológico. In: *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 10, p. 127-149, out.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. 2001: *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes.
- KIRKHAM, Richard L. 2003: *Teorias da verdade*. São Leopoldo, RS: Unisinos.
- REALE, Giovanni. 1997: *História da filosofia antiga: Platão e Aristóteles*. v. II. 1. reimp. São Paulo: Edições Loyola.
- SARTRE, Jean-Paul. 2003: *O ser e o nada: ensaio de ontologia-fenomenológica*. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes.
- STEIN, Ernildo. As intuições heideggerianas e o movimento fenomenológico. *Filoinfo*: portal de filosofia, Rio de Janeiro, abr. 2007. Disponível em: <<http://www.filoinfo.bemvindo.net/filosofia/modules/articles/article.php?id=15>>. Acesso em: 18 set. 2008.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. 2000: I - Discursos acadêmicos [1829]: Sobre o conceito de hermenêutica, com referência às indicações de F. A. Wolf e ao Compêndio de Ast. In: _____. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes. Texto I, p. 23-64.
- VATTIMO, Gianni. 1999: *Para além da interpretação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. 2003: *Nichilismo ed emancipazione: etica, politica, diritto*. Milano: Garzanti.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 2000: *Investigações filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural.