

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ADRIANO PICOLI

AS TENSÕES E DISTENSÕES DOS JOGOS DAS
ARTES E DA LINGUAGEM A PARTIR DA FILOSOFIA
HERMENÊUTICA DE GADAMER

Dissertação apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre em Filosofia,
na Universidade Federal de Santa Catarina –
UFSC, Centro de Filosofia e Ciências Humanas –
CFH.

Orientador: Prof. Dr. Celso Reni Braidão.

FLORIANÓPOLIS, SC.
OUTUBRO – 2011.

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de Mestre em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.

.....
Prof. Dr. Alessandro Pinzani
Coordenador do Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da UFSC.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Celso Reni Braida
Orientador – UFSC

Prof. Dr. Nazareno Eduardo de Almeida
Membro – UFSC

Prof. Dr. Luiz Alberto Hebeche
Membro – UFSC

Prof. Dr. Luiz Rohden
Membro – UNISINOS

“Eu odeio toda teoria que não vem da prática.”

GADAMER *apud* ROHDEN, L. “‘Simultaneidades’ kierkegaardianas em H-G. Gadamer”, p. 326.

“Im Grunde schlage ich *keine Methode* vor, sondern ich beschreibe, *was ist*. Daß es so ist, wie ich es beschreibe, das, meine ich, kann man nicht im Ernst bestreiten ... [...] Mit anderen Worten, ich halte es allein für wissenschaftlich, *anzuerkennen, was ist*, statt von dem auszugehen, was eben sein sollte oder sein möchte. In diesem Sinne versuche ich, über den Methodenbegriff der modernen Wissenschaft (der sein begrenztes Recht behält) hinauszudenken und in prinzipieller Allgemeinheit zu denken, was *immer* geschieht.”

“No fundo, eu proponho *não um método*, mas sim descrevo *o que é*. A sério, eu penso que não se pode negar que *é* assim como o descrevo... [...] Em outras palavras, só considero científico *admitir o que é*, em lugar de partir do que deveria ser ou do que se gostaria que fosse. Nesse sentido, eu procuro ultrapassar o conceito de método da ciência moderna (que conserva sua limitada razão) e pensando por princípio a generalidade do que *sempre* acontece.”

GADAMER, *Verdade e Método II*, p. 457; [394]. (Grifo do autor).

“Der reine Geist ist die reine Lüge”.

“O espírito puro é a mentira pura”.

NIETZSCHE, *Der Antichrist* § VIII.

“Não temos o direito de atuar *isoladamente* em nada: não podemos errar isolados, nem isolados encontrar a verdade.” (Grifo do autor).

NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, “Prólogo” § 2.

DEDICATÓRIA

Aos mestres companheiros de conversa:

Ao velho mestre **Neuri Adílio Alves**, meu grande incentivador e condutor para os caminhos da filosofia... Aqui espero fazer jus à força de tuas palavras incentivadoras, estas decisivas quando se está apenas começando a percorrer este caminho que *escolhemos*.

E, ao grande mestre, meu orientador e companheiro de conversas hermenêuticas: **Celso Reni Braidá**, com quem aprendi o mais importante para além da formação acadêmica, pela confiança, entendimento, incentivo, pelas inumeráveis horas de dedicação ao longo dos anos que cursei minha graduação e meu mestrado, pelos caminhos indicados, pela liberdade de escolha entre eles, o que me possibilitou encontrar na filosofia e em Gadamer respostas para minhas próprias perguntas; por incentivar-me a apostar na busca, mesmo nas filosofias dos mortos e nas filosofias mortas, do que ainda resta de interessante, de vivo, aquilo que se mostra como possíveis respostas às nossas próprias urgências; por dar-me a liberdade de não apenas reproduzir o que já foi dito, mas de fazer a tentativa de pensar com e através de Gadamer; pelas orientações iluminadoras; pela constante abertura ao diálogo, pela proximidade e empenho na busca de bolsas, sem o qual este trabalho, ao modo que se apresenta, seria inexequível.

Mestres, grato pela participação. Venho aprendendo com vocês e com Gadamer que assim sempre se fez filosofia, faz-se e parece-me que sempre se fará: “*Horizontverschmelzung*”.

AGRADECIMENTOS

Às minhas seguintes fusões de horizontes:

À minha amiga **Francielle Mafesoni** pela fiel amizade que durante todos estes anos romperam os limites das distâncias espaciais e temporais.

À minha amiga **Gisely Pereira Botega**, se eu não tivesse sido tocado pelas suas palavras certamente meus olhos não veriam o que viram.

Ao meu amigo **Dorival Almeida da Silva**, senhor disciplina, aplicação, habitante dos laboratórios (*Quase tenho inveja!*), por sempre me manter despertado para a existência de vida e saber para além da filosofia.

Ao amigo e companheiro de leituras gadamerianas **Cleberson Abi** pelas horas a fio de leitura e conversas acerca de Gadamer, filosofia etc. A quem devo ter-me feito perceber a questão do “apresentar para...”. Falaste de mais! Grato!

Ao amigo e companheiro de mestrado **Valdemar Habitzreuter**, grande exemplo de que experiência de vida pode conciliar-se com um espírito jovem e aberto para o novo. Grato pelo constante incentivo!

Aos amigos e companheiros de mestrado **Maicon Engler e Joel Forteski** pelo constante incentivo mesmo diante da alteridade do pensar.

Ao Prof. Dr. **Nazareno Eduardo de Almeida** pela produtiva, polida e exemplar crítica realizada na ocasião da qualificação que contribuiu para a delimitação do foco da pesquisa.

À **Ângela** pela resolução das pendências institucionais.

Aos tradutores dos textos dos quais me utilizei (*cf.* “Referências”), estes também devem ser lembrados, para além da crítica negativa, por assumirem a infinita e árdua tarefa ético-política do traduzir – do transmitir –, tão secundariamente vista e mal paga hodiernamente.

Aos membros da **CAPES** pela concessão de um ano de financiamento público.

Aos membros da **FAPESC** pela concessão de seis meses de financiamento público.

Aos membros da banca examinadora pela aceitação do convite, pelas contribuições realizadas e palavras incentivadoras.

Ademais, aos demais amigos(as) e à minha família – em especial a **José Piccoli** (*in memoriam* – 1928 - 2011) com quem desde cedo aprendi as responsabilidades implicadas no dito – que participaram de uma forma ou de outra, principalmente, enquanto me proporcionaram a possibilidade da experiência instituidora da conversa.

Meu muito obrigado.

ABREVIACÕES UTILIZADAS PARA OBRAS DE GADAMER¹:

WM1 – *Verdade e Método I.*

WM2 – *Verdade e Método II.*

GW1 – *Gesammelte Werke 1: Wahrheit und Method 1.*

GW2 – *Gesammelte Werke 2: Wahrheit und Method 2.*

GW3 – *Gesammelte Werke 3: Neuere Philosophie I.*

GW4 – *Gesammelte Werke 4: Neuere Philosophie II.*

GW5 – *Gesammelte Werke 5: Griechische Philosophie I.*

GW7 – *Gesammelte Werke 7: Griechische Philosophie III.*

GW8 – *Gesammelte Werke 8: Ästhetik und Poetik I.*

GW9 – *Gesammelte Werke 9: Ästhetik und Poetik II: Hermeneutik im Vollzug.*

GW10 – *Gesammelte Werke 10: Hermeneutik im Rückblick.*

VM1 – *Verdad y Metodo. Fundamentos de una hermenéutica filosófica.*

VM2 – *Verdad y Metodo II: Contenido.*

TM – *Truth and Method.*

PCH – *O problema da consciência histórica.*

PDE – *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*

IBE – *A ideia do Bem Entre Platão e Aristóteles.*

HD – *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies.*

PH – *Philosophical Hermeneutics.*

AB – *A atualidade do Belo: a arte como jogo, símbolo e festa.*

ARE – *A razão na época da ciência.*

RAS – *Reason in the Age of Science.*

OCS – *O caráter oculto da saúde.*

HR – *Hermenêutica em Retrospectiva.*

EDT – *Elogio da teoria.*

QSE – *Quem sou eu, quem és tu?*

EFO – *El inicio de la filosofía occidental.*

HFE – *Herança e futuro da Europa.*

CF – “Considerações finais”.

¹ Convencionamos a partir daqui que toda a numeração – apenas números – indicada entre colchetes refere-se à paginação dos correspondentes volumes em língua alemã de *Verdade e Método I* e *II* (paginação lateral destes) e, que a referência entre colchetes contendo sigla refere-se ao texto original nas “*Gesammelte Werke*”. Somente indiquei entre colchetes o título dos ensaios que não foram incluídos por Gadamer naquelas. Para as demais obras, restringi-me à menção referencial do autor, da obra e da página.

12

PAP – “Plato as portraitist”.

LND – *In: La nascita della filosofia (Hans-G. Gadamer, Vittorio Hösle, Manfred Riedel).*

TÁBUA DE *EQUIVALÊNCIA DE TERMOS*²

<i>Andersheit, Anderssein</i>	– alteridade, outridade.
<i>Anspruch</i>	– pretensão.
<i>Darstellung</i>	– apresentação.
<i>Dialog</i>	– diálogo.
<i>Einverständnis</i>	– consentimento.
<i>Gebilde</i>	– configuração.
<i>Gespräch</i>	– conversa.
<i>Gleichzeitigkeit</i>	– concomitância.
<i>Lebendigkeit</i>	– vivacidade.
<i>Leitfaden</i>	– guia, molde.
<i>Rede</i>	– discurso.
<i>Sachlage</i>	– condição da coisa.
<i>Sachverhalt</i>	– comportamento da coisa.
<i>Sein, das Sein</i>	– ser.
<i>Seinssinn</i>	– sentido de ser.
<i>Selbstdarstellung</i>	– autoapresentação.
<i>Simultaneität</i>	– simultaneidade.
<i>Sinn</i>	– sentido.
<i>Spiel</i>	– jogo.
<i>Spielen, das Spielen</i>	– jogar.
<i>Spielende</i>	– jogante.
<i>Spieler</i>	– jogador.
<i>Sprache</i>	– linguagem, língua.
<i>Sprachlich</i>	– linguístico(a).
<i>Sprachlichkeit</i>	– linguisticidade.
<i>Sprechen, das Sprechen</i>	– falar.
<i>Übereinkunft, Übereinkommen</i>	– acordo, pôr-se de acordo.
<i>Urteil</i>	– juízo.
<i>Urteilkraft</i>	– capacidade de juízo.
<i>Verstand</i>	– entendimento intelectual.
<i>Verständigung</i>	– entendimento.
<i>Verständnis</i>	– compreensão.
<i>Verstehen des Sinnes, Verstehen von Sinn</i>	– compreender de sentido.
<i>Verstehen, das Verstehen</i>	– compreender.

² Em nossas opções de tradução quando ficamos entre a escolha de preservar a gramaticidade e o estilo da língua portuguesa ou o sentido do texto gadameriano no espírito da língua alemã, procuramos sempre estar realizando a última. Parece-nos ser essa a tarefa de um texto técnico.

Verwandlung – transformação.

Vorstellung – representação.

Vorurteil – pré-juízo.

Wandel – mudança.

Wirklichkeit – realidade.

Zusammenhang – conexão, coesão.

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo esclarecer uma das autocríticas tardias de Hans-Georg Gadamer à obra *Verdade e Método I*, a qual consiste na percepção da falta de clareza de como se unificariam os conceitos de jogo da arte (primeira parte da obra) e jogo da linguagem (terceira parte da obra). Por meio da análise conceitual desta obra e de alguns outros trabalhos tivemos a intenção de fornecer uma possível resposta a tal autocrítica. Para isto reconstruímos a elucidação que ele realiza do conceito de jogo, onde emergem alguns dos momentos de tensões e distensões da dimensão relacional dos jogos humanos, o que ganha explicitação paradigmática nos jogos da arte e da linguagem. No pensamento gadameriano o conceito de jogo surge num ponto de vista fenomenológico-ontológico como o seu principal conceito guia para o esclarecimento do acontecer das realizações da arte, o qual não se limita a tal esfera. Nossa aposta aqui centralizou-se, principalmente, em exibir como o traço peculiar do “apresentar para...” caracteriza-se como um dos traços principais que distingue os jogos das ditas por Gadamer artes dos demais jogos jogados pelos humanos e, conseqüentemente, mostramo-lo como o traço mais importante e caracterizador compartilhados pelos jogos da arte e da linguagem. No jogo da linguagem buscamos a sua elucidação a fim de exibir como a produtividade da linguística da conversa garante a universalidade virtual da hermenêutica; para tal desenvolvemos a perspectiva gadameriana da linguagem na dimensão do nós – na constante abertura da conversa; ali almejamos fazer ver sob que vestimentas o “apresentar para...” surge de modos distintos na conversa verdadeiramente hermenêutica diante daquelas que não podemos qualificá-las deste modo; na conversa hermenêutica um eu e um tu mutuamente apresentam-se razões acerca de algo virtual que os conduz, o que não acontece em todas as ‘conversas’ que não se caracterizam como conversa hermenêutica. Com isso, pensamos ter fornecido subsídios que nos autorizam a indicar que os projetos gadamerianos entorno dos conceitos dos jogos da arte e da linguagem se conjugam de maneira mais singular por meio do traço do jogo humano do “apresentar para...”. Com a aclaração da estrutura da conversa como “*medium*” de todo compreender linguístico, tentamos mostrar como o espaço humano de tensão e distensão do “apresentar para...” mantém-se como o lugar aberto para a crítica tanto do eu como do tu, pois é nesse espaço em que a filosofia hermenêutica gadameriana, sem cair num relativismo e sem abrir mão da crítica, respeita a alteridade do outro no processo de compreender dialógico, mantendo aberta a possibilidade para o respeito à inesgotável alteridade do pensar.

Palavras-chave: Filosofia Hermenêutica. Compreender. Jogo. “Apresentar para...”. Arte. Linguagem.

ABSTRACT

This dissertation has the purpose to elucidate one of the Hans-Georg Gadamer's late self-criticism to the work *Truth and Method I*, which consists of a perception of the lack of intelligibility on how the concepts of the play of art (first part of the work) and the play of language (third part of the work) could be unified. Through conceptual analysis of this work and of others works, we had the intention to provide a possible answer to such self-criticism. Therefore we reconstructed the elucidation he realizes of the concept of play, from which moments of tension and distention of the relational dimension of the human plays emerge, which gains paradigmatic explicitation in the plays of art and language. In the Gadamerian thought, the concept of play arises from the phenomenological-ontological point of view as the main guide concept for the elucidation of the occurrence of the realizations of art, which does not limit itself to this sphere. Our main challenge here was aimed to show how the peculiar trace of the "present to..." characterizes as one of the main traces that distinguishes the plays called by Gadamer arts from the others plays played by humans and, consequently, presenting it as the most important trace and characterizer, shared by the plays of the art and language. In the play of language we search for his elucidation with the purpose to exhibit how productivity of linguisticity of the conversation guarantees the virtual universality of hermeneutics; for that reason, we developed the Gadamerian perspective of language in the dimension of "us" – in the constant opening of the conversation; there we endeavored to make perceptible how the "present to..." rises from distinct manners in the very hermeneutic conversation in the presence of those that we can not qualify as such; in the hermeneutical conversation, I and You are presented mutually and there are reasons about virtual something that conducts them, what does not occur in every 'conversation' that are not characterized as hermeneutic conversation. Thus, the contributions delivered allow us to indicate that the Gadamerian plans concerning the concepts of the plays of art and language are remarkably united by the trace of the "present to..." human play, which interlaces moments of tension and distention of the human plays that both conceptions partake. With the clarification of the structure of conversation as "*medium*" of the whole linguistic comprehension, we attempted to show how the human space of tension and distention of the "present to..." remains an open place for the criticism of both I and You, for it is in this sphere in which the Gadamerian hermeneutical philosophy, without falling in relativism and without abolishing the criticism, respects the alterity of the other in the process of dialogical comprehension, and maintaining open the possibility for the respect in the inexhaustible alterity of thinking.

Key-words: Hermeneutic Philosophy. Comprehension. Play. "Present to...". Art. Language.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	21
2. GADAMER E A TRADIÇÃO FILOSÓFICA: RUPTURAS, CONTINUIDADES E AUTOCRÍTICA	27
2.1. <i>VERDADE E MÉTODO</i>	28
2.2. ACERCA DA PRODUTIVIDADE CONCEITUAL GADAMERIANA	36
2.3. MOTIVAÇÕES	49
2.4. DESENVOLVIMENTOS E APROPRIAÇÕES GADAMERIANAS DA TRADIÇÃO FILOSÓFICA	51
2.5. HERMENÊUTICA FILOSÓFICA OU FILOSOFIA HERMENÊUTICA?	56
2.6. O HUMANISMO COMO BASE INICIAL DE APROPRIAÇÃO E DE DESCARTE DA TRADIÇÃO FILOSÓFICA	68
2.7. NA TENSÃO METODOLÓGICA “ENTRE FENOMENOLOGIA E DIALÉTICA”	74
2.8. CONSIDERAÇÕES GERAIS	75
3. O JOGO COMO GUIA PRIMEIRO DE GADAMER E A ARTE COMO JOGO	79
3.1. APROPRIAÇÕES PRODUTIVAS	83
3.1.1. Entrelaces entre o mito de <i>Hermes</i> e a <i>Hermenêutica</i>	83
3.1.2. O jogo humano no fenômeno artístico da tragédia	85
3.1.3. Fontes gadamerianas recentes do conceito de jogo	90
3.2. A IMPORTÂNCIA DO JOGO	93
3.3. APRESENTAÇÃO, JOGO E A ARTE COMO JOGO	95
3.3.1. Os jogos em seus modos e sentidos de apresentar	106
3.3.1.1. Os jogos como “um mero apresentar-se de um movimento ordenado”	108
3.3.1.2. A participação no jogo como “mero apresentar”	114
3.3.1.3. A singularidade estrutural no “apresentar para...” dos jogos das artes: a tensão entre o acontecer do jogo e a intencionalidade do jogador ..	121
3.3.2. Da apresentação à configuração e da configuração à apresentação: o movimento espiral do jogo da arte	128
3.4. O JOGO DA ARTE COMO SÍMBOLO	133
3.5. O JOGO DA ARTE COMO FESTA	137

3.6. O “APRESENTAR PARA...” NO APRESENTAR-SE DAS ARTES	140
--	-----

4. A ESTRUTURA DE JOGO DA LINGUAGEM: LINGUAGEM, LINGUISTICIDADE E A UNIVERSALIDADE HERMENÊUTICA.. 145

4.1. LINGUAGEM	146
4.2. A LÓGICA DIALÉTICA DA PERGUNTA E RESPOSTA	153
4.3. ACERCA DAS POSSIBILIDADES DA CONVERSA: ENTRELACES ENTRE DIÁLOGO E DIALÉTICA	156
4.3.1. A conversa hermenêutica e suas bases: a conversa como o ambiente de vigência da coisa	156
4.3.2. A conversa como meio de conhecimento do interlocutor	174
4.3.3. “Conversas” degeneradas: a coisa como mero meio instrumental	177
4.4. A LINGUISTICIDADE DO COMPREENDER E A UNIVERSALIDADE DA HERMENÊUTICA	180
4.4.1. O primado ontológico da linguagem como forma de comunicação: o diálogo como a metalinguagem última	190
4.4.2. A virtualidade da linguagem	191
4.5. CONSIDERAÇÕES GERAIS	195

5. CONCLUSÕES E ABERTURAS: ENTRELACES E ALTERIDADES ENTRE OS JOGOS DA ARTE E DA LINGUAGEM À LUZ DA LINGUISTICIDADE DO JOGO DO COMPREENDER

REFERÊNCIAS	217
--------------------------	------------

1. INTRODUÇÃO

A integradora introdução de Hans-Georg Gadamer intitulada “Entre fenomenologia e dialética – tentativa de uma autocrítica” (de 1985) além do intento de exibir ali a unidade interna da série de ensaios que compõem *Verdade e Método II* e a unidade desta com a de *Verdade e Método I*, também serviu-lhe para indicar o seu descontentamento ante a falta de clareza de *como nesta última obra os seus projetos dos jogos da arte e da linguagem articulam-se e como eles diferenciam-se*.

Da conclusão gadameriana de que os jogos humanos também são autoapresentações não fica explícito nada de especial neles diante dos demais jogos, pelo contrário, apenas esclarece-se que eles do ponto de vista do todo não diferenciam-se dos outros jogos, até mesmo ante os da natureza, da mera matéria bruta. Deste modo, aflorou-se que não é do ponto de vista do todo que os jogos da arte e da linguagem se diferenciam dos restantes, mas por meio de alguns traços internos específicos que os unem como distintos dos outros jogos e como caracterizadores dos jogos humanos, apesar das peculiaridades de cada um deles. A busca pela explicitação dos traços comuns e particulares entorno dos jogos das artes e do da linguagem tornou-se a questão central que impulsionou este ensaio.

Diante dessa autocrítica de Gadamer que nos iluminou, aqui então temos como meta específica esclarecer, principalmente, como dá-se a vinculação entre os jogos da arte e da linguagem. Talvez os fatores decisivos para tal ausência de clareza tenham como suas principais causas as seguintes: o caráter digressivo de Gadamer à proporção que ele se alonga entre os seus muitos e interessantes rodeios eruditos; bem como o seu aproveitamento do espírito explicitativo da própria língua alemã, pois pensou através dela e junto a ela à medida que, como veremos em muitas ocasiões, ele aproveitou-se da reflexão não tematizada da língua que se realiza na formação de palavras e expressões; e, outro ponto que nos impõe dificuldades são as suas diversas apropriações conceituais modificadas. Estes aspectos nos dificultam a apreensão estrutural dos caminhos de seu pensamento. Propósito que se torna ainda mais difícil ante as leituras apressadas, perante a falta de uniformidade terminológica das principais traduções e de seus comentadores, diante das limitações institucionais de tempo e das hodiernas agendas cheias.

Com o supracitado alvo geral em vista, tivemos então de delimitar pontos específicos que não se limitam àqueles geralmente

abordados pela maioria dos comentadores de Gadamer, aqueles antes estão como pano de fundo para a abordagem dos costumeiros enfoques, adiante ambos emergiram, enquanto buscamos indicações como possíveis respostas para questões como: num primeiro momento, questionamo-nos acerca das fontes de origens das apropriações mais significativas do pensamento de Gadamer – concernentes aos temas que desenvolveremos – ante os principais legados da filosofia ocidental? Qual é a sua visão do Iluminismo (“*Aufklärung*”) e da herdeira deste, a ciência moderna? Quais as tensões e distensões entre verdade e método? Sob que ponto de partida inicial Gadamer apropria-se ou descarta a herança da filosofia ocidental? E, num passo subsequente, pretendemos esclarecer com que conceitos guias operou Gadamer? Como ele pensa o acontecer do incorporar-se humano pelo “*medium*” do jogo da linguagem? De que forma e sob que suporte o filósofo mostra a relação entre particular e universal? O que ele entende por linguagem e linguisticidade? De que modo legitima-se o tratamento ontológico da linguagem? O que garantiria a universalidade da hermenêutica? E, como ali preserva-se a alteridade do outro especialmente?

Para realizar nossa análise, tomamos como conceito chave o conceito de acontecer (“*Geschehen*”), o qual Gadamer apresenta, a nosso ver, como a categoria ontológica básica da sua tese filosófico-hermenêutica. Ao passo que temos como tema central as relações entre os aconteceres do jogo da arte, do jogo da linguagem e o fazer ontologia a partir da análise destes como paradigmáticos, trabalhamos sob a hipótese básica, indicada por Gadamer, de que o perpassamento pela linguagem constituiria toda a experiência humana de mundo (“*Welt*”) do eu – um eu humano qualquer – e, que isso seria garantido pela linguisticidade da linguagem que como elemento instituinte de toda a realidade (“*Wirklichkeit*”) comunicável é, conseqüentemente, também de todo comportamento compreensivo do humano.

A partir da percepção de Gadamer dos limites do método das ciências naturais – herdeiras diretas da tradição iluminista – quando essas pretendem dar conta de explicar o modo de conhecer das ciências humanas, buscamos indicar um caminho de como a verdade que se institui através das humanidades, mais especificamente nos âmbitos da experiência da arte e da linguagem – imersas na história –, escapa da apreensão do método das ciências naturais. Para Gadamer, as ciências humanas, enquanto práxis hermenêutica, mostram-se como os caminhos mais fundamentais para o filosofar contemporâneo, visto elas serem o

âmbito teórico mais próximo do solo da práxis humana, onde está fundada a reflexão hermenêutica³. Nos passos da proposta de Gadamer, tentamos também tornar inteligível como é possível o compreender humano em sua finitude e historicidade, sob um enfoque ontológico, para além da adoção de qualquer método subjetivista transcendental, intencionalista e idealista de interpretação, ou seja, sem os pressupostos de uma *autoconsciência pura* (entretanto, não trata-se de negar que também existam contribuições importantes na filosofia do Iluminismo), mas antes através das entrelaçadas bases inseparáveis dos aconteceres relacionais dos âmbitos linguístico-hermenêutico, histórico, ontológico de todas as diversas formas de ser no mundo dos engajados humanos.

Assim, depois de reconstruirmos os aspectos básicos da questão da linguisticidade na estrutura dos jogos das artes e da linguagem no pensamento de Gadamer, esperamos conseguir indicar uma dimensão de verdade e de sentido da experiência do conhecer humano que apenas se torna possível quando mostrarmos a primazia inquestionável da incontrolável e incomensurável experiência linguística no processo hermenêutico. Sob este enfiés, pretendemos indicar como as ciências humanas podem ser mais bem compreendidas se as analisarmos sob o modo de conhecer que se dá na experiência paradigmática da obra de arte sob a estrutura de jogo e sob o caráter ontológico da linguisticidade do jogo da linguagem como a possibilidade de toda forma de conhecer humano da realidade (“*Wirklichkeit*”).

Com a elucidação desses pontos, acreditamos estar em condições de tentar a elaboração de uma resposta a pergunta: De que modo articulam-se e diferenciam-se os jogos da arte e da linguagem?

Para a realização de nossa tarefa, seguir-se-á os seguintes passos:

Como momento preparatório, partimos da amplitude dos principais interlocutores da tradição, no capítulo 2, onde explicitamos, brevemente, a sua base de posicionamento tanto de apropriação quanto de descarte de conceitos e teses. No capítulo 3, dedicarmo-nos na explicitação do seu principal conceito guia, o mais básico, a saber, o de jogo (“*Spiel*”), conceito este equivalente ao de acontecer. Para então no capítulo 4 nos dedicarmos no esclarecimento do conceito de linguagem e de seus conceitos componentes. Com isso feito, no próximo capítulo estamos autorizados a esclarecer como dá-se, especificamente, a vinculação e distanciamento entre os jogos da arte e da linguagem em

³ Cf. WM2, p. 9-10; [3]. PCH, p. 20-1.

seus aspectos compartilhados e distintivos.

Depois dessa sucinta esquematização primária do todo, vejamos com mais detalhes os nossos objetivos específicos que preenchem, conteudisticamente, a cada uma das partes, que consistem em: nosso primeiro passo, buscamos situar o pensamento de Gadamer perante a tradição com o intuito de explicitarmos minimamente até que ponto vão suas dívidas com os seus principais companheiros de conversa da tradição filosófica e onde Gadamer ante estes passa a significar uma ruptura. Para isso, necessitou posicioná-lo principalmente diante de autores tais como Platão, Aristóteles, Kant, Hegel, Helmholtz, Dilthey, Husserl, Heidegger etc. Ali indicamos que a base humanista de Gadamer serve-lhe como elemento norteador da sua apropriação e descarte de teses e conceitos oriundos da tradição. Com isso, esperamos ter esclarecido as diretrizes sociais e relacionais do pensamento de Gadamer, que, como veremos, ficam explícitas no seu delineamento do que seja compreender. O objetivo é de partida deixar clara uma parte do pano de fundo e cenário da filosofia hermenêutica de Gadamer, aquela que a nosso ver melhor prepara a introdução de nosso principal intento aqui.

Na etapa seguinte, começamos a erigir o primeiro passo direto rumo à concreção de nossa tarefa. Em primeiro lugar, pretendeu-se tornar clara a relação entre mitologia e hermenêutica, realizamos tal meta explicitando a proximidade entre o mito do deus Hermes e a hermenêutica; assim como os principais legados em que Gadamer buscou apoio para sua perspectiva ontológica de jogo. Em seguida nós elucidamos o mais amplo dos ditos conceitos “metodológicos” – para nós os guias gadamerianos – da filosofia hermenêutica de Gadamer, a saber, o de jogo. A tal conceito damos ênfase tanto nos seus traços gerais quanto nos particulares, isto nos incumbiu à tarefa de delinear os traços de seus conceitos componentes de apresentação e de configuração. Além disso, tentamos mostrar qual é a distinção estrutural dos jogos das artes que os tornam singulares ante todos os demais. A nosso ver, esse aspecto particular dos jogos da arte nos possibilitará fazer notar posteriormente o ponto de unificação entre os jogos da arte e da linguagem, visto que, como mostraremos, tal traço possibilitou uma radical ampliação por parte de Gadamer do que seja arte. Bem como, objetivou-se apontar de que modo o jogo pode ser visto como um fenômeno que abarca qualquer dimensão relacional, mostrando que Gadamer não utiliza-se de tal conceito apenas para referir-se à esfera das artes, mas também diz respeito ao plano da vida, no mais amplo sentido da vida relacional – comunitária, tal conceito dá conta também da

realidade que ultrapassa a esfera humana.

Com o conceito de jogo esmiuçado teremos parte da base da linguagem explicitada, com isso passamos a determo-nos na elucidação dos conceitos de linguagem, linguisticidade e de qual é o papel desta à luz da universalidade da hermenêutica. Com isso, poderemos tornar evidente o que Gadamer defendeu através deles; com tal passo realizado, desejamos explicitar a estrutura da linguagem e suas possibilidades, positivas e negativas, ou seja, buscar-se-á perceber como a filosofia hermenêutica preserva a alteridade do outro na conversa. Segundo seu próprio viés, isto requer-nos responder como no acontecer hermenêutico preserva-se a alteridade do outro em sua integridade, sem silenciá-la, sem subsumi-la à medida que conseguirmos mostrar o que constitui uma verdadeira conversa hermenêutica ante daquelas que não podem receber tal qualitativo. Com essas elaborações, pretendemos mostrar como deu-se a *transferência* do conceito ontológico de jogo da arte para a esfera da linguagem, esperamos ter tornado claro ali as tensões e distensões do jogo da linguagem. Com a explicitação da estrutura da linguagem estaremos tornando evidente o jogo da linguagem em seus traços gerais e particulares.

Com os jogos da arte e da linguagem apresentados, cabe-nos tornar inteligível em que ponto eles vinculam-se e distanciam-se ante a produtividade do processo de compreender, bem como apontar quais são as diferenças que caracterizam cada um deles. Pensamos poder mostrar tal vinculação à proporção que esclarecermos que o estratificado “apresentar-se” caracterizador do jogo da arte possui como um dos seus principais traços – a meu ver o principal – o do momento de tensão do “apresentar para...”, tal tensão dá-se como rebento da intencionalidade do um que almeja apresentar algo para outrem num acontecer do qual ele não tem controle.

Ao final, a partir do exposto ter-se-á a intenção de realizar primeiramente um apanhado geral, tirar as principais consequências que seguem dele, que, a princípio, apresentam-se como as seguintes: a filosofia hermenêutica não consiste em mais uma tese epistêmica, não trata-se de um pensar que tenta apenas dar as condições de possibilidade do compreender e do interpretar, tampouco apresenta-se como uma ontologia fundamental que tentaria atingir um ponto originário – pois está presa à(s) língua(s)⁴; ante o caráter aberto “teórico-científico”⁵ da hermenêutica, ela compartilha com a ciência moderna a tese de que o

⁴ Cf. WM2, p. 90; [73].

⁵ WM2, p. 32; [22]. “wissenschaftstheoretische”.

conhecimento é infinito; tal viés de cientificidade da filosofia hermenêutica dá-se sob a perspectiva do conceito grego de ciência, tal concepção de *teoria*, segundo Gadamer, não era vista como contemplação, mas antes como participação, i.e., como tomar uma parte. Visto que para ele estamos sempre situados num determinado horizonte que não possui contornos nítidos, pois à medida que a distância cresce também aumenta concomitantemente para todas as direções o esmaecimento tanto das origens, bem como das possibilidades que poderão abrir-se no futuro.

Ademais, pretendemos mostrar que na filosofia hermenêutica gadameriana não se trata de uma tese conservadora, tampouco relativista, pois se por um lado não há palavra última, mas apenas a infinita possibilidade de estarmos abertos para o diálogo, última instância em que a coisa mesma (“*Sache selbst*”) vige em sua objetividade (“*Sachlichkeit*”), ideia esta que Gadamer apropriou-se do pensamento grego, pois, para ele,

Os gregos permitem aprender-se que o pensar da filosofia não deve seguir pela ideia de condução sistemática de uma fundamentação última em um princípio supremo para poder dar conta [uma explicação, justificação], mas sim já se encontra sempre sob uma orientação: na reflexão da experiência originária de mundo tem de se pensar até o fim a força do conceito e da intuição da linguagem em que nós vivemos. Pareceu-me que o segredo do diálogo platônico consistia nesse ensinamento.⁶

Por outro lado, não há a aceitação silenciosa daquilo que se choca com aquilo que se apresenta claro à consciência de um eu, visto que Gadamer não abre mão da crítica, da tensão produtiva da crítica proporcionada pelo apresentar algo para *outro*, da tensão que emerge do equilíbrio entre as cambiantes posições de escuta e crítica – da fala que toma posição, situa-se perante o dito do outro.

⁶ WM2, p. 551-2; [484-5]. “An den Griechen ließ es sich lernen, daß das Denken der Philosophie nicht dem systematischen Leitgedanken einer Letztbegründung in einem obersten Grundsatz folgen muß, um Rechenschaft geben zu können, sondern immer schon unter einer Leitung steht: es hat im Weiterdenken ursprünglicher Welterfahrung die Begriffs- und Anschauungskraft der Sprache, in der wir leben, zu Ende zu denken. Das zu lehren, schien mir das Geheimnis des platonischen Dialogs.”

2. GADAMER E A TRADIÇÃO FILOSÓFICA: RUPTURAS, CONTINUIDADES E AUTOCRÍTICA

“Primeiramente, penso que aquele que filosofa deve ter consciência da tensão entre a sua própria pretensão e a realidade na qual se encontra.”⁷

No presente capítulo, limitamo-nos a realizar uma contextualização da filosofia hermenêutica de Gadamer diante da tradição filosófica e, bem como na exposição de nossas principais bases teóricas gadamerianas, objetivos, direcionamentos, pretensões, tomadas de decisões, metódica etc. Ou seja, indicar-se-á sob que luzes nós tentamos capturar as articulações conceituais que movem o pensamento de Gadamer, principalmente entorno dos conceitos norteadores de compreender, jogo e linguagem. Focaremos o primeiro – neste capítulo – apenas com a intenção de preparar o caminho para nos aprofundarmos no esclarecimento dos outros dois.

A presente proposta de análise conceitual não se preocupou com o desenvolvimento cronológico do pensamento de Gadamer, pois dentro da temática abordada, parece-nos haver uma integridade sem a apresentação de rupturas significativas que abalariam algum dos seus projetos no todo. Essa suposição da complementaridade de suas obras caracteriza-se como o nosso primeiro pressuposto. Demais, pensamos que o projeto hermenêutico de Gadamer passa a tornar-se cada vez mais claro à proporção que levamos em consideração que os seus conceitos mais básicos encontram explicitação de forma mais nítida em sua produção mais recente, ou seja, a sua proposta como um todo inicia com os conceitos mais amplos para no decorrer do desenvolvimento de seus trabalhos serem esclarecidos ainda outros mais básicos que sustentam aqueles. Em termos cronológicos, isto significa um período de mais de 70 anos de trabalhos a serem considerados – dos quais elegemos os mais significativos –, os quais, de certa forma, acabamos invertendo a ordem cronológica apresentada por Gadamer, visto não ser nossa preocupação uma reconstrução dos passos do desenvolvimento cronológico. Por esse motivo, e por outros que apresentamos a seguir, adotamos como ponto de partida que o melhor dos comentadores de Gadamer é ele mesmo⁸.

⁷ **WMI**, p. 26; [**GW2**, p. 448]. “Erst recht muß der Philosophierende, meine ich, sich der Spannung zwischen seinem eigenen Anspruch und der Wirklichkeit, in der er steht, bewußt sein.”

⁸ Esta tomada de decisão também foi motivada ante a falta de uniformidade terminológica e invencionices de alguns dos tradutores – o que tornar-se-á nítido na sequência – e assim como

Para além da nossa adoção de trabalhos de várias épocas distintas da extensão cronológica de sua produção, nosso posicionamento ganha legitimidade principalmente à medida que lembramos que ele não abdicou das autocríticas e bem como por nos termos servido também de parte da sua grande produção após o seu trabalho central. Nosso objetivo ante a análise de um significativo número de obras de Gadamer foi dar profundidade aos principais conceitos que analisamos, sem a pretensão de esgotar quaisquer dos temas, mas com a pretensão sim de ultrapassar a superficialidade e distorções que geralmente são abordados.

Resumindo, o que se encontra adiante é uma apropriação das percepções do pensamento de Gadamer, independente de que época elas tenham sido desenvolvidas, com o intuito de esclarecer uma de suas próprias tardias autocríticas, mais especificamente a que reclama por uma explicitação das conexões entre dois de seus principais projetos – o jogo da arte e o jogo da linguagem – elaborados no interior de sua grande obra; acerca desta passamos a tratar em seguida.

2.1. VERDADE E MÉTODO

A obra que constitui a nossa principal base teórica é a espinha dorsal do pensamento de Gadamer. Ela foi publicada em Tübingen

pelas diferentes opções realizadas pelos comentadores da obra gadameriana. Com relação à tradução português-brasileira de *Verdade e Método I* basta-nos conferir as críticas da resenha de Reis àquela (*In*: REIS, Róbson R. dos. Hans-Georg Gadamer 1997: *Verdade e método*. Petrópolis, Vozes. ISBN: 85-326-1787-5) que, infelizmente, ainda em muitos casos são válidas mesmo após a *revisão* e, mostrando-se acertadas também para a versão de *Verdade e Método II* e para as de outras obras de Gadamer, problemas que se estendem para as versões de outras línguas.

* A despeito de fazermos uso das traduções em língua portuguesa de algumas daquelas obras e ensaios que compõem as “*Gesammelte Werke*” de Gadamer, notificamos que, em muitas das passagens citadas nesta dissertação, não as citamos à letra. Pois, levando em consideração as críticas a elas, a opção terminológica dos principais comentadores em língua vernácula, os originais e as opções dos tradutores de versões espanholas e inglesas etc, em várias ocasiões optamos por diferentes opções de tradução que *não foram assinaladas*; outras alterações ainda foram feitas por motivos de incongruência gramatical; bem como com o intuito de manter a uniformidade terminológica. Desta forma, toda incompatibilidade textual com as referidas traduções em língua portuguesa é decisão intencional do autor desta pesquisa. Por tudo isso, consideramos de extrema importância estarmos trazendo para as notas de rodapé o texto alemão correspondente às passagens citadas.

** Do *corpus* teórico gadameriano selecionamos os textos (quase em sua totalidade) dos quais podemos contar com o auxílio de alguma tradução em língua portuguesa, e/ou espanhola e/ou inglesa etc.

(Alemanha) em 1960, *Verdade e Método: elementos de uma hermenêutica filosófica* (“*Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*”) tornou-se a “*magnum opus*” do alemão Hans-Georg Gadamer (1900-2002), o filósofo do comum (“*Gemeinsame*”) e da alteridade (“*Andersheit*”). Na verdade, o subtítulo *Elementos de uma hermenêutica filosófica* foi o primeiro título dado por Gadamer em vias de publicação, mas como a palavra “hermenêutica” não era muito conhecida na época, esse título não agradou aos editores que “solicitaram” um novo, a partir desse fato Gadamer intitulou a sua obra fundamental com o atual título. No entanto, ele iniciou o projeto de *Verdade e Método* sob o título de *Compreender e Acontecer* (“*Verstehen und Geschehen*”), este, a nosso ver, não deixaria de estar *quase* em completa congruência com a obra⁹. Pelo fato da obra ter recebido um segundo volume do qual trataremos adiante nos referiremos ao primeiro sempre como *Verdade e Método I* a partir daqui.

É de convir que todos aqueles que possuem certa familiaridade com a obra gadameriana sabem que existe toda uma polêmica entre alguns comentadores, entre eles Chris Lawn, Richard Palmer, Paul Ricoeur, Ernildo Stein, apenas para citar alguns, a respeito de qual deveria ser o título e o que Gadamer estaria tentando expressar através dele. Sem demoras, limitamo-nos a visão de Stein e Lawn. Stein, por exemplo, sugere uma leitura cuidadosa que o leia “talvez primeiramente como uma contraposição de verdade e método.”¹⁰ Para Stein, seguindo a sua argumentação, isso ganharia legitimidade ante a tese da obra gadameriana de que “O que é compreendido na compreensão é verdade” para além do conhecer metodológico. Chris Lawn aponta para o mesmo sentido de contraposição, segundo ele,

O título do trabalho mais importante de Gadamer poderia muito bem ter sido *Verdade ou Método* ao invés de *Verdade e Método*. Existe uma tensão inexaurível entre os dois, se a verdade for considerada o produto final de um método.

Ainda na mesma página, segundo ele isto legitimaria-se porque “Uma das principais reivindicações de Gadamer é que *o método abstrui a*

⁹ Podemos perceber que Gadamer inverteu a ordem de correspondência dos termos, pois no primeiro título dado a mera ordem indicaria para uma primazia do *compreender* que corresponde no título atual ao *método* e, bem como para uma secundariedade do *acontecer* que corresponde no título atual à *verdade*.

¹⁰ STEIN, E. “Dialética e hermenêutica: uma controvérsia sobre método em filosofia”, p. 113.

verdade ou, ao invés disso, um encontro básico e fundamental com a verdade é perdido quando recorremos à dependência do método.”¹¹

Como a clareza daquilo que está expressando o título é o primeiro passo para situarmo-nos diante de uma obra, é o caso de também nos posicionarmos. Contra a argumentação dos dois últimos supracitados comentadores, negamos a possibilidade de ler *Verdade e Método* por meio da disjunção *Verdade ou Método*. Pensamos poder sustentar via Gadamer a sua defesa de uma primariedade sim da verdade ante o método, mas também a complementaridade da verdade emergente a partir do método à verdade pré-científica – isto fica ainda mais claro nos ensaios posteriores. Em Gadamer a verdade não é considerada apenas como produto final de um método, mas também como fruto metodológico. A condicional indicada por Lawn (que grifei) não encontra defesa no posicionamento de Gadamer, só uma leitura epistemológica e ingênua poderia lê-lo de tal forma, pois é o ponto de partida de Gadamer justamente a tese de certa forma oposta inclusiva, ou seja, a verdade precede o método e também o inclui. Ao passo que para Gadamer, por um lado, o próprio método é fruto da verdade que o precede, sendo, por outro, ele próprio uma forma de legitimação de verdade e sentido. O levante de Gadamer dirige-se contra a não consideração dessa verdade pré-científica e contra a consequente autoconsideração da ciência como a primeira e a última palavra em questões de verdade, este se torna o grande problema da metodologia científica, pois por um lado ela negligencia as suas próprias bases na verdade e, por outro, absolutiza-se. Ou seja, a oposição de Gadamer tem como alvo a pretensão desmedida de absolutização do método como única forma de legitimação de verdade. Para ele, a simples recorrência ao método como forma complementar não se contrapõe à verdade, visto que a sua contraposição à absolutização do uso do método não exclui que o método, aos moldes da ciência moderna, também seja uma forma complementar de verdade e, é bem verdade, uma forma tardia emergente apenas a partir do século XVII. São detalhes deste tipo que, quando ignorados, mergulham o pensamento de Gadamer numa densa névoa, fazendo emergir aparentes contradições, esmaecendo a trilha de seu pensado. Ao longo dos textos gadamerianos, se há a indicação de uma esfera onde esta complementaridade mostra-se – secundária do método, mas importante – esta é a das ciências humanas. A importância dessa explicitação dá-se porque o significado do título da obra apresenta-se

¹¹ LAWN, C. *Compreender Gadamer*, p. 84. Grifo do autor.

como um dos primeiros – se não o primeiro – dos determinadores da direção de nossa leitura, nossa argumentação está em consentimento com Vigo, para quem, com toda razão a nosso ver,

a mera coordenação dos termos ‘verdade’ e ‘método’ através da pouco pretenciosa conjugação ‘e’ pode, em sua aparente inocência, encobrir o fato fundamental que a obra aponta, já no seu próprio título, a uma tese de caráter eminentemente crítico, a saber: a tese do primado da verdade *sobre* o método.¹²

Tese, em partes, já contida nas primeiras frases da “Introdução” de *Verdade e Método I*, cito:

A presente investigação tem de lidar com o problema hermenêutico. O fenômeno do compreender e da correta interpretação do compreendido *não são apenas* um problema específico da teoria dos métodos das ciências do espírito.¹³

A negação aqui seguida pelo advérbio *apenas* (“*nur*”) não exclui que o problema hermenêutico também esteja vinculado a questões

¹² VIGO, A. G. “Hans-Georg Gadamer y La Filosofía Hermenéutica: La Comprensión Como Ideal y Tarea”, p. 239. Grifo do autor. No original: “la mera coordinación de los términos ‘verdad’ y ‘método’ a través de la poco pretenciosa conjunción ‘y’ puede, en su aparente inocencia, encubrir el hecho fundamental de que la obra apunta, ya desde su mismo título, a una tesis de carácter eminentemente crítico, a saber: la tesis del primado de la verdad *sobre* el método.”

¹³ *WMI*, p. 29; [1]. “Die folgenden Untersuchungen haben es mit dem hermeneutischen Problem zu tun. Das Phänomen des Verstehens und der rechten Auslegung des Verstandenen *ist nicht nur* ein Spezialproblem der geisteswissenschaftlichen Methodenlehre.” (Duplo grifo meu). À medida que tivemos acesso aos textos de Gadamer em língua alemã procuramos manter as traduções dos seus verbos substantivados por correspondentes verbos substantivados da língua portuguesa, visto que seguindo o uso gadameriano de “*Verstehen*” e “*Verständnis*” não devemos tomá-las como sinônimos. A tradução, por exemplo, da expressão “*das Verstehen*” como a *compreensão* mostra-se equivocada, visto que esta torna implícito o traço de atividade, de processo e lhe dá um caráter apenas conclusivo, de obra; antes *compreensão* oferece-nos como a melhor opção para traduzirmos “*Verständnis*”; “*das Verstehen*” deve ser traduzido por “o compreender” ou apenas como “compreender”. (Tal diferença não parece-nos ser válida para a sua “*Habilitationsschrift*”). O mesmo acontece com “*Auslegen*” que é “interpretar” e não “interpretação” que é a melhor opção de tradução para “*Auslegung*”.

* Cabe-nos aqui também alertar que por “*ciências do espírito*” está-se traduzindo “*Geisteswissenschaften*”, tal substantivo está por equivalência às ditas “*humanities*”, “*lettres*”, “*moral sciences*”, ciências humanas etc.

metodológicas, Gadamer antes tentou quebrar o monopólio do método indicando para um âmbito de verdade que o precede, não excluí-lo¹⁴. Seu posicionamento não desconsidera que o método também seja uma forma de doação de sentido e de verdade até mesmo no interior da esfera das ciências humanas¹⁵, mesmo assumindo que nelas o método tenha uma atuação muito limitada, porém, isso não significa dizer que tal atuação deixa de ser importante. A reflexão hermenêutica não visa ocupar o lugar do instrumental metodológico da ciência impondo-lhe diretrizes aos seus procedimentos, antes ela propõe a abertura de um espaço de mútua interação dialógica que apenas poderá ser possível se a metodologia científica como aquela assumir as suas condicionalidades limitantes. Ao longo dos textos gadamerianos, apenas para dar um exemplo, na série de ensaios que compõem *O caráter oculto da saúde* – em geral, nos textos mais tardios –, indicam que o apaziguamento e a conversa entre a filosofia – com as suas contemporâneas tomadas de consciência –, as ciências humanas e a ciência metodológica deveriam ser vistas como um caminho que poderia render bons frutos diante das atuais e perigosas tensões em que a humanidade encontra-se diante do poderio tecnológico-destrutivo. A nosso ver, um pouco disso reflete-se no seguinte dito de Gadamer referindo-se as ciências do espírito:

A tarefa de nossos dias é trazer à tona no jogo de forças das diversas e importantes tendências da pesquisa uma nova interação, um novo equilíbrio, e, por fim, novas compreensões do humano em si mesmo que façam honra ao nome ‘ciências do espírito’.¹⁶

E para isso a ajuda do método das ciências da natureza também é importante. “*Grosso modo*”, o que Gadamer está nos alertando consiste na tomada de consciência de que o método está envolto à verdade, pois se por um lado ele a tem como sua base, já que nenhum método surge fora da dimensão humana; por outro lado, é para esta mesma esfera que a comunidade científica retorna para apresentar seus resultados metodológicos à sociedade na linguagem desta. Sem tornar-se

¹⁴ Cf. também: PCH, p. 20. WM2, p. 278; [238].

¹⁵ Cf. WM1, p. 15; [GW2, p. 439].

¹⁶ HR, p. 199; [GW10, p. 184]. “Es wird die Aufgabe unserer Tage sein, im Kräftespiel der verschieden gewichteten Forschungstendenzen ein neues Zusammenspiel, ein neues Gleichgewicht und am Ende doch neue Einsichten des Menschen in sich selbst heraufzuführen, die dem Namen ‘Geisteswissenschaften’ Ehre machen.”

compreendidos na comunidade os resultados metodológicos seriam uma mera bolha de sentido.

Nessa abordagem enviesada do entrelaçado método à verdade, precisamos recordar que *Verdade e Método I* caracteriza-se hodiernamente como uma recuperação crítica e atualização da tradição filosófica ao estilo das *destruições*¹⁷ nietzscheana e heideggeriana (todavia, sem a violência hermenêutica impositiva destas), enquanto essas criticaram as bases cristalizadas da tradição proporcionando liberar partes de teorias para algo novo; um exemplo em Gadamer é a sua crítica às teses subjetivistas de Schleiermacher que proporcionou a liberação da parte da teoria deste que Gadamer desenvolveu. Como veremos, tal recuperação crítica de Gadamer consiste numa crítica produtiva e humanizadora de parte da tradição filosófica ocidental vigente. Isto se torna cada vez mais claro à medida que formos tomando conhecimento de que se até Schleiermacher as teses hermenêuticas se particularizaram no tratamento de questões relacionadas aos supostos conteúdos objetivos apenas referentes ao nível textual dos âmbitos teológico, jurídico e filosófico-filológico, sendo ele um divisor de águas entre as hermenêuticas particulares e a hermenêutica filosófica¹⁸, a partir dele a hermenêutica deu os primeiros passos para uma mudança de direção extremamente significativa, enquanto ele percebeu que o problema do compreender e do interpretar também estão relacionados com a dimensão da conversa cotidiana. Apesar de tal percepção, alertamos Gadamer que essa não desempenhou nenhum papel em Schleiermacher, sendo esquecida após ele. Ela apenas veio a ser retomada e desenvolvida em toda a sua radicalidade por Gadamer; tal percepção de Schleiermacher aflorou-se como o ponto de partida e o crivo da segunda parte de *Verdade e Método I* a partir do qual Gadamer

¹⁷ Diante do que apresentaremos no capítulo 4, eu não apenas limito-me a convir com a visão de Grondin de que a destruição – no sentido de uma crítica apropriativa – de Gadamer possa ser intitulada como “a destruição socrática de Gadamer” (conforme Grondin expressa no título de um de seus trabalhos: “A destruição socrática de Gadamer da filosofia grega” – “Gadamer’s sokratische Destruktion der griechischen Philosophie”, in: GRONDIN, Jean. “Gadamer vor Heidegger”, p. 22, nota 56), mas penso também que esta “destruição socrática” não limita-se à filosofia grega.

¹⁸ Via as distinções elaboradas por Scholtz e Bollnow que exploramos adiante, Ruedell nos esclarece que a hermenêutica de Schleiermacher, à medida que ela oscila entre o estabelecimento de regras – hermenêutica técnica – e a busca duma fundamentação das condições de possibilidade do compreender e do interpretar, ela caracteriza-se como uma hermenêutica filosófica – apesar de possuir traços de uma filosofia hermenêutica (apropriamos e expomos adiante tais distinções). Cf. RUEDELL, A. *Da representação ao sentido. Através de Schleiermacher à hermenêutica atual*, p. 15-32.

primeiramente avalia a tradição antecedente à hermenêutica romântica e ela própria desenvolvida a partir daquele, o que envolveu um percurso que passa ainda pelas amarras epistemológicas do historicismo e pelas produtivas contribuições da fenomenologia (no tópico “Preliminares históricas”), para em seguida desenvolvê-lo em todos os seus pressupostos e conseqüências. Trata-se da seguinte ideia contida na *Estética* (“*Ästhetik*”) de Schleiermacher: “Partiremos da proposição: **‘compreender significa, de princípio, compreender-se uns aos outros’**.”¹⁹ Como ver-se-á adiante tal tese fornece os delineamentos da segunda parte de *Verdade e Método I*, culminando na exigência explicitativa de que “*É tarefa da hermenêutica esclarecer o milagre do compreender*, que não é uma comunicação misteriosa entre as almas, mas **participação num sentido comum**.”²⁰ Isto é válido mesmo para o pensar, foi assim que Gadamer aprendeu também de Schleiermacher de que no fim das contas “*Nós pensamos em palavras*.”²¹ Gadamer, desenvolvendo esta perspectiva de compreender indicada por Schleiermacher, ultrapassa toda a tradição que o precedeu, visto que diante do conceito de autocompreensão cunhado pelo Idealismo e do conceito de autocompreensão forjado pela crítica que se levantou contra aquele, podemos dizer junto ao viés de Gadamer que nenhum deles libertou da prisão do si mesmo; uma vez que com tal viés Gadamer libera-se dos resquícios teológicos da transparência da concepção idealista do compreender como autocompreensão. Por sua vez, o conceito gadameriano de compreender significa a radical tomada de consciência de “*que no compreender está um momento de ausência-de-si-mesmo*.”²² Retornaremos a tirar as demais conseqüências dessas

¹⁹ WM1, p. 248; [183]. Duplo grifo meu. “Wir gehen von dem Satz aus: ‘Verstehen heißt zunächst, sich miteinander verstehen.’” Cf. WM2, p. 119; [98]. O que é constatável em Schleiermacher, por exemplo, em: SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermenêutica: A arte e técnica da interpretação*, p. 26, 32.

²⁰ WM2, p. 73; [58]. Grifos meus. “Es ist die Aufgabe der Hermeneutik, dies Wunder des Verstehens aufzuklären, das nicht eine geheimnisvolle Kommunion der Seelen, sondern eine Teilhabe am gemeinsamen Sinn ist.” Esta formulação aparece inicialmente em *Do círculo do compreender* (“*Vom Zirkel der Verstehens*” – atualmente em WM2, p. 72-81; [57-65]) de 1959, sendo repetida em *Verdade e Método I*. Cf. WM1, p. 387; [297].

²¹ WM2, p. 234; [200]. “Wir denken in Worten.”

²² WM2, p. 151; [126]. Duplo grifo meu. “daß im Verstehen ein Moment der Selbst-losigkeit ist”. Com o hífen em “*Selbst-losigkeit*” Gadamer quis chamar a atenção para o que realmente significa “*Selbstlosigkeit*” – conforme traduzimos acima –, esta última pode ser traduzida como *desinteresse*, *abnegação*, *altruísmo*. O sufixo “*losigkeit*” quando posposto a um substantivo ou a um advérbio significa *falta de*, *ausência de*. Sentido que na língua portuguesa preserva-se pelo prefixo – de origem latina – *ab* que tem o sentido de *distanciamento*; e pelo prefixo *des* – também de origem latina – que significa *falta*, *oposição*, *negação* etc.

percepções mais adiante.

Por ora, lembremos que adentrando nesse fluxo da tradição da hermenêutica romântica, podemos seguramente dizer que a publicação do atual *Verdade e Método I* representou a mais elevada tentativa já efetivada até o presente de radicalização da hermenêutica para o âmbito filosófico; pois ali além de perceber a importância das contribuições de Friedrich Ast para a verdadeira tarefa da hermenêutica de integração das distâncias histórico-temporais – pois este, enquanto seguiu a hermenêutica antecedente, viu que se pode “no compreender obter um consentimento conteudístico”²³ – Gadamer alargou este viés posteriormente a *Verdade e Método I* para as distâncias concomitantes da alteridade – a despeito de já nesta obra estar pressupondo estas²⁴ –, Gadamer reorganizou e conduziu ao extremo pontos iniciados no projeto de Schleiermacher de uma hermenêutica “*universalis*” (que ficaram restritos a questões metodológicas – em termos psicológicos e gramaticais – e foram desenvolvidos apenas em função da interpretação de textos de cunho sacro), e ampliados, posterior e principalmente, por Dilthey e Heidegger. Se as teorias hermenêuticas modernas sentiram a necessidade de construir pontes através de pressupostos subjetivistas-transcendentais – o que fê-lo ainda Dilthey – para alcançar o dito do outro diante da tomada de consciência do distanciamento histórico, Gadamer, por sua vez, seguindo a orientação da supracitada percepção de Schleiermacher percebeu em que ambiente alcança-se o outro na vigência que constitui o nosso *aqui e agora* que já vem sendo instituído de longe, sem a necessidade de recorrer aos velhos pressupostos subjetivos da filosofia moderna para a integração do outro em nosso mundo (“*Welt*”).

Verdade e Método I é o fruto amadurecido por quase dez anos de uma intensa pesquisa de férias e do acúmulo de um gigantesco conhecimento histórico-filosófico da erudição de um dos maiores especialistas do século XX em filosofia grega antiga – principalmente, na platônica – e um dos grandes mestres do diálogo pedagógico. Além de Platão, o pensamento de Gadamer mostra-se como um conjunto complexo de entrelaces que tem por base percepções de pensadores – além dos já lembrados – tais como: Aristóteles, Hegel, dentre muitos outros. Tais entrelaçamentos são apresentados de forma mais completa na estrutura de *Verdade e Método I* do seguinte modo: as duas primeiras

²³ **WMI**, p. 388; [298]. “im Verstehen ein inhaltliches Einverständnis zu gewinnen.” Cf. **WM2**, p. 73; [58]. **PCH**, p. 59-60.

²⁴ Cf. **WMI**, p. 403; [310].

partes receberam a mesma lógica interna de apresentação. Nessas inicialmente Gadamer faz uma exposição na qual apresenta o refinamento – a atuação da linguisticidade no âmbito filosófico – da história conceitual das temáticas apresentadas acerca das teses da autoconsciência estética e histórica – respectivamente – até sua época, para após construir as suas próprias teses sobre novos e velhos conceitos reavaliados sob seu viés. Na última parte, Gadamer logo de início apresenta a sua tese acerca da linguagem na perspectiva de uma “Virada ontológica da hermenêutica no molde da linguagem”²⁵ e, só posteriormente, expõe a concepção instrumentalista da linguagem desenvolvida no ocidente a partir do *Crátilo* de Platão, esta é justamente a perspectiva de linguagem que Gadamer está a opor-se; indicando, em seguida, as bases que serviram de paradigma para o desenvolvimento de sua própria tese, a saber, a indicação cristã da relação entre falar e pensar; e, por final, num terceiro subtópico tira as consequências do apresentado indicando para a universalidade da hermenêutica a partir da linguisticidade do compreender que ali foi explicitado principalmente entorno das questões concernentes à tradução, o que posteriormente ele alertou-nos que tal escolha tratou-se apenas de uma opção metodológica. A respeito disso, Gadamer tira como consequência que apesar de toda a distância entre as visões de mundo que possa haver e da constatação de que com palavras diferentes nunca estamos dizendo exatamente o mesmo, a tradução produtiva na qual tanto tradutor quanto a sua língua materna não se excluem, no sentido de que ali um novo texto sempre é possível, quer este tente dar conta do velho – do texto original de forma literal –, quer por meio de paráfrases explicativas. A diretriz de Gadamer ali consiste naquela de que traduzir sempre é possível enquanto estamos no terreno das línguas ‘naturais’.

2.2. ACERCA DA PRODUTIVIDADE CONCEITUAL GADAMERIANA

Como já mencionei por alto, não podemos esquecer que em

²⁵ Aqui traduzindo “*Leitfaden*” como *molde* nos livramos da sugestão instrumentalista que a expressão *fio condutor* – opção tradicionalmente utilizada – que poderia ser mal compreendida como se a língua fosse um instrumento que nos serviria para conduzir algo que não seria também ela; traduzindo-a daquele modo mantemos a ideia de que a “Virada ontológica da hermenêutica” realiza-se dentro, internamente à linguagem, no molde da linguagem. Nossa opção assim está em congruência com a esclarecedora expressão “Nos limites da linguagem”, da qual Gadamer utilizou posteriormente; acerca desta ainda trataremos adiante.

suas obras, o uso produtivo dos conceitos de outros filósofos, ou seja, a resignificação conceitual que Gadamer faz em suas apropriações não o compromete com a adoção do ponto de partida daqueles, isso emerge como fruto da mencionada crítica *destrutiva* e liberadora do que ainda resta de produtivo no percurso histórico de parte dos feitos filosóficos ocidentais com os quais Gadamer encontrou-se. As apropriações gadamerianas escapam da lógica de rotulação de teses como verdadeira ou falsa, elas significam uma retomada que passa por um fino crivo crítico-produtivo.

Podemos notar a assunção de Gadamer de algumas de suas apropriações determinantes na passagem seguinte, onde fazendo uma avaliação de parte de seu legado, ele nos diz algo que precisamos estigmatizar em nossas mentes para a sequência de nossa leitura:

Os conceitos que eu emprego em minha conexão são definidos pelo seu uso novo. Também não se trata dos conceitos da metafísica aristotélica clássica, como foram redescobertos pela ontoteologia de Heidegger. Pertencem muito mais à tradição platônica. Expressões como *mimesis*, *methexis*, *participação*, *anamnesis*, *emanação*, que uso com algumas pequenas modificações – como, por exemplo, no caso de *representação* (*Repräsentation*) – são cunhagens de conceitos platônicos.²⁶

Esta advertência de Gadamer feita em 1985, já havia sido realizada por Hirsch em “*Gadamer’s Theory of Interpretation*” (artigo publicado em março de 1965). Cito Hirsch: “O que é novo na teoria de Gadamer é [...] seu modo de apresentação. Ele introduz novos conceitos e dá à velhas palavras novos significados.”²⁷ É de extrema importância não esquecermos dessa chamada de atenção a respeito do uso produtivo dos conceitos que Gadamer apropriou-se da tradição filosófica (ainda

²⁶ WM2, p. 20; [12]. Grifo em itálico do autor. Grifo em negrito meu. “Die Begriffe, die ich in meinem Zusammenhang verwende, sind durch ihren Gebrauch neu definiert. Es sind auch gar nicht so sehr die Begriffe der klassischen aristotelischen Metaphysik, wie sie Heideggers Ontotheologie uns neu aufgeschlossen hat. Weit mehr gehören sie der platonischen Tradition an. Ausdrücke wie *Mimesis*, *Methexis*, *Partizipation*, *Anamnesis*, *Emanation*, von denen ich manchmal in leichter Abwandlung Gebrauch mache, z. B. im Falle von *Repräsentation*, sind platonische Begriffsprägungen.”

²⁷ “What is new in Gadamer’s theory is [...] his mode of presentation. He introduces new concepts and gives old words new meanings.” (p. 245. Tradução minha.) Esse trabalho de Hirsch hoje encontra-se in: *Validity in Interpretation. Appendix II.*

mais diante de suas apropriações de Hegel, Husserl, Dilthey e Heidegger), e mesmo diante da grande apropriação da herança proveniente de Aristóteles na base conceitual de Gadamer, como veremos adiante, podemos perceber que seria equívoco taxar o projeto de Gadamer como aristotélico em seus últimos pressupostos. Assim buscando em Gadamer o que ele está sugerindo com os seus conceitos, tentamos evitar a atribuição cômoda a tais conceitos dos conteúdos e pressupostos donde eles provêm.

Mas, infelizmente, tanto o aviso de Hirsch quanto o excerto do platônico Gadamer parecem passar completamente despercebidos por muitos, ignorando assim a sua fonte conceitual básica proveniente da tradição platônica. Apenas para dar dois exemplos de conceitos resignificados que comprovam o dito de Gadamer, basta atentarmos para os conceitos de conhecimento e de experiência que se apresentam de modo distinto daqueles cunhados pelo Iluminismo moderno e herdados pelas ciências da natureza. Nestas eles foram legitimados exclusivamente diante da possibilidade da verificação experimental. Para ele, pelo contrário, tais conceitos já expressam as condições mais fundamentais que possibilitam a efetivação do modo de experiência e de conhecer consensuais do próprio âmbito científico; para Gadamer, antes conhecimento e experiência são visto a partir de sua assimilação e consequente integração no âmbito produtivo de efeitos da práxis. Para ele, conhecimento e experiência não estão subordinados primariamente a nenhum método, mas à primariedade do “*pathos*” do perpassamento linguístico que se dá à proporção que crescemos em meio relacional com outrem.

A produtividade conceitual de Gadamer parece não ser considerada pelos que atribuem a sua hermenêutica bases, por exemplo, platônicas – em sentido tradicional –, kantianas, hegelianas, sem levar em consideração as “pequenas modificações”, que muitas vezes provocaram grandes mudanças de perspectiva. A dedicação extensiva na elucidação dos pontos comuns – inegáveis – com os projetos dos respectivos filósofos e das diferenças nos renderia trabalhos tão extensos quanto o proposto, por isso com a intenção de não nos distanciarmos de nossa proposta aqui nos restringimos na indicação com palavras do próprio Gadamer do porquê ele se afasta dessas leituras, na medida em que se distancia das bases pressupostas por aquelas. Fazemos isso, apenas para dar uma visão geral, sem qualquer pretensão de esgotar qualquer dos assuntos, mas sim primeiramente mais com o intuito de alertar e provocar futuros trabalhos.

Quase ao final de *Verdade e Método I* Gadamer explicita-nos o

que nos faz recusar qualquer possibilidade de realizarmos uma leitura de sua filosofia por via da base hegeliana, bem como pela da base aristotélica enquanto nos diz que:

a universalidade da experiência hermenêutica não poderia ser, por princípio, acessível a um espírito infinito que desenvolve a partir de si mesmo tudo quanto possui sentido, todo *noeton*, e em que pensa todo o pensável na plena visão de si mesmo. O Deus aristotélico (e também o espírito hegeliano) deixou para trás de si a ‘filosofia’, esse movimento da existência finita. Nenhum dos deuses filosofa, diz Platão.²⁸

Se as recusas de Gadamer são os primeiros indícios para visualizarmos o direcionamento de seu pensar, a nosso ver, outro deles diz respeito a má interpretação dos tradutores. Muitas confusões interpretativas acerca do pensamento de Gadamer podem ser evitadas quando nos damos conta de que *ser* não é abarcado em sua totalidade pela tese máxima de *Verdade e Método I*, porquanto não ser esta a sua preocupação ali, até mesmo porque os limites assumidos pela sua filosofia hermenêutica não o permitiriam ter tal pretensão. O que se torna implícito quando traduzimos a tese máxima como geralmente se tem feito – abrindo-se margens para interpretações equivocadas – tal como do modo que se segue: “*O ser que pode ser compreendido é linguagem.*”²⁹ Nossa indicação defende que quando a traduzimos assim, então ali produzimos um ofuscamento da tese gadameriana ante a clareza do original, visto que o que Gadamer tem em vista é a questão do compreender no “*medium*” produtivo da transmissão de sentido da linguagem, e não *do ser*. O escopo de ser tratado por Gadamer restringe-se ao compreendido na mediação linguística. Por ora, talvez isso possa parecer muito confuso, mas torna-se mais claro quando melhor compreendermos a tese máxima de Gadamer. Primeiramente temos que traduzi-la levando em consideração as duas vírgulas que a compõe, pois elas nos tornam algo claro que se torna implícito quando as ignoramos.

²⁸ **WMI**, p. 626; [490]. “Ebenso dürfte die Universalität der hermeneutischen Erfahrung einem unendlichen Geiste prinzipiell nicht zugänglich sein, der alles, was Sinn ist, alles *noeton*, aus sich selbst entfaltet und in der vollen Selbstanschauung seiner selbst alles Denkbare denkt. Der aristotelische Gott (auch der Hegelsche Geist) hat die ‘Philosophie’, diese Bewegung der endlichen Existenz, hinter sich gelassen. Keiner der Götter philosophiert, sagt Plato.”

²⁹ **WMI**, p. 612; [478].

Em alemão estão lá as vírgulas, tanto na primeira formulação em *Verdade e Método I* quanto nas suas menções posteriores: “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.*”³⁰ A nosso ver, numa tradução fiel para a língua portuguesa temos: “*Ser, que pode ser [ou tornar-se] compreendido, é linguagem.*” Ao levarmos em consideração o já mencionado delineamento do que seja compreender então segue-se que: “*Ser, que pode ser*” “**participação num sentido comum**” “*, é linguagem.*” Realiza-se na linguagem. Aqui “*Sein*” deve ser vertido como “*Ser*” e não como “*O ser*”³¹, esta segunda opção acaba fornecendo um caráter de unidade localizável espaço-temporalmente, de entificação em língua portuguesa (abrindo possibilidades para leituras metafísicas – sem aspas – da tese gadameriana) que não se encontra no texto alemão, neste “*Ser*” (“*Sein*”) está por uma espécie de variável que podemos descrever como: *qualquer ser* ou *todo ser* ou simplesmente *ser, que pode ser compreendido, é linguagem*. Assim temos a linguistificação de *todo ser compreendido*.

A entificação provocada pelas traduções é apenas um dos

³⁰ **GW1**, p. 478. E em: **GW2**, p. 242, 334, 444, 445.

³¹ Mesmo que Gadamer tivesse inserido um “*Das*” precedendo “*Sein*” seria-nos muito problemático vertê-lo como *o*, visto que este não mantém a carga semântica do artigo neutro da língua alemã – compartilhado com a língua grega –, se aqui não foi o caso, ainda nos é importante observar essa peculiaridade com o intuito de mantê-la em mente porque o “*das*” é usado ante de outros conceitos para além do próprio “*Sein*” – em outros contextos –, também ante a outros verbos substantivados como “*Geschehen*”, “*Verstehen*” etc. A ausência do artigo neutro na língua portuguesa torna-se um dos grandes empecilhos para a tradução do texto de Gadamer. Pois, conforme ele nos alerta, na língua alemã “O neutro possui algo de um presente nunca localizável [...]; no artigo neutro ‘*das*’ há a pura presença e onipresença de um ‘*ai*’ que envolve e encerra tudo. Esse é o grande poder do neutro: exercer a sua presença justamente por meio do fato de nunca poder ser localizado, mas poder estar de algum modo por toda parte ‘presente’.” (HR, p. 272; [GW10, p. 255]). Esta peculiaridade do espírito da língua alemã constitui umas das grandes dificuldades para compreendermos e traduzirmos Gadamer, visto que se vertemos o “*das*” como *a* ou *o* damos ao substantivo – ou verbo substantivado – o mesmo caráter entificador que possuem os artigos masculino e feminino da língua alemã, ou seja, perdemos a onipresença do “*das*”. Uma saída seria sacrificarmos a literalidade da língua portuguesa vertendo os substantivos regidos pelo artigo neutro – o que inclui os verbos substantivados – da língua alemã sem uma correspondência de artigo na língua portuguesa; ou já que ele tem um caráter unipresente vertê-lo como *todo*. Cuidado semelhante requer as suas declinações, pois cai no mesmo problema todo aquele que traduz “*den Seinssim*” (GW1, p. 119, 249) como “o sentido do ser”, visto que, como todo verbo substantivado, “*Sein*” tem como artigo “*das*” e, conseqüentemente, no genitivo é “*des*”, que deveria sempre ser traduzido como *de* e não como *do*, visto que aquela partícula não ter um caráter entificador como esta. Com a expressão “o sentido de ser” estamos referindo-se ao sentido de qualquer ser e não a um ente que abarcaria a tudo que é, isto é o que estamos dizendo quando traduzimos tal expressão fazendo uso do *do*, o que afirmaria a existência de um único ser. Infelizmente este toque metafísico perpassa as traduções dos textos gadamerianos, o qual não se encontra nos textos originais.

problemas, o outro consiste em traduzi-la conforme o molde adotado pelas traduções portuguesa, inglesa e espanhola – as que tivemos acesso –, como segue:

“*O ser que pode ser compreendido é linguagem.*”

“*Being that can be understood is language*”.³²

“*El ser que puede ser comprendido es lenguaje.*”³³

Como podemos perceber de imediato, do segundo problema apenas a tradução inglesa saiu-se ilesa. Entretanto, com relação ao primeiro, a desconsideração das duas vírgulas, as três versões trocam os pés pelas mãos. Traduzir a tese máxima de Gadamer destes modos é dar margem a reduzi-la a um reducionismo linguístico, visto que, mesmo desconsiderando o acréscimo indevido do artigo *o*, se a traduzirmos como “*Ser que pode ser compreendido é linguagem*” abrimos a possibilidade para interpretá-la como se não houvesse *ser* para além da linguagem. Tratar-se-ia de uma interpretação epistemológica que coloca a linguagem como condição de possibilidade para *tudo que é*. Esta perspectiva é problemática porque ela não admite a possibilidade da existência de *ser* para além da linguagem. Logo poderíamos formulá-la como *Ser é linguagem que pode ser compreendida*. Tal reducionismo linguístico que fornece equivalência a *ser* e linguagem não legitima-se diante da tradução correta da tese gadameriana, tampouco diante de uma de suas principais tomadas de consciência que é considerada em sua tese máxima, a saber, a da intransparência, a da inconsciência linguística dos pré-juízos. O todo de ser em sua transparência total é inatingível diante dos limites humanos da finitude, historicidade etc. Estas percepções são o que legitimam seu dito de que “o que conduz uma linguagem sempre ultrapassa aquilo que nela se enuncia.”³⁴ Assim Gadamer está apontando para a nossa sempre parcial compreensibilidade e, conseqüentemente, comunicabilidade de ser. Mas como podemos falar de ser para além da linguagem se não encontramos um oásis fora da linguagem? Como seres que vivem na continuidade histórica, podemos num momento posterior refletirmos a respeito de algo, uma interpretação, por exemplo, que realizamos alguns anos antes, é só neste momento posterior que podemos tomar consciência de alguns dos pré-juízos que estavam orientando aquela interpretação, é só no revisitar nosso próprio feito que parte de ser dos pré-juízos podem mostrar-se,

³² **TM**, p. 470. Grifo do autor.

³³ **VM1**, p. 567. Reproduzimos o grifo do autor conforme está na versão espanhola.

³⁴ **WM2**, p. 386; [334]. “was eine Sprache führt, immer noch über das hinausweist, was zur Aussage gelangt.”

este processo requer certo nível de distanciamento. Então, nesse momento posterior acabamos percebendo determinações de nosso modo de ser que não percebíamos naquela época.

Este nosso viés de leitura da tese máxima de Gadamer confirma-se num momento posterior de *Verdade e Método I*, o referente trecho nos diz algo bem esclarecedor que os tradutores das supracitadas versões não perceberam, ele é o seguinte: A nosso ver, uma tradução mais próxima ao sentido original e isso inclui o respeito às vírgulas, temos:

Partimos da constituição ontológica fundamental, segundo essa ser é *linguagem, i.e., apresentar-se*, como nos tem aberto a experiência hermenêutica de ser, mas logo segue disso não apenas o caráter de evento do belo e a estrutura de acontecer de todo compreender.”³⁵

Foi isto que Gadamer quis dizer em sua tese máxima, que *ser é linguagem* à medida que a *linguagem é apresentar-se*. Como o autoapresentar da linguagem nunca apresenta tudo, Gadamer apenas pode filosofar acerca de ser dentro dos limites de ser que se apresenta na linguagem. A nosso ver, o grifo de Gadamer nos fornece a indicação para esta interpretação de sua conceituação de *linguagem* como o do modo de *apresentar-se* de qualquer *ser que pode ser compreendido*. Assim temos a não desvinculabilidade entre a linguagem e o todo de ser que nela se apresenta, pois o que ali apresenta-se é também a própria linguagem, já que ela em sua linguisticidade é produtiva de ser.

No excerto “*ser é linguagem, i.e., apresentar-se*”, o “*apresentar-se*” especifica que ser enquanto linguagem é apenas o que se apresenta, o que não reduz a *experiência dos humanos de ser* à linguagem, ao todo de ser que é compreendido. Assim Gadamer mantém-se coerente com o caráter inconsciente dos pré-juízos que não se apresentam como algo compreendido, mas antes como base para ele. Tal base é parte constituinte do pano de fundo – da condição da coisa: da “*Sachlage*”³⁶ – de todo e qualquer compreendido. E, como nos

³⁵ WMI, p. 627; [490]. “Gehen wir von der ontologischen Grundverfassung aus, wonach Sein *Sprache, d.h. Sichdarstellen* ist, die uns die hermeneutische Seinserfahrung aufgeschlossen hat, dann folgt daraus aber nicht nur der Ereignischarakter des Schönen und die Geschehensstruktur alles Verstehens.”

³⁶ Gadamer utiliza-se dessa palavra em duas perspectivas distintas: a primeira em seu sentido corriqueiro como *situação, circunstância*; aqui como ilustração serve-nos, por exemplo, a mera

adverte Otto Pöggeler, em Gadamer “A referência para o inconsciente, que nos guia, é ela mesma ainda um compreender, que por nenhum explicar pode tornar-se inadvertido.”³⁷ Ler a tese máxima e o supracitado raciocínio de Gadamer como se *ser* se reduzisse à linguagem é produzir uma incoerência, visto que se aceitássemos tal viés toda a reabilitação dos pré-juízos realizada por Gadamer cairia por terra, ficaria sem lugar em sua teoria. Pois o operar com os pré-juízos realiza-se de modo inconsciente, de alguma forma eles são *ser* à proporção que nos determinam direções inconscientemente, portanto, *ser* não está em relação de identidade com a linguagem, *ser* é mais que linguagem, ela é o “*medium*” onde o todo de ser que é compreendido ganha expressividade comunicativa. Se aceitássemos tal identidade a questão dos pré-juízos ficaria sem lugar na filosofia hermenêutica de Gadamer, uma vez que o que estaríamos fazendo seria a substituição do pressuposto da autoconsciência iluminista pelo duma linguagem transparente. Isto não tem solo em Gadamer, porquanto um pré-juízo é *ser* que não é linguagem e quando ele torna-se linguagem no vir à fala – tornando-se consciente –, i.é., quando pode ser compreendido perde o estatuto de pré-juízo, ganhando o de juízo³⁸. Gadamer pode defender isso diante do caráter aplicativo de todo compreender, uma vez que os

apresentação dum embate entre x e y então uma vez apresentado podemos dizer: diante dessa *situação* nos posicionemos assim e assado. O outro uso que Gadamer faz, é parte da sua apropriação da herança husserliana, neste sentido técnico “*Sachlage*” não refere-se apenas àquilo que temos consciência, mas também a tudo que serve de fundamento para um comportamento compreensível. A nosso ver, uma tradução dela quando usada neste último sentido se aproximaria às expressões: *pano de fundo da coisa, condição da coisa*; trata-se do fundamento não visível da coisa (“*Sache*”), o que em língua inglesa poderia ser expressado com a palavra “*underground*” – subsolo – é exatamente o que está em contraste com “*background*” – cenário – que apesar de ser algo que está em segundo plano ainda é visível. Esse uso técnico torna-se claríssimo, apenas para dar um exemplo, em sua introdução do conceito de jogo como motivo da recusa das contraposições realizadas pelas teorias da consciência estética entre consciência e objeto, pois esta oposição não dá conta da condição da coisa (“*Sachlage*”). Cf. **WMI**, p. 154; [107].

³⁷ PÖGgeler, O. “OBITUARY. HANS-GEORG GADAMER (1900–2002)”, p. 6. Tradução minha. “Der Bezug auf Unbewusstes, das uns leitet, ist selbst schon ein Verstehen, das durch kein Erklären unterlaufen werden kann.”

³⁸ Foi por causa desse contraste que optei por traduzir o substantivo “*Vorurteil*” como *pré-juízo* (também poderíamos estar a vertê-lo por *juízo-anterior*), pois vertê-lo com a palavra “*preconceito*” estaríamos obscurecendo o vínculo de “*Vorurteil*” com os conceitos humanistas de “*juízo*” (“*Urteil*”) e de “*capacidade de juízo*” (“*Urteilkraft*”), o contraste dá-se porque enquanto os pré-juízos fazem parte de nosso operar inconsciente, o juízo e a capacidade de juízo são operações conscientes; os pré-juízos pelo contrário apenas se sustentam como tal na medida em que operam inconscientemente, quando um pré-juízo emerge à consciência ele deixa de sê-lo. Além disso, pré-juízo denota claramente a vinculação realizada por Gadamer entre as palavras “*Vorurteil*” com a latina “*praejudicium*” e a francesa “*préjudice*”.

pré-juízos de uma conversa anterior não poderiam ser vistos nela mesma, pois eles eram condições para ela, entretanto, eles podem vir à consciência numa conversa atual que toma àquela como a sua coisa em questão. Ou seja, os pré-juízos que sustentam a própria conversa atual (ou uma interpretação qualquer) são insuperáveis dentro dela mesma, antes eles são a base sustentadora para ela, apenas podem tornar-se visíveis quando a tomamos como *objeto* a ser analisado em outra conversa posterior àquela³⁹.

No que analisamos o que foi ignorado por todas as supracitadas traduções, é o caráter restritivo do que está entre as vírgulas da tese máxima de Gadamer, ou seja, *ser* que *é linguagem* para Gadamer, em outras palavras, *ser* que *é expressável via linguagem* é apenas *ser* que pode ser compreendido, ou seja, ser “participação num sentido comum”. Tal caráter restritivo é confirmado por Gadamer quando ele nós diz, com relação a sua tese máxima, que “Ela não significa o domínio absoluto daquele que compreende sobre todo ser.”⁴⁰ Isto significa dizer que o indicado pela palavra “*ser*” não se limita àquilo que vem a ser compreendido por via da linguagem. Ou seja, há *ser* que não é compreendido, que não vem à fala como assunto de uma conversa, tais como os pré-juízos (pois estes operam nos determinando sentidos de forma inconsciente). Diz Gadamer que com a sua tese máxima procurou “não esquecer o limite implícito em *toda experiência hermenêutica de sentido*.”⁴¹ Estigmatizemos isso em nossas memórias, *experiência hermenêutica é experiência de sentido*; e sentido aqui está por uma orientação de direção, um possível caminho para ser trilhado. É o que Gadamer nos diz rapidamente em três ocasiões, primeiramente em *Verdade e Método I*: “*Sentido quer dizer, todavia, sentido de direção*. O sentido da pergunta é pois a única direção que a resposta pode adotar se quiser ter sentido e ser pertinente.”⁴² E, posteriormente, ele repetiu esta formulação em *Verdade e Método II*: “sentido é sempre sentido de direção”⁴³. E em outro momento: “‘o sentido é sentido de direção’.”⁴⁴

³⁹ Cf. **WM1**, p. 500-1; [390].

⁴⁰ **WM1**, p. 23; [**GW2**, p. 445-6]. “Er meint nicht das schlechthinige Herrsein des Verstehenden über das Sein”.

⁴¹ **WM2**, p. 386; [334]. Grifo meu. “ich meinerseits bemüht, die Grenze nicht zu vergessen, die in aller hermeneutischen Erfahrung von Sinn impliziert ist.”

⁴² **WM1**, p. 473; [368]. Grifo meu. “Sinn aber ist Richtungssinn. Der Sinn der Frage ist mithin die Richtung, in der die Antwort allein erfolgen kann, wenn sie sinnvolle, sinngemäße Antwort sein will.”

⁴³ **WM2**, p. 182; [153]. “Sinn ist immer Richtungssinn”.

⁴⁴ **WM2**, p. 428; [369]. “Sinn ist Richtungssinn”.

Mas além dessas passagens há uma outra bem mais esclarecedora a acerca da questão do sentido, nela Gadamer nos explicita que quando

Perguntamo-nos: Então o que é sentido? Sentido não é exatamente aquele todo disponível, sobre o qual nós sempre já somos todo uno, um mundo de sentido mais além da realidade, um mundo-além, que desde Nietzsche nada mais deve fornecer. Sentido é, como pode ensinar-nos a linguagem, sentido de direção. Vê-se em uma direção, assim como o ponteiro do relógio, que gira em um sentido determinado. Assim nós acolhemos tudo, sempre, quando nos diz algo, a direção para o sentido. Tais formas de concepção de sentido são a poesia, que nós compreendemos e apesar da declaração nunca ser esvaziada, e a conversa, na qual nós somos que, como a conversa infinita da alma com si mesma, nunca chega ao fim.⁴⁵

Tal limite dá-se porque o vir à linguagem não implica que o que é apresentado seja compreendido, visto que o que deve ser compreendido “é sempre tomado e percebido como algo.”⁴⁶ Deste modo, nem tudo é apenas linguagem ou acontecimento linguístico. O caráter de algo do que deve ser compreendido sempre alude ao inefável, uma vez que não se deixa reduzir ao conceito. Para Gadamer isso não se torna problemático para a universalidade da linguagem, visto que, diz ele,

É verdade que a alusão ao indizível, tão próxima, não precisa causar rupturas na universalidade do linguístico. A infinitude da conversa, onde se dá todo compreender, relativiza a validade que alcança em cada caso o indizível.⁴⁷

⁴⁵ **GW9**, p. 340. “Fragen wir: Was ist denn Sinn? Sinn ist eben nicht jenes verfügbare Ganze, über das wir immer schon alle einig sind, eine Welt des Sinnes jenseits der Wirklichkeit, eine platonische Hinterwelt, die es seit Nietzsche nicht mehr geben soll. Sinn ist, wie uns die Sprache lehren kann, Richtungssinn. Man sieht in eine Richtung, so wie der Uhrzeiger, der sich in einem bestimmten Sinne dreht. So nehmen wir alle, immer, wenn uns etwas gesagt wird, die Richtung auf Sinn. Formen solcher Sinnahme sind das Gedicht, das wir verstehen und dessen Aussage nie ausgeschöpft ist, und das Gespräch, in dem wir sind und das als das unendliche Gespräch der Seele mit sich selbst nie zu Ende ist.”

⁴⁶ **WM2**, p. 386; [334]. “immer als etwas genommen, wahr-genommen.”

⁴⁷ **WMI**, p. 22; [**GW2**, p. 444-5]. “Zwar, der naheliegende Hinweis auf das Unsagbare braucht der Universalität des Sprachlichen keinen Abbruch zu tun. Die Unendlichkeit des Gesprächs, in

Ou seja, o que é indizível hoje poderá ter expressão amanhã, na próxima conversa. É importante percebermos que, contra Droysen e Dilthey, Gadamer não vê a história como algo que tem sentido pleno, para ele “a verdadeira realidade do acontecer” da história também se caracteriza pelo “seu caráter absurdo e sua contingência”⁴⁸. Como consequência temos que qualquer *ser* da história é irreduzível à palavra e ao conceito. Assim resta a linguisticidade da linguagem uma tarefa infinita pela busca de expressividade de todo ser que ainda não foi compreendido que mesmo inconscientemente está determinando nossos caminhos.

Quando recusamos acima uma leitura platônica dos textos de Gadamer é claro que estamos entendendo a acusação de platonismo sob o viés tradicional, enquanto Platão é lido como um idealista. Segundo Gadamer, Platão não é platônico no costumeiro sentido do jargão; este teria sido uma invenção da tradição de leituras iniciada por Aristóteles. Na visão de Gadamer, as teorias de Platão e Aristóteles possuem uma unidade ao passo que apresentam-se como filosofias do “*logos*” (É claro que “*logos*” aqui lido “à la” Heidegger, como linguagem, o que os diferenciam de parte da tradição medieval – pois ali também foi traduzido como “*verbum*” – e principalmente de toda a tradição iluminista de leituras que verteram “*logos*” como “*ratio*”, razão (“*Vernunft*”), tornando inconcebíveis aqueles tradicionais rótulos que denominam o primeiro como idealista e o segundo como realista. Para Gadamer este é claro exemplo da parcialidade das interpretações realizadas sob a diretriz da consciência idealista, que culminou nos obscurecendo a produtividade do pensamento grego à nossa própria contemporaneidade. É isso que autoriza Gadamer a intitular-se platônico⁴⁹.

Tampouco podemos admitir uma leitura sob os pressupostos kantianos ou hegelianos. A primeira tal como o fez Stein, para quem a hermenêutica de Gadamer constituiria “uma filosofia transcendental”⁵⁰ que almejaria apenas fornecer as condições de possibilidade da comunicação humana a partir do elenco das suas estruturas. Recusamos a segunda porque, como veremos adiante de forma mais detalhada, na

dem sich Verstehen vollzieht, läßt die jeweilige Geltendmachung des Unsagbaren selber relativ sein.”

⁴⁸ WM1, p. 22; [GW2, p. 445]. “Offenbar droht von diesem Aspekt her die Gefahr, die eigentliche Wirklichkeit des Geschehens, insbesondere die Absurdität und die Kontingenz desselben, abzuschwächen und in eine Form der Sinnerfahrung zu verfälschen.”

⁴⁹ Cf. WM2, p. 580; [508]. IBE, p. 1-3; [GW7, p. 128-9] e PAP.

⁵⁰ STEIN, E. “Dialética e hermenêutica: uma controvérsia sobre método em filosofia”, p. 111.

apropriação produtiva de Gadamer do movimento especulativo da dialética de Hegel, tal movimento é deslocado para o âmbito do diálogo fáctico-relacional entre um eu e um tu, sendo o perpassamento por ele o ato instituidor da abertura que proporciona que um nascido de humanos chegue à dimensão da dialética indutiva do pensamento, do diálogo da alma consigo mesma. Ou seja, sem entrar em tensão com o outro pela via da conversa não há pensamento, este aflora como um acontecer da experiência linguística com outros.

Dentre outros fatores, essas confusões interpretativas das teses de Gadamer acontecem devido à falta de clareza proporcionada principalmente pelo caráter ensaístico da redação gadameriana, que se por um lado apresenta grandes virtudes, por outro torna-nos mais árdua a tarefa de percebermos os entrelaces e dependências conceituais de seu pensamento, isso, portanto, exige-nos uma *reconstrução* com uma organização e intenção ordenadora, com o intuito de explicitar o caminho estrutural-conceitual que sustenta o movimento do pensamento gadameriano de forma que o pudéssemos esclarecê-lo em alguma medida.

Uma leitura interpretativa autêntica – no sentido gadameriano de autenticidade (“*Authentizität*”), ou seja, que assume a sua própria condição hermenêutica – do pensamento de Gadamer tem de ter como consideração inicial de seu operar que “A consciência histórica representa o fim da metafísica.”⁵¹ Em conformidade com Gadamer, isso significa dizer que não há mais incícios, fins, objetivos, valores absolutos e, simplesmente, “dados” fora dos limites do compreender histórico-linguístico dos humanos. Sem entrar em pormenores, isso significa que não há mais a pretensão da palavra absoluta, do fundamento último. Para ele, essa tomada de consciência exige da investigação filosófica que ela venha a percorrer novos caminhos que nos possibilite mostrar a “atuação silenciosa de pré-juízos orientadores”⁵² que nos constituem inconscientemente. Assim, a tomada de consciência da historicidade da própria consciência nos fez perceber que

é da história que devemos aprender o que é o homem. Entretanto, aprender da história é um assunto à parte. Ela não nos ajuda a sermos prudentes na próxima vez, mas a sermos ‘sábios para sempre’, para usar uma expressão de JACOB

⁵¹ WM2, p. 44; [32]. “Das geschichtliche Bewußtsein ist das Ende der Metaphysik.”

⁵² WM2, p. 46; [34]. “die stille Wirksamkeit leitender Vorurteile zugrunde”.

BURCKHARDT, o grande cético e inteligente observador das coisas humanas.⁵³

A concepção gadameriana da continuidade da história diverge daquela da tradição até a sua época, ele esclarece isso sucintamente no seguinte trecho:

Toda hermenêutica histórica deve começar, portanto, *abolindo a oposição abstrata entre tradição e ciência histórica (Historie), entre história (Geschichte) e conhecimento da história*. O efeito da tradição que perdura e o efeito da investigação histórica formam um único efeito, cuja análise só poderia encontrar uma trama de efeitos recíprocos. Nesse sentido, faremos bem em não compreender a consciência histórica – como à primeira vista parece – como algo radicalmente novo, mas como um momento novo dentro do que sempre tem sido a relação humana com o passado. Em outras palavras, o que importa é reconhecer o momento da tradição no comportamento histórico e indagar pela sua produtividade hermenêutica.⁵⁴

Sob essa perspectiva, a nosso ver, seguir qualquer leitura que forçosamente tenta introduzir uma base metafísica no pensamento de Gadamer é produzir um emaranhado de equívocos que não se sustentam quando se explicita a base da estrutura conceitual do pensamento de Gadamer, estando rigorosamente em consonância com a letra de seus textos, como pelo menos o tentamos fazer aqui, pilares esses que também requerem a análise da produção gadameriana anterior e posterior a 1960. *Verdade e Método I* apenas apresenta-se como o seu grande núcleo ‘estruturado’ que encontra nos seus demais trabalhos desenvolvimentos complementares de suma importância.

⁵³ CF, p. 282.

⁵⁴ WMI, p. 375; [287]. Grifo do autor. “Am Anfang aller historischen Hermeneutik muß daher die *Auflösung des abstrakten Gegensatzes zwischen Tradition und Historie, zwischen Geschichte und Wissen von ihr stehen*. Die Wirkung der fortlebenden Tradition und die Wirkung der historischen Forschung bilden eine Wirkungseinheit, deren Analyse immer nur ein Geflecht von Wechselwirkungen anzutreffen vermöchte. Wir tun daher gut, das historische Bewußtsein nicht - wie es zunächst scheint - als etwas radikales Neues zu denken, sondern als ein neues Moment innerhalb dessen, was das menschliche Verhältnis zur Vergangenheit von jeher ausmachte. Es gilt, mit anderen Worten, das Moment der Tradition im historischen Verhalten zu erkennen und auf seine hermeneutische Produktivität zu befragen.”

Por ter defendido em várias passagens ao longo de seus ensaios de que conhecer implica sempre o ato de reconhecer, isto não nos autoriza a concluir, de forma apressada, que o projeto de Gadamer recairia sob a ingênua ideia de platonismo da tradição. Pois, como veremos, ele nos oferece outra base que o permite afirmar tal tese, sem incorrer em pressupostos metafísicos, pensando aqui, é claro, a metafísica em sentido clássico, como sugerido acima. Como a explicitação de parte dessa estrutura conceitual básica foi um dos objetivos que nos propomos nesta investigação, esta tem o intuito de automaticamente negar todas as leituras que atribuem a Gadamer bases que indiquem algum quê de inumano na sua tese, ante a defesa de que com o seu emaranhado conceitual Gadamer nos apresenta uma proposta teórica de uma base hermenêutico-ontológica, enquanto faz da análise do compreendido pela via linguística a maneira de se fazer ontologia. Defendemos que todo o desenvolvimento de Gadamer após o seu “*Habilitationsschrift*” – “Escrito de habilitação”⁵⁵, defendido 1929 e publicado em 1931 – intitulado “*Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretation zum Philebos*” – *A ética dialética de Platão: Interpretação fenomenológica para o Filebo* –, principalmente no que concerne aos dois volumes de *Verdade e Método*⁵⁶ e ao volume intitulado *Hermenêutica em Retrospectiva*, consiste num constante afinilamento explicativo de conceitos que vão rumo aos pilares sustentadores da estrutura da linguagem que legitima o conhecer humano, inicialmente apresentados em seu “*Habilitationsschrift*” quase em todos os seus contornos.

2.3. MOTIVAÇÕES

Segundo o próprio Gadamer, a verdadeira motivação para a elaboração de sua filosofia hermenêutica deu-se ainda em sua juventude

⁵⁵ Tal rotulação é equivalente ao que chamamos de *pós-doutorado*. Este foi o segundo trabalho acadêmico de Gadamer, o qual foi realizado sob a orientação de Heidegger. O primeiro havia sido sua “*Dissertation*” – algo equivalente à titulação de tese de doutorado – intitulada “*Das Wesen der Lust in den platonischen Dialogen*” (*A essência do prazer nos diálogos platônicos*) realizado sob a orientação de Paul Natorp e defendida em 1922, trabalho este que posteriormente o próprio Gadamer considerou como fruto de uma fase ainda imatura. Acerca do percurso biográfico de Gadamer cf. PÖGGELER, O. “OBITUARY. HANS-GEORG GADAMER (1900–2002)”. E ainda: MORAN, D. *Introduction to Phenomenology*, p. 254–67.

⁵⁶ O próprio Gadamer ressalta o caráter complementar entre os volumes de *Verdade e Método*. Cf. WM2, p. 10-11; [4-5].

quando ante a crise do idealismo subjetivista emergiu

a retomada da crítica de Kierkegaard a Hegel. Essa imprimiu uma direção totalmente diversa ao sentido do que é compreender. Ali está o outro que rompe com a centralidade de meu eu, à medida que me dá a compreender algo. Esta motivação orientou-me desde o princípio.⁵⁷

Esse “*pathos*” existencial kierkegaardiano fê-lo perceber em Aristóteles o primado do relacional⁵⁸, i.e., a exigência de engajamento de todo compreender⁵⁹ que não se constitui um engajamento existencial que, por não ter consciência de seus pré-juízos, abdicaria da crítica, mas num engajamento comunitário.

Ademais, não podemos descartar outras possibilidades que talvez possam mostrar-se como as principais motivações de pano de fundo para o projeto gadameriano, talvez *inconscientes*, estas de caráter não teórico, mas antes de cunhos históricos e biográficos. Uma delas – a que parece ser a mais determinante – pode ser vista como uma reação de Gadamer ao soberano modelo cientificista com que ele se deparou durante os seus dois anos como reitor da Universidade de Leipzig nos anos de 1946 e 1947. Período esse antecedente aos preparativos iniciais do projeto de *Verdade e Método I*. Mas esse acontecimento biográfico

⁵⁷ WM2, p. 17; [9]. “der Wiederaufnahme der Kierkegaardschen Hegelkritik zum Ausbruch kam. Sie wies dem Sinn von Verstehen eine ganz andere Richtung. Da ist es der Andere, der meine Ichzentriertheit bricht, indem er mir etwas zu verstehen gibt. Dieses Motiv leitete mich von Anbeginn.” Cf. WM2, p. 32; [22]. Em outro lugar Gadamer deixa mais clara de onde provinha tal apropriação, diz ele: “I was helped by the theory of contemporaneity that Kierkegaard, for religious and critical theological reasons, had set up against ‘understanding at a distance’ and that attained in 1924 a persuasive effectiveness through the Diederich edition of the ‘religious discourses’ (*Life and Rule of Love*).” In: RAS, p. 44, cf. p. 47-8; [“The Heritage of Hegel”]. Segundo Gadamer, tal motivação tornou-se totalmente clara já a partir de seu trabalho “O problema da história na filosofia alemã mais recente” de 1943 (in: WM2, p. 37-49; [27-36]). Ver também: ROHDEN, L. “‘Simultaneidades’ kierkegaardianas em H-G. Gadamer”.

⁵⁸ Cf. WM2, p. 592; [463].

⁵⁹ Cf. WM1, p. 14; [GW2, p. 438]. Acerca da primazia da relação entre o compreender e o compreendido cf. WM2, p. 151; [126]. Segundo Emanuel Hirsch “It cannot be denied that Kierkegaard with his claim that truth is subjectivity takes up and carries further in its most pointed form the central idea of Schleiermacher concerning how religion relates to knowledge and piety to dogmatic statements. To this extent, Kierkegaard in his generation is the only authentic pupil of Schleiermacher.” (apud CROUTER, R. *Friedrich Schleiermacher: Between enlightenment and romanticism*, p. 101). Crouter devota um capítulo de seu livro para mostrar a dívida kierkegaardiana acerca da questão do engajamento a Schleiermacher (chapter 4, “Kierkegaard’s not so hidden debt to Schleiermacher”, p. 98-119). Assim podemos perceber a dívida indireta de Gadamer a Schleiermacher.

parece-nos apenas ser mais um agravante, talvez o decisivo, do ceticismo de Gadamer com relação à pretensão monopolizadora da metodologia científica – não contra a ciência enquanto teoria – que já provinha de sua primeira formação, a saber, a familiar. Não podemos desconsiderar os desconfortos de Gadamer ante as tentativas paternas de direcionamento de seus estudos para as ciências naturais, e não para as disciplinas dos professores “charlatões”, modo através do qual o pai de Hans-Georg caricaturava os estudiosos das áreas das humanidades. Outro ponto relevante consiste no grande conhecimento histórico-antropológico de Gadamer a respeito das várias tentativas infelizes daquelas experiências que tinham como fim o de tentar o descobrimento de uma suposta linguagem originária mediante o isolamento de crianças, restringindo-as de qualquer contato linguístico com já humanos⁶⁰. Entre elas, é digno de nota o caso mais próximo à contemporaneidade de Gadamer, da segunda década do século passado, o das meninas-lobo, essas viveram numa selva na Índia por vários anos em companhia de uma família de lobos e quando foram arrancadas dela e inseridas no âmbito humano não vieram a instituir-se humanos em seus comportamentos; caso esse que se constitui um exemplo de indivíduos que por instituírem-se apartados do meio social humano em seus tenros anos de vida, tiveram pouco sucesso diante da tentativa de socialização humana. A nosso ver, esse acontecimento, essa tentativa de integração à dimensão humana, é de certa forma um acontecer da práxis humana legitimador da dita “verdadeira motivação” teórica de Gadamer.

2.4. DESENVOLVIMENTOS E APROPRIAÇÕES GADAMERIANAS DA TRADIÇÃO FILOSÓFICA

A filosofia hermenêutica de Gadamer se distingue e se distancia dos desenvolvimentos antecedentes na medida em que não se preocupou com uma teoria normativa do compreender com bases epistemológicas e psicológicas, tais como desenvolveram Schleiermacher e seus sucessores: Dilthey, Misch, Betti, Hirsch etc; Gadamer antes, mais próximo a uma reinterpretação produtiva do projeto de Dilthey e das pretensões do projeto de Heidegger analisadas sob a exigência nietzscheana⁶¹ de um duvidar mais radical ante as certezas erigidas a partir do pensamento da autoconsciência cartesiana e do controle

⁶⁰ Cf. **WM2**, p. 177; [149].

⁶¹ Cf. **OCS**, p. 57-8, 60; [**GW4**, p. 280, 282]. **ARE**, p. 67.

metodológico, preocupou-se com a elucidação da estrutura das experiências mais fundamentais que estão como pano de fundo de nosso operar inconsciente em todo e qualquer compreender, visto que nesse contínuo estar a caminho do compreender-se dos humanos sempre “é muito mais o que ignoramos do que o que sabemos.”⁶² Ou seja, nosso operar é muito mais determinado por uma dimensão que nos é inconsciente do que por aquilo do qual estamos conscientes, para além de qualquer controle metodológico. Dessa perspectiva, Gadamer pretendeu opor-se ao conceito fundante de autoconsciência e de seu conceito derivado de reflexão que se funda a si mesma⁶³, uma vez que para ele esta sempre já está condicionada a determinados motivos⁶⁴.

O segundo volume, atualmente intitulado *Verdade e Método II*, apenas foi publicado em 1986. Ele consiste numa série de artigos compostos de esclarecimentos, reforços à tese e respostas para as críticas dirigidas ao volume I, alguns publicados antes e outros no decorrer dos quase vinte anos que os separam. Devido à importância que a filosofia hermenêutica de Gadamer foi conquistando no cenário filosófico ocidental, a sua obra completa começou a ser publicada na Alemanha em 1985, projeto que teve seu término somente 1995 e contou com a participação do próprio autor. Entre os dez volumes das obras completas de Gadamer, *Verdade e Método* constitui os dois iniciais, sendo o primeiro a “obra em si”, o grande trabalho “estruturado” do filósofo que apesar disso ele mesmo chamou-o de ensaio.

Um fato pouco considerado pela bibliografia a respeito de Gadamer é o de que *Verdade e Método I* é o fruto de um pensamento maduro, de mais de três décadas entre a primeira indicação textual do conceito de linguagem e a sistematização de uma obra sobre a temática do compreender no ambiente linguístico. Encontramos o embrião da tese de Gadamer a respeito da linguagem na perspectiva fenomenológico-hermenêutico-dialógica em algumas poucas páginas no primeiro capítulo de sua “*Habilitationsschrift*”. Trabalho esse que compõe atualmente parte do quinto volume de suas obras completas⁶⁵.

Outra fonte antecedente à *Verdade e Método I* e essa já apresentando os contornos daquela, encontra-se reunida numa pequena obra publicada pela primeira vez sob o título: “*Le problème de la*

⁶² CF, p. 284.

⁶³ Cf. OCS, p. 58; [GW4, p. 280].

⁶⁴ Cf. OCS, p. 61; [GW4, p. 282].

⁶⁵ Cf. GW5, p. 3-163. Cf. PDE.

conscience historique". Ela consiste na reunião de cinco conferências escritas originalmente em francês em 1958, apresentadas nesse mesmo ano ao Instituto Superior de Filosofia da Universidade de Louvain e, posteriormente, publicadas em 1963. Ali Gadamer aborda questões que posteriormente foram apresentadas e desenvolvidas em suas minúcias em *Verdade e Método I*, por vezes nas mesmas palavras. Nessas conferências de caráter um tanto historiográfico-filosófico, a temática da linguagem apenas é lembrada na última conferência intitulada "Esboço dos fundamentos de uma Hermenêutica", ali só nas últimas linhas do último parágrafo Gadamer anuncia os delineamentos de sua grande obra posterior, nas seguintes palavras: "vejo na relação de toda compreensão com a linguagem a maneira pela qual se revela a consciência da produtividade histórica."⁶⁶

Diante de nossa pretensão de explicitar sistematicamente os principais conceitos da estrutura da hermenêutica ontológica gadameriana, ante a supracitada base teórica, vemo-nos que para tanto estamos desautorizados a pressupor uma desvinculação entre o que se caracterizaria como a sua hermenêutica ontológica e, o que poderia ser tomado como a sua antropologia filosófica (se a hermenêutica realmente se sustenta como universal ela tem que ser um ponto de partida, um caminho do pensamento, para pensarmos qualquer esfera do conhecimento humano), pois jamais podemos esquecer que, na esteira da filosofia prática de Aristóteles, Gadamer viu na emergência do "ethos" o surgimento de "uma segunda 'natureza' para nós."⁶⁷ Visto que, como nos lembra Luísa Portocarrero,

A grande convicção de base, de que parte toda a obra de Gadamer, [...], é mesmo esta: é preciso corrigir o voluntarismo moderno, que está na raiz da ciência, pois o *homo* verdadeiramente *humanus* não é o *cogito* solipsista. Este é uma pura abstracção. É o homem concreto, que a filosofia reflexiva escamoteou, o homem enraizado geográfica e culturalmente, o homem da *práxis*, o homem-tempo, o existente vulnerável, um ser em interação, que não age motivado por instintos nem é senhor do seu destino, à maneira do sujeito reflexivo tradicional. Pelo contrário, pertence-lhe, como, aliás, à

⁶⁶ PCH, p. 71.

⁶⁷ WM2, p. 533; [469]. "daß unser 'Ethos' uns zur zweiten 'Natur' geworden ist".

Cientes desses enlaces inseparáveis, perante a análise do “*corpus*” teórico gadameriano que nos servimos, nossa preocupação central divergiu da costumeira ênfase na questão da consciência histórica que os trabalhos em língua portuguesa apresentam ou do realce da primazia dada por Gadamer em *Verdade e Método I* à questão da interpretação textual. Diante das pretensões apresentadas, nosso objetivo final, como um todo, foi traçar um caminho *estrutural-conceitual* que nos permita dar indicações às supracitadas questões enquanto elas aparecerão como parte do todo que elaboramos, no qual buscamos uma possível resposta à avaliação *tardia* do próprio Gadamer sobre o seu projeto executado em *Verdade e Método I*, conforme ele manifesta na seguinte passagem:

Quando olho retrospectivamente, hoje [1985], parece-me que não se alcançou plenamente a consciência de caráter teórico desejada, pelo menos num ponto. Não fica suficientemente claro como se harmonizam os dois projetos fundamentais que contrapõem o conceito de jogo ao princípio subjetivista que determina o pensamento da modernidade. Por um lado, encontra-se a orientação no jogo da arte, e ademais, a fundamentação da linguagem na conversa, que trata do jogo da linguagem. Com isso coloca-se a questão mais ampla e decisiva: até que ponto consegui tornar visível a dimensão hermenêutica como um além da autoconsciência, e isto quer dizer, não suspender mas conservar a alteridade do outro no compreender. Tive, assim, que recuperar o conceito de jogo em minha perspectiva ontológica, ampliada ao universal da linguisticidade. Tratava-se de vincular estreitamente o jogo da linguagem com o jogo da arte, no qual havia avistado como o caso hermenêutico por excelência. Agora fica óbvio pensar a linguisticidade universal de nossa experiência de mundo sob o modelo do jogo.⁶⁹

⁶⁸ SILVA, M. L. P. “H.-G. Gadamer: a Europa e o destino das ciências humanas”, p. 18.

⁶⁹ WM2, p. 11-2; [5]. “Heute scheint mir, wenn ich zurückblicke, daß die angestrebte Konsistenz theoretischer Art in einem Punkte nicht ganz erreicht war. Es wird nicht klar genug,

O que será nosso objetivo mor aqui foi formulado na página posterior do seguinte modo: “A questão agora é: como o jogo da linguagem, que é o jogo mundano de cada um, se conjuga com o jogo da arte. Como um se relaciona com o outro?”⁷⁰

Para tal contraposição à autoconsciência e para além de *Verdade e Método*, pensamos ter encontrado indicações mais claras do jogo da linguagem em seu “*Habilitationsschrift*”, “*Platos dialektische Ethik*”, obra em que Gadamer nos deixa evidente a estrutura da linguagem como forma de legitimação de todo saber. De modo semelhante também a vê Schmidt, ele diz o seguinte referindo-se a “*Platos dialektische Ethik*”:

Aqui as condições necessárias para a compreensão objetiva do conceito grego de ciência são discutidas na primeira seção do primeiro capítulo, intitulado ‘A conversa e a realização do compreender compartilhado’. *Essa análise revela várias condições chaves para a compreensão do que foi desenvolvido posteriormente na hermenêutica filosófica. Uma dessas preocupações é o papel do outro nas conversas.*⁷¹

Verdade e Método e o vasto número de ensaios de Gadamer posteriores a 1929 podem ser vistos como a base de legitimação

wie die beiden Grundentwürfe zusammenstimmen, die den Spielbegriff dem subjektivistischen Denkansatz der Moderne entgegensetzen. Da ist einmal die Orientierung an dem Spiel der Kunst, und dann die Grundlegung der Sprache im Gespräch, die von dem Spiel der Sprache handelt. Damit ist die weitere, entscheidende Frage gestellt, wie weit es mir gelungen ist, die hermeneutische Dimension als ein Jenseits des Selbstbewußtseins sichtbar zu machen, und das heißt, im Verstehen die Andersheit des Anderen nicht aufzuheben, sondern zu bewahren. So hatte ich in meine auf das Universale der Sprachlichkeit ausgeweitete ontologische Perspektive den Spielbegriff wieder zurückzuholen. Es galt, das Spiel der Sprache mit dem Spiel der Kunst, in dem ich den hermeneutischen Parafall erblickt hatte, enger zusammenzuschließen. Nun liegt es gewiß nahe, die universale Sprachlichkeit unserer Welterfahrung unter dem Modell des Spieles zu denken.” Cf. *VM2*, p. 13.

⁷⁰ *WM2*, p. 13; [6]. “Die Frage ist nun, wie das Sprachspiel, das eines jeden Weltspiel ist, mit dem Spiel der Kunst zusammenhängt. Wie verhalten sich beide zueinander?”

⁷¹ SCHMIDT, L. K. “Respecting others: The hermeneutic virtue”, p. 360. Grifo meu. Tradução minha. “Here the necessary conditions for objective understanding in the Greek concept of science are discussed in the first section of the first chapter, entitled ‘The Conversation and the Accomplishment of Shared Understanding.’ This analysis uncovers several key conditions for understanding that are developed further in philosophical hermeneutics. One of these concerns is the role of the other in conversations.” Cf. *GW5*, p. 15-23; [*PDE*, p. 17-29].

explicitativa dos fundamentos e desenvolvimentos de tal estrutura, esses foram desenvolvidos num constante aprofundamento que tem o seu apogeu *estruturado* em *Verdade e Método I* que, posteriormente, veio a receber complementos numa série de ensaios que dão ênfase a aspectos particulares que constituem, em especial, o volume de *Verdade e Método II* e de *Hermenêutica em Retrospectiva* etc. E não é menos relevante o caráter complementar que salta aos olhos nas obras que dão ênfase à aplicabilidade de sua teoria na análise de âmbitos específicos do conhecimento e do “ser-capaz-de-fazer” humano, o que já se torna claro no subtítulo do volume 9 das Obras completas (“*Gesammelte Werke*”), a saber, *Hermenêutica em execução* (“*Hermeneutik im Vollzug*”), e na coletânea de artigos intitulada *O caráter oculto da saúde*, apenas para dar dois exemplos. Não obstante esse traço da aplicabilidade às áreas regionais será tratado aqui apenas esporadicamente, pois ele não consiste no nosso foco.

2.5. HERMENÊUTICA FILOSÓFICA OU FILOSOFIA HERMENÊUTICA?

Apesar do próprio Gadamer ter utilizado a expressão “Hermenêutica filosófica” (“*philosophischen Hermeneutik*”) como subtítulo de *Verdade e Método I*, nomeando assim seu modo de fazer filosofia prática, optamos por sua opção terminológica posterior àquela obra. Pois tarefa difícil é concordar com a sua modéstia ali expressada. A meu ver, diante da pretensão de universalidade do pensamento de Gadamer essa se trata de uma opção que não fica muito clara diante de seu feito filosófico, visto que quando compreendida analogamente às hermenêuticas regionais (às velhas hermenêuticas jurídica, teológica, filológica, e agora, às novas, tal como, por exemplo, a “Hermenêutica naturalística” – “*Naturalistic Hermeneutics*” – de C. Mantzavinos⁷²), a nomenclatura *hermenêutica filosófica* conduz a falsa primeira impressão de que a tese gadameriana apenas dedicar-se-ia a uma hermenêutica auxiliar para a interpretação de textos filosóficos ou quando muito como uma meta-teoria das hermenêuticas regionais e da história da filosofia, o que não condiz, a despeito de também almejar incluir essa pretensão, enquanto ela é uma reflexão que se volta para trás para tomar consciência das condições que temos que levar em consideração quando

⁷² MANTZAVINOS, C. *Naturalistic Hermeneutics*.

nos colocamos com o propósito de fazer filosofia mesmo como história da filosofia que, na perspectiva da produtividade interpretativa da hermenêutica, também é filosofia no amplo sentido da palavra. A despeito desse caráter orientador ao modo de como se deve fazer filosofia – como uma metafilosofia, a nosso ver, a teoria hermenêutica de Gadamer como um caminho para o pensamento não se restringe a essas tarefas complementares, que também são abarcadas por ela devido à sua universalidade, a sua pretensão aspira ser uma tese geral, que se qualifica como ontológica, e não meramente epistêmica, apesar de também abarcar as perguntas desta dando-lhe uma resposta ontológica a questão pelas condições de possibilidade do compreender e do interpretar do conhecido, isso legitima-se mesmo quando a concebemos apenas como um caminho para o pensamento, pois quem pensa, pensa algo. Não estou aqui negando a possibilidade de se fazer uma leitura *parcial* da filosofia de Gadamer como uma metafilosofia, mas parecemos que a exigência formal de uma metafilosofia entraria em choque com a assumida postura gadameriana, enunciada na epígrafe deste nosso capítulo, sobre si mesma com relação à tensão existente entre as próprias pretensões e a realidade a partir de onde o filosofar acontece. É intenção declarada de Gadamer que sua preocupação seja todo acontecer e não questões normativas de como proceder, relacionadas a que perguntas deveria a filosofia responder etc., exatamente o que caracteriza uma metafilosofia. Além do mais, ele assume que no interior de seu projeto a emergência da universalidade hermenêutica por meio do diálogo com a tradição filosófica como ponto de partida do que nós mesmos somos primariamente “diz respeito mais a uma formulação de conteúdo do que a uma formulação metodológica”⁷³. Ante esse aspecto, optamos em nomear o seu modo de pensar como *Filosofia Hermenêutica* (“*hermeneutischen Philosophie*”)⁷⁴, termo adotado pelo próprio autor posteriormente a *Verdade e Método I*. Esta é apenas uma tomada de decisão nossa que justificamos abaixo. Apenas admitiríamos nomear a teoria de Gadamer como *Hermenêutica filosófica* se lêssemos o qualitativo *filosófica* como indicando a secundariedade da filosofia ante

⁷³ WM1, p. 25; [GW2, p. 447]. “die weniger eine methodische als eine inhaltliche Wendung des hermeneutischen Universalismus”.

⁷⁴ Tal como usado pelo autor em: WM2, p. 17, 426, 561, 564; [9, 368, 492, 494]. GW9, p. V (*Vorwort*). HR, p. 162, 294; [GW10, p. 149, 278]. Para o leitor que levar em consideração essas indicações perceberá que elas são mais do que suficiente para legitimar nossa escolha. Conforme nos relata o próprio Gadamer, talvez Heidegger teria sido o primeiro a perceber o pensamento daquele como tal, visto que apenas referia-se ao pensamento de Gadamer nestes termos (*Cf.* HR, p. 215; [GW10, p. 199]).

a primariedade da dimensão hermenêutica, tal secundariedade da filosofia dá-se também perante a dimensão ontológica, esta por sua vez, na perspectiva gadameriana, apenas surge como comunicável no instituir-se do compreender. Não obstante este raciocínio estar implícito na estrutura de sua obra principal, esta não parece ter sido a sua intenção, porquanto assume com a sua modéstia de sempre que não ousou usar a palavra “filosofia” por causa das exigências que ela impunha.⁷⁵ A nosso ver, à tal luz os sentidos que sugeríamos aqui são a única forma de admitirmos tal expressão. Entretanto, como forma de evitarmos as ambiguidades apontadas acima, preferimos seguir Scholtz e Bollnow.

Para fazermos tal distinção entre *hermenêutica filosófica* e *filosofia hermenêutica* assumimos e parafraseamos a apresentação de Ruedell acerca da concepção elaborada por Scholtz a partir de propostas de Bollnow⁷⁶. Sucintamente, segundo estes, uma hermenêutica filosófica caracteriza-se por ser uma *teoria* filosófica que busca responder a pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento objetivo que se institui a partir de todo compreender e interpretar. Assim uma *hermenêutica filosófica* tem uma pretensão de fundamentação, ou seja, caracteriza-se como uma teoria do conhecimento (como em Dilthey). Esta perspectiva a nosso ver passa por longe de abarcar a pretensão de Gadamer. Pois o que Bollnow e Scholtz propõem como *filosofia hermenêutica* descreve perfeitamente o legado de Gadamer, visto que para aqueles a filosofia na qualidade de filosofia hermenêutica assume-se como exercício teórico de compreender e interpretar “a realidade do mundo da vida”, abdicando assim do intento de uma fundamentação última, enquanto defende que o que nos resta são interpretações, assumindo conscientemente a condicionalidade histórica de tal tese para seu próprio fazer filosófico e para a sua própria linguagem. Isso apenas foi possível com a emergência da consciência histórica. Assim filosofia hermenêutica toma como tarefa “dar conta das mudanças” das condições concernentes ao problema hermenêutico, e ante elas

estabelecer constantes, como, por exemplo, a da historicidade. Cabe antes concluir resumidamente: ‘Filosofia hermenêutica’, num sentido mais

⁷⁵ Cf. HR, p. 215; [GW10, p. 199].

⁷⁶ Cf. RUEDELL, A. *Da representação ao sentido. Através de Schleiermacher à hermenêutica atual*, p. 15-32.

preciso, é ‘filosofia histórica’, distinta da metafísica, do transcendentalismo, e ‘de todas as filosofias da história de proveniência idealista e positivista’. É a filosofia que, no fluxo da história contingente, tem como meta uma tomada de posição refletida face ao tempo, e dessa maneira ‘é sempre crítica da história’.⁷⁷

Como nos alertam os supracitados autores, apesar dessas claras distinções terminológicas, nada impede que de certa forma uma filosofia hermenêutica não acabe desempenhando funções de uma hermenêutica filosófica e vice-versa. A nosso ver, a fato de que a filosofia hermenêutica inclua funções de uma hermenêutica filosófica é consequência de sua universalidade. Alguns poderiam nos perguntar: mas a primariedade não é da dimensão hermenêutica? Obviamente que sim, no entanto isso não nos oferece nenhum problema em nomear o pensamento de Gadamer como filosofia hermenêutica, uma vez que a filosofia como filosofia hermenêutica não é a própria esfera do hermenêutico, mas uma parte desta esfera que reflete teoricamente o acontecer hermenêutico que abarca o que ela mesma é, à medida que busca “estabelecer constantes” a partir da análise dos acontecimentos.

Outro aspecto terminológico na obra central de Gadamer diz respeito à expressão “ontologia hermenêutica” (“*hermeneutischen Ontologie*”). Pois a ontologia descrita por Gadamer é uma ontologia indireta, pois ela se dá na via da linguagem e do hermenêutico. Com o qualitativo *indireta*⁷⁸ pensamos estar indicando para aquela já mencionada primazia do hermenêutico ante a filosofia, veremos adiante que isso significará consequentemente a primariedade da linguagem e do hermenêutico ante a filosofia e a concomitante constituição da linguagem e do hermenêutico. Deste modo, nos parece que Gadamer tenha se equivocado quando ele utilizou a expressão “ontologia hermenêutica”, levando em conta a primariedade do hermenêutico o que temos é uma *hermenêutica ontológica*. Tendo em vista que a dimensão hermenêutica é a base para e da cunhagem linguístico-ontológica – do fazer da coisa mesma – indicada pela filosofia hermenêutica de

⁷⁷ RUEDELL, A. *Da representação ao sentido. Através de Schleiermacher à hermenêutica atual*, p. 29. Grifo meu.

⁷⁸ Servimo-nos aqui da distinção feita por Gauvin entre os discursos *indiretamente ontológico* e o *diretamente ontológico*, dando ênfase de que se este se caracteriza por não recorrer a experiência, aquele caracteriza-se pelo inverso. Ver: ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica*, p. 275.

Gadamer parece-nos que o uso de Gadamer da expressão “ontologia hermenêutica” seja um impensado que obscurece o seu próprio feito, visto que é de convir que o que ele fez foi descrever algumas constantes do fazer da coisa mesma como algo que nos acontece. Além do mais, para percebermos tal impensado basta-nos lembrarmos do título geral da terceira parte de *Verdade e Método I* que subsume a dita “ontologia hermenêutica”, a saber, “A virada ontológica da hermenêutica no molde da linguagem”; este sim realmente dá conta do feito gadameriano, pois ele nos diz que “A virada ontológica” é realizada pela hermenêutica, assim é a hermenêutica que se tornou ontológica e não a ontologia que se tornou hermenêutica. Este último viés numa formulação afirmativa é exatamente o que nos diz a expressão que recusamos como inadequada, visto que o que ela nos diz seria “a virada hermenêutica da ontologia”. Deste modo, percebemos as tensões terminológicas existentes dentro da obra de Gadamer. A despeito dessa terminologia inadequada para seu feito, ela não abala este.

Diante desses esclarecimentos, atualmente, o grande desafio que nos coloca a filosofia hermenêutica dentro de suas dimensões históricas, onde está inclusa *a teoria sobre a arte do compreender*⁷⁹, i.e., a proposta teórica de Gadamer que anseia dar conta das experiências mais fundamentais da racionalidade emergente da primária práxis humana, consiste em perceber a condição experiencial da própria filosofia hermenêutica. Visto que as novas condições hermenêuticas da práxis podem mostrar as suas limitações teóricas e conseqüentemente a sua necessidade dela ser revisada. Isso já torna-se claro à luz da epígrafe gadameriana de Rilke para *Verdade e Método I*, a partir dali já podemos perceber que a filosofia hermenêutica tenta apanhar o seu próprio apanhar, enquanto coloca-se na tensão do estar no *entre* (“*Zwischen*”) como o seu lugar⁸⁰, assim ela torna-se tanto uma tarefa prática quanto uma teórica. Com isso, a filosofia hermenêutica assumiu o seu próprio caráter de “*energeia*”. Ela apresenta-se “como um caminho de experiência”⁸¹ que devido à contingência histórico-linguística está concomitantemente em constante vigência e em estado energético nos trabalhos dos mais jovens que se colocam a trilhar o caminho da filosofia hermenêutica gadameriana, cabendo a estes a tarefa de “dar

⁷⁹ Cf. WM2, p. 33-4; [23].

⁸⁰ WM2, p. 79; [63]. “In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik.”

⁸¹ WM2, p. 576; [505]. “als ein Weg der Erfahrung.”

conta das novas condições da práxis hermenêutica”⁸². Gadamer aprendeu isso deste cedo, ainda em seu “*Habilitationsschrift*”, ali a partir da dialética socrático-platônica “A filosofia tem desde aí seu nome: ela não é *sophia*, disposição sapiente acerca de algo, senão um ambicionar para ela.”⁸³ Tal tese da filosofia como experiência fica ainda mais clara quando concebemo-la como “uma disposição natural do ser humano”⁸⁴ que Gadamer delineou como um dos seus pressupostos interpretativos nas seguintes palavras:

‘filosofia’ é um acontecimento constante do ser humano, que o caracteriza como ser humano, e de que aí não existe nenhum progresso, mas apenas participação. Isso ainda pode ser válido também para uma civilização como a nossa, marcada pela ciência, soa inverossímil, mas parece-me verdade.⁸⁵

Sob essas perspectivas, em acordo com Braidão, para quem já para Schleiermacher a hermenêutica erige-se sob a percepção do caráter prático da construção da racionalidade, o que está como pano de fundo é a tomada de consciência do “sentido ético-político originário do pensamento”⁸⁶. O que o próprio Gadamer nos diz quando vê na formação da “*polis*” grega a condição “*sine qua non*” para o nascimento da filosofia. Segundo ele, as condições sociais da “*polis*” forneceram uma nova forma de vida pública baseada no escambo, essa forma de comércio proporcionou o desenvolvimento de uma linguagem a partir dos ciclos das estradas comerciais e dos mercados públicos. Para ele, foi a partir disso que se desenvolveu a alegria da palavra, culminando no aperfeiçoamento da habilidade oratória; sem essa dimensão da vida social a filosofia grega tornar-se-ia impensável.⁸⁷ O que foi reforçado pela emergência do sistema político democrático grego como o *lugar*

⁸² WM2, p. 10; [4]. “Es ist die Aufgabe Jüngerer, den veränderten Bedingungen hermeneutischer Praxis Rechnung zu tragen, und von mancher Seite ist das geschehen.”

⁸³ PDE, p. 4; [GW5, p. 7]. “Die Philosophie hat von da ihren Namen: Sie ist nicht *sofia*, wissendes Verfügen über etwas, sondern Streben nach ihr.”

⁸⁴ OCS, p. 100; [“Filosofia e medicina prática”]. Cf. “Acerca da disposição natural do homem para a filosofia” in: ARE, p. 78-87.

⁸⁵ IBE, p. 7; [GW7, p. 130]. “‘Philosophie’ ein sich gleichbleibendes Widerfahrnis des Menschen ist, das ihn als Menschen auszeichnet, und daß es darin keinen Fortschritt gibt, sondern nur Teilhabe. Daß das auch noch für eine Zivilisation gilt, die wie die unsere von der Wissenschaft geprägt ist, klingt ungläubhaft und scheint mir dennoch wahr.”

⁸⁶ BRAIDÃO, C. R. “A concepção hermenêutica de linguagem”, p. 59.

⁸⁷ Cf. LND, 31’40” – 33’50”.

que forneceu as condições necessárias para o desenvolvimento da filosofia, visto que a democracia grega proporcionou que alguns pudessem colocar-se um diante do outro em pé de igualdade para o diálogo, coisa impensada ante os regimentos políticos hierárquicos e totalitários de outras terras. Defenderemos e explicitaremos a seguir que esse caráter relacional-social do pensar se torna ainda mais claro na ontologia de Gadamer (principalmente, enquanto ele a desenvolveu tendo em consideração as consequências daquela já mencionada percepção de Schleiermacher não explorada por este), esta é inseparável em seus entrelaçamentos com o âmbito *ético-político*, afinal das contas também para a hermenêutica o que está em questão em última instância é a questão do bem⁸⁸. E quando a questão é essa, Nadja Hermann sintetiza-nos maravilhosamente o que está envolvido aí:

Pela *phronesis*, o bem não é objeto de conhecimento moral como a ciência trata um objeto científico, mas algo que devemos realizar, que nos remete para temas fundamentais da experiência humana. Trata-se assim de uma razão que envolve responsabilidade; uma racionalidade, diz Gadamer, que supera a tentação dogmática que está contida em todo o hipotético saber e que inclui o esforço para levar adiante a própria ação, que, por sua vez, tem como base os fatos de nossa existência finita (cf. GADAMER, 1993b, p. 65). Os fatos aqui remetem à facticidade de nossas convicções, costumes, valores ‘compreendidos, comuns e compartilhados’ por todos nós, formando um pano de fundo que permite a própria vida. A esse conjunto os gregos chamavam *ethos*, que, segundo a interpretação de Gadamer da ética aristotélica, nada tem de adstramento ou acomodação à má consciência, mas implica em *phronesis*, em racionalidade responsável.⁸⁹

Isso é confirmado por Gadamer por meio duma de suas grandes convicções, diz ele:

eu estou convencido de que, enquanto tal, se trata

⁸⁸ Cf. WM2, p. 355; [306].

⁸⁹ HERMANN, N. “*Phronesis*: a especificidade da compreensão moral”, p. 369. Cf. HR, p. 214; [GW10, p. 199].

de uma ação eminentemente política exercitar o pensamento e o aprendizado dos outros no pensamento, a livre capacidade de juízo, despertando nos outros esse exercício.⁹⁰

Ante tal perspectiva, não vemos o porquê não poderíamos dizer também que a filosofia hermenêutica possui uma base antropológica. Assim, filosofia hermenêutica torna-se um convite provocador para pensarmos para além de uma teoria ontológica. Pois sob o “*scopus*” da hermenêutica, no caso de Gadamer principalmente quando levamos em consideração a sua base fortemente ligada “à tradição romântica das ciências do espírito e ao seu legado humanista”⁹¹, herança essa proveniente já da concepção de “*Theoria*” grega que se trata verdadeiramente duma festa teórica. O que chamamos d’*a festa teórica* consiste na reabilitação gadameriana do conceito grego de “*theoria*”. Para a explicitação do conceito de teoria Gadamer nos remete ao “originário conceito grego da *theoria*”, este tem por base “o conceito de comunhão sacral”. Gadamer justifica isso relembando que “*Theoros* significa o participante de uma delegação de festa.”⁹² Tal participante apenas tem a incumbência de assistir (“*Dabeisein*” que a nosso ver poderíamos traduzir como um “*ser ou estar-junto-a*”) à festa. Assim o “*Theoros*” é o espectador que contribui com o todo da festa assistindo-a, ou seja, fazendo parte dela. Com isso, Gadamer quer nos chamar a atenção que o fazer teórico não consiste num ver neutro, mas antes num ver que se deixa conduzir pela visão, um ver participante. A “*theoria*” “é um *pathos*” que emerge a partir daquilo que direciona a nossa visão, fazendo-nos esquecer de si mesmos à proporção que demoram-nos na contemplação das ordenações do mundo e em nossa própria participação nelas⁹³. Sob esta perspectiva, podemos perceber que não há a separabilidade dicotômica entre teoria e o seu objeto, uma vez que ali ambos estão intrinsecamente vinculados. Conforme Gadamer, é na relação com a linguagem comum da experiência do mundo que está a grande diferença entre a teoria grega com a moderna, enquanto esta

⁹⁰ HR, p. 347; [GW10, p. 331]. “Ich bin vielmehr der Überzeugung, Denken und Schulung von anderen im Denken, freie Urteilskraft zu üben und in anderen zu wecken, ist als solches ein eminent politisches Tun.”

⁹¹ WM2, p. 385; [333]. “wie stark ich selber in der romantischen Tradition der Geisteswissenschaften und ihrem humanistischen Erbe verwurzelt bin.” Cf. WM2, p. 508; [449].

⁹² Cf. WMI, p. 181; [129].

⁹³ Cf. WMI, p. 587; [458].

buscou superar a imprecisão da linguagem da vida através de meios instrumentais artificiais para dar conta da tarefa de dominar os entes, aquela estava mergulhada no interior das artimanhas da linguagem, ali seu escopo ultrapassava o mero dado, abarcando a coisa (“*Sache*”)⁹⁴ ainda atrelada a “dignidade da coisa (“*Ding*”)⁹⁵. Desde o início Gadamer estava dirigido a esta postura teórica, ao passo que via a “*theoria*” como o conhecimento de causas e razões de ser do mundo como um cuidado especial de ser-no-mundo, e apesar de tal conhecimento não possuir uma finalidade aplicativa, está fundado no uso prático⁹⁶; e tal legado se torna ainda mais claro quando fazemos jus à adoção gadameriana de parte de tal teoria, a saber, a da filosofia prática de Aristóteles como o seu modelo para o desenvolvimento da filosofia hermenêutica⁹⁷ como uma tese geral. Dela Gadamer apropriou-se do conceito de “*phronesis*” que desempenhou uma função central para o desenvolvido em *Verdade e Método I*⁹⁸. A filosofia hermenêutica não limita-se ao plano teórico. Como a filosofia prática, também as hermenêuticas teológica e jurídica mostraram-se paradigmáticas para a filosofia hermenêutica gadameriana pelo fato de todo esforço delas para compreender emergir das dificuldades aplicativas a casos particulares.⁹⁹ Bem como as hermenêuticas regionais, a filosofia hermenêutica nos exige a percepção de que o compreender ascende da aplicabilidade aos casos particulares da vida, à promoção da práxis¹⁰⁰, ela concebe-se como fáctica, “como uma teoria da experiência real, que é o pensamento.”¹⁰¹ Visto que assim como para as hermenêuticas regionais também para a filosofia hermenêutica seus âmbitos práticos e teóricos não são desvinculáveis¹⁰². Porquanto para ambas uma tese que almeje

⁹⁴ Como não temos em língua portuguesa duas palavras aparentadas para traduzir “*Ding*” e “*Sache*” que conservem a diferença explicitada por Gadamer na língua alemã, vertemos ambas como *coisa*, daqui em diante sempre que a palavra *coisa* aparecer sem estar seguida de parentes contendo uma das palavras alemãs estaremos sempre referindo-se à *coisa* enquanto “*Sache*” (*coisa* abstrata, assunto), quando estivermos indicando para a *coisa* enquanto “*Ding*” (*coisa* concreta, objeto) sempre seguir-se um parêntese com tal alerta.

⁹⁵ WM1, p. 587; [459]. “die Würde des ‘Dinges’ hat.” Cf. *ainda*: EDT, p. 36-7.

⁹⁶ Cf. PDE, p. 26; [GW5, p. 21].

⁹⁷ Cf. PCH, p. 13, 57. WM1, p. 411-2; [317]. WM2, p. 380; [328]. HR, p. 258; [GW10, p. 242].

⁹⁸ Cf. HR, p. 214; [GW10, p. 199].

⁹⁹ Cf. WM1, p. 1, 407-8; [29, 314]. Sobre “A significação exemplar da hermenêutica jurídica” cf.: WM1, p. 426-47; [330-46].

¹⁰⁰ Cf. ARE, p. 61.

¹⁰¹ WM1, p. 23; [GW2, p. 446]. “als eine Theorie der wirklichen Erfahrung, die das Denken ist”

¹⁰² Cf. WM2, p. 298; [256].

universalidade sendo contra-factual não teria sentido. Além disso, Gadamer deixa claro que ele procurou por meios aristotélicos uma formulação para dar conta do que ele considera a peculiaridade do ser humano, a saber, “refletir sobre o que significa que o humano possui a linguagem.”¹⁰³

Ao final da presente pesquisa, esperamos ter indicado que a filosofia hermenêutica de Gadamer talvez seja a precursora da abertura de uma base ontológica para pensarmos uma teoria ética e política fundada nela que satisfaria *as radicais exigências nietzscheanas*, ou seja, sob fundamentos apenas *humanos demasiadamente humanos*, sem os pressupostos delirantes de toda a “filosofia” baseada em intuições privilegiadas (o que em grande parte deveria-nos ver apenas como literatura rigorosa com algumas indicações filosóficas. A meu ver, a destruição crítica de Gadamer exatamente mostra o que diante de nossa consciência histórica consiste em literatura rigorosa e o que aí salva-se como uma contribuição filosófica ainda produtiva), quer parta sob o suspeitos pressupostos de um acesso privilegiado para o hipostasiado terceiro reino (o reino da objetividade “pura”, das essências “dadas”), quer tendo como pressupostos os fundamentos transcendentais de uma autoconsciência transparente para si mesma etc. Pois, na hermenêutica como nos recorda sucintamente Braida,

A tese principal é, nas palavras de Gadamer, de que a hermenêutica é “*Die Kunst sich etwas sagen zu lassen*”: a arte de deixar que algo lhe seja dito. A arte de ouvir, de prestar e dar atenção ao outro, o deixar vir à fala o que o outro diz, seja um texto ou um discurso. Nesse sentido, a hermenêutica é uma atividade prática cuja finalidade é o perceber corretamente o que é dito: “*Wahr-nehmen*”: percepção do que se diz; apreensão do que se dá na linguagem e pela linguagem.¹⁰⁴

A filosofia hermenêutica de Gadamer ao aceitar o desafio do pensar ante a tomada de consciência da dimensão do inconsciente aflorada por Nietzsche, cultivada por Freud e outros, nos torna explícito que aquelas pretensões da filosofia moderna são desmedidas diante da

¹⁰³ HR, p. 342; [GW10, p. 325-6]. “darüber nachdenken, was es bedeutet, daß der Mensch die Sprache hat.”

¹⁰⁴ BRAIDA, C. R. “A concepção hermenêutica de linguagem”, p. 49.

consideração radical da finitude, da temporalidade e da condicionalidade histórico-lingüística dos humanos. Ao perceber a primariedade da dimensão relacional desses, Gadamer retorna à “antiga compreensão de que os homens se desenvolvem uns para os outros, uns entre os outros e uns juntos aos outros”¹⁰⁵. Enquanto humanos somos sempre “o ‘ser-nós’, do qual todos somos.”¹⁰⁶ O reconhecer-se como humano já tem implicado desde sempre que somos o rebento da relação com outros.

Ante as suas muitas apropriações produtivas Gadamer também deve algo às três fases de Heidegger, principalmente a dita *tardia* deste, a indicativa de seu próprio projeto de esclarecimento da “constituição hermenêutica fundamental do ‘mundo da vida’”¹⁰⁷, à proporção que Gadamer tentou caminhos alternativos e produtivos próprios¹⁰⁸ para a legitimação de parte do projeto heideggeriano, a saber, a do “discurso de Heidegger acerca de ser, que não é ser dos entes”¹⁰⁹, de ser que não é dado bruto “à *la*” metafísica moderna. Para a realização de tal tarefa Gadamer assume-se como vinculado com o ponto de partida metodológico de *Ser e Tempo*, ao passo que manteve o pressuposto do “ser-aí que se compreende em vista de seu ser.”¹¹⁰ Do ponto de vista positivo, uma das contribuições de Heidegger – esta prática – consistiu em ter orientado Gadamer a voltar os olhos para Platão e Aristóteles e, com isso, tê-lo feito ver um erro de tradução no último que ressoa sobre toda a tradição de leituras aristotélica, tal correção mostra-se de fundamental importância no projeto gadameriano, o que Gadamer deixa claro na seguinte passagem:

Uma passagem central que nós lemos em
Aristóteles sobre a universalidade da linguagem
que toma a posição a respeito com uma amplitude

¹⁰⁵ WM2, p. 371-2; [321]. “alten Verständnis, das Menschen für Menschen und Menschen unter Menschen und Menschen mit Menschen zusammen entwickeln, verträgt.”

¹⁰⁶ WM2, p. 260; [223]. “das Wir-Sein, das wir alle sind”.

¹⁰⁷ HR, p. 247; [GW10, p. 231-2]. “hermeneutische Grundverfassung der ‘Lebenswelt’ ”.

¹⁰⁸ Cf. WM2, p. 18, 509; [10, 450].

¹⁰⁹ WM2, p. 383; [332]. “Heideggers Rede vom Sein, das nicht das Sein des Seienden ist”. Cf. HR, p. 340; [GW10, p. 324]. Para maiores detalhes referentes às compatibilidades e incompatibilidades dos projetos de Heidegger e de Gadamer, o que não é nosso objetivo aqui, ver: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cezar. “Limites da Herança Heideggeriana: A Práxis na Hermenêutica de Gadamer”; VIGO, Alejandro G. “Hans-Georg Gadamer y La Filosofía Hermenéutica: La Comprensión Como Ideal y Tarea”; MAZA, Luis Mariano de la. “Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer”, p. 130; GRONDIN, Jean. “Die Hermeneutik von Heidegger bis Gadamer”.

¹¹⁰ HR, p. 152; [GW10, p. 140]. “Doch halte ich mich methodisch an die Ausgangsposition von ‘Sein und Zeit’, nämlich das sich auf sein Sein verstehende Dasein.”

extradiordinária em perspectivas, é a célebre definição do homem no contexto da *Política* aristotélica. Como é conhecido, ali é mencionado que o homem é o ser vivente racional, o ‘animal racional’. Assim aprende-se também na classe filosófica e eu recorde-me de que quando tinha trinta e dois anos comecei a abrir os olhos pela primeira vez, graças a Heidegger, para o extraordinário equívoco que é traduzir na passagem de Aristóteles “logos” como “racional” e definir o homem como o ser com razão. O nexo da passagem é totalmente unívoco. Ali está o discurso de que a natureza, no caso das aves, havia chegado tão longe que elas mostrar-se-ia mutuamente mediante sinais o perigo ou o alimento. Pelo contrário, junto aos homens, a natureza deu um passo a mais. Ela deu-lhe o “Logos”, isto é, a possibilidade de mostrar algo através de palavras. O discurso pode apresentar [“*vorstellen*”¹¹¹] algo, pôr algo ante nós, como ele é, ainda quando não está presente. Mas, logo, conduz essa significativa frase de Aristóteles que, com isso, a natureza tem dado-nos o sentido para o conveniente – e para o justo. Também quando estamos conscientes de que a passagem está no contexto dos cursos aristotélicos acerca da política, é em um primeiro momento enigmático como se contextualiza tudo isto, e como deveríamos pensá-la mais minuciosamente.¹¹²

¹¹¹ Esse uso de “*vorstellen*” que leva em consideração a composição da palavra, a princípio, parece-nos ser um uso tardio que constatamos apenas nos textos de meados da década de oitenta em diante.

¹¹² **GW8**, p. 351-2. Tradução minha. “Eine zentrale Stelle, die wir bei Aristoteles über die Universalität der Sprache lesen und die in Außerordentlich perspektivenreicher Weite dazu Stellung nimmt, ist die berühmte Definition des Menschen im Zusammenhang der Aristotelischen ‘Politik’. Da ist es bekanntlich so, daß der Mensch das vernünftige Lebewesen, das ‘animal rationale’, genannt wird. So lernte man es auch im philosophischen Unterricht, und ich erinnere mich, wie ich dreißig Jahre war und zum ersten Male durch Heidegger die Augen dafür geöffnet bekam, daß es außerordentlich irreführend ist, an der Aristoteles-Stelle ‘Logos’ mit ‘rationale’ zu übersetzen und den Menschen als das Vernunftwesen zu definieren. Der Zusammenhang der Stelle ist ganz eindeutig. Es ist davon die Rede, daß die Natur bei den Vögeln so weit gekommen ist, daß sie sich mit Signalzeichen gegenseitig Gefahr oder auch Futter anzeigen. Beim Menschen dagegen sei die Natur einen Schritt weiter gegangen. Sie habe ihm den ‘Logos’ gegeben, das heißt die Möglichkeit, etwas durch Worte zu zeigen. Die Rede kann etwas vorstellen, vor uns stellen, wie es ist, auch wenn es nicht gegenwärtig ist. Dann aber fährt dieser bedeutende Satz des Aristoteles fort, daß damit die Natur uns den Sinn für das

O distanciamento de Gadamer ante Heidegger deu-se principalmente sob um aspecto, e tal afastamento parece-nos concretizar-se justamente pelo novo modo gadameriano de ler Platão e Aristóteles, bases da tradição humanista. Com relação ao último, principalmente porque Gadamer realmente levou a séria a tarefa de pensar a vinculabilidade entre a universalidade da linguagem com a dimensão do “*ethos*” político. Em acordo com Rui Sampaio, compartilhamos da tese de que a parcial apropriação gadameriana do projeto de Heidegger mostra-se cultivada sobre um fértil solo humanista¹¹³.

2.6. O HUMANISMO COMO BASE INICIAL DE APROPRIAÇÃO E DE DESCARTE DA TRADIÇÃO FILOSÓFICA

Como defende Portocarrero, fica-nos evidente que a hermenêutica de Gadamer desenvolvida em *Verdade Método I* “tem uma raiz humanista inalienável”¹¹⁴, aqui Portocarrero não está nos fazendo perceber nada de fantástico, a sua chamada de atenção já está clara no texto alemão do título da parte onde Gadamer introduz tais conceitos, a saber, “*Humanistische Leitbegriffe*”, a nosso ver, melhor traduzido como: “Conceitos humanísticos guias”). Infelizmente, a clareza do original é ofuscada pelas traduções¹¹⁵. O que esse título nos diz gira entorno da constatação que tais conceitos são guias para a oposição à absolutização do método lá introduzida em apresentação anteposta e, bem como para eles serem a base inicial do que foi proposto na sequência de *Verdade e Método I*. A apropriação dos conceitos humanistas dá-se num momento estratégico da obra, fê-la em busca de fornecer conteúdo para o conceito de tato que ascendeu da orientação de Helmholtz de que na esfera das ciências do espírito o surgimento de

Zuträgliche gegeben hat – und für das Gerechte. Auch wenn wir uns bewußt sind, daß die Stelle im Zusammenhang der Aristotelischen Vorlesungen über die Politik steht, ist es doch im ersten Augenblick rätselhaft, wie das alles zusammenhängt, und wir werden es genauer bedenken müssen.”

¹¹³ Cf. SILVA, R. S. “Gadamer e a Herança Heideggeriana”; Cf. ainda: DAMIANI, A. M. “Humanismo civil y hermenéutica filosófica. Gadamer lector de Vico”.

¹¹⁴ SILVA, M. L. P. “H.-G. Gadamer: a Europa e o destino das ciências humanas”, p. 19.

¹¹⁵ Na portuguesa por vertê-lo como “Os conceitos básicos do humanismo” (WMI, p. 44.); no mesmo erro caiu a espanhola: “Conceptos básicos del humanismo” (VMI, p. 38); na inglesa o sentido apenas foi preservado parcialmente: “The guiding concepts of humanism” (TM, p. vii).

conhecimento e de verdade tem muito mais haver como uma questão de tato do que como uma questão de método. Apesar de recusar o conceito de tato forjado por Helmholtz sob um molde psicologista, Gadamer aceita tal percepção, entretanto busca o conteúdo constituidor deste tato nos conceitos humanistas de que se apropriou. Tal humanismo brota na tradição da filosofia prática grega e teve sua vigência mais próxima a Gadamer no movimento romântico alemão. A herança humanista merece destaque no pensamento de Gadamer por ser aquela que dos trilhos da tradição serviu para conduzi-lo à interpretação do percorrido trecho da tradição filosófica iluminado pelo seu pensamento a nós legado tal como o fez, colocando-a como a sua base de apropriação e de descarte da tradição que a ele perpassou, sendo, portanto estratégica a introdução do assunto justamente no início de *Verdade e Método I*, logo após a exposição da questão problema dos limites do método e da subordinação da esfera das ciências do espírito à metodologia das ciências naturais, mostrando-nos desde o princípio que rumos seu trabalho tomaria. Uma leitura atenta do Gadamer de *Verdade e Método I* e dos ensaios posteriores nos mostram que o recusado por ele se fosse aceito chocar-se-ia com a sua apropriação desses conceitos humanistas. A base humanista de Gadamer constitui a sua navalha de Ockham inicial diante da tradição filosófica ocidental, recusando tudo que fere e é desmedido diante da finitude do pensar dos humanos em sua intransparência linguística e histórica.

Gadamer viu a produtiva tradição humanista do classicismo alemão enraizada nas velhas verdades da Antiguidade a abertura da possibilidade para indicarmos “as dificuldades que resultam da aplicação do conceito moderno de método às ciências do espírito.”¹¹⁶ Diante disso, o humanismo tornou-se um fenômeno importante para Gadamer na medida em que está fundado nas ciências do espírito, as “*Geisteswissenschaften*” (as “*humanities*”, “*lettres*” ou ciências humanas), nessas o que está em jogo é “o saber do ser humano de si mesmo”¹¹⁷ em sua mais ampla diversidade, o que é explicitado pela reflexão ‘efetiva’ da língua inglesa na qual tais ciências são denominadas como “*moral sciences*” – ciências morais –, para Gadamer já esta expressão “mostra que essas ciências tomam por objeto algo que

¹¹⁶ WM1, p. 61; [29]. “indem wir erst einmal die Schwierigkeiten zeigen, die sich aus der Anwendung des modernen Methodenbegriffs auf die Geisteswissenschaften ergeben.”

¹¹⁷ OCS, p. 37; [GW4, p. 265]. “*das Wissen des Menschen von sich selbst*”. Grifo do autor.

pertence necessariamente ao próprio conhecente.”¹¹⁸ A despeito das ciências do espírito compartilharem em partes da metodologia das ciências naturais, o modo de experiência que cada uma tenta dar conta se distingue largamente. As experiências que aquelas se dedicam em muito precederam o instrumental metodológico emergente com a ciência moderna a partir de Galileu, na medida em que elas tratam das experiências forjadas no corpo das mais diversas tradições históricas e linguísticas, bases para a ascensão de qualquer método e para as linguagens artificiais da ciência.

Parte destas tradições pertence ao importante legado da tradição humanista. Entre os conceitos humanistas, quatro deles são fundamentais para compreendermos a base humanista de Gadamer, a saber, os de formação (“*Bildung*”), de “*sensus communis*”, de capacidade de juízo (“*Urteilkraft*”) e o de gosto (“*Geschmack*”).

Os estudos humanistas ganharam destaque diante da tarefa de Gadamer por estarem, em seu ideal de sabedoria humana, fundados sob o conceito de formação (“*Bildung*”), tal conceito é importante para ele enquanto mostrou-se como “uma fonte singular de verdade”¹¹⁹. Segundo Gadamer, este conceito é, até mesmo, a base de onde “as ciências do espírito do século XIX extraem sua vida peculiar [...], embora não o admitam”¹²⁰.

O conceito de “*sensus communis*” é relevante para Gadamer na medida em que o conhecimento fundado no “*sensus communis*” não está edificado sob pilares metodológicos, mas antes consiste num saber que recebe validade por ser “verdadeiro e correto” pela plausibilidade de seu valor e de seu sentido à medida que estes estão fundados em uma tradição de vida comum, de vida civil e social que institui o espírito da comunidade. O apelo ao “*sensus communis*” consiste numa tentativa de resgate da legitimidade do “*verisimile*”¹²¹.

A capacidade de juízo é de importância fundamental para a aplicabilidade de conhecimentos gerais a casos particulares, diante das exigências da imediaticidade de julgamento do âmbito da práxis. Tal aplicabilidade não é regida pela razão, mas antes pelo “*sentiment*”, pelo “*taste*” que conduz o indivíduo à ação conforme a sensatez e a congruência com o espírito do “*ethos*” comunitário e não por uma

¹¹⁸ WM2, p. 510; [450]. “‘moral sciences’ schon im Worte anzeigt, daß diese Wissenschaften etwas zum Gegenstand machen, dem der Erkennende selber notwendig zugehört.”

¹¹⁹ WM1, p. 55; [24]. “eine eigene Quelle von Wahrheit”.

¹²⁰ WM1, p. 55; [24]. “aus dem die Geisteswissenschaften des 19. Jahrhunderts ihr eigentümliches Leben ziehen, ohne es sich einzugestehen.”

¹²¹ Cf. WM1, p. 56-69; [24-35].

regulamentação normativa¹²².

Para entendermos o porquê do interesse de Gadamer pelo conceito de gosto, basta-nos lembrar que através dele ele buscou contrapor-se ao “gosto consumado” – rígido – que desconsidera a pluralidade, a mutabilidade do gosto. Tal concepção seria um ato de violência contra tal conceito, visto que para ele “Se há algo que é um testemunho da mutabilidade de todas as coisas humanas e da relatividade de todos os valores humanos, esse algo é o gosto.”¹²³

Não obstante esta tradição ter possuído fortes vínculos ligados à religião cristã, não devemos perder de vista que a apropriação gadameriana de tais conceitos humanistas de outrora não representa a adoção de sua base teológica. O neo-humanismo gadameriano apresenta-se desteologizado, uma vez que para a proposta teórica de Gadamer é indiferente que diferença o outro (tu) apresente¹²⁴, quer seja concebido como criação de um divino, quer seja fruto da natureza, o outro é sempre considerado em sua alteridade insuperável, visto que na conversa entre um eu e um tu, a exemplo da conversa entre tradutor e texto, “em última análise, a distância entre a opinião do outro e a própria não pode ser superada.”¹²⁵ – assim, como mencionarmos acima, apesar de Gadamer apenas ter teorizado a distância histórico-temporal em *Verdade e Método I*, vindo a ampliá-la conscientemente abarcando a distância simultânea após as críticas de Hirsch (no ensaio já mencionado), Gadamer estava se utilizando desse sentido amplo de distância já em *Verdade e Método I* –. Aqui a dimensão da crença resta apenas como mera possibilidade que não pode ser afirmada e, tampouco, negada ante a incerteza da morte e a ânsia dos humanos de superá-la. O que é relevante para Gadamer é a produtiva vigência desses conceitos humanistas enquanto eles nos proporcionam pilares para pensarmos as entrelaçadas dimensões linguística, social, ética, política etc., em outras palavras, para pensarmos a dimensão da vida a partir do mundo compartilhado, da vida com o outro, do comum, do “*sensus communis*” que forma o espírito da comunidade¹²⁶, na qual de uma forma ou de

¹²² Cf. **WMI**, p. 69-74; [36-40].

¹²³ **WMI**, p. 101; [63]. “Wenn etwas, so ist der Geschmack ein Zeugnis für die Wandelbarkeit aller menschlichen Dinge und die Relativität aller menschlichen Werte.”

¹²⁴ Cf. **QSE**, p. 45; [**GW9**, p. 385].

¹²⁵ **WMI**, p. 500; [390]. “den Abstand der Gegenmeinung von seiner eigenen Meinung als detzten Endes unaufhebbar”.

¹²⁶ **WMI**, p. 57; [26]. Uma análise da formação das palavras alemãs utilizadas por Gadamer para referir-se à comunidade ajuda-nos em muito a compreendê-lo, vejamos: “*Gemeinsamkeit*” (comunidade, ponto em comum); “*Gemeinschaft*” que significa comunidade, coletividade,

outra estamos todos inseridos percebendo ou não. Deste modo, a apropriação de Gadamer se contrapõe ao modo formal que o Iluminismo alemão fez desses mesmos conceitos, visto que a transferência deles para a Alemanha não encontrou aí solo produtivo, “pois lhes faltavam as condições sociais e políticas”¹²⁷ férteis, tais como as que a eles foram proporcionadas em países como a Inglaterra e a França etc. Nessas terras a vida desses conceitos estava diretamente ligada ao “conjunto de juízos e padrões de juízo que [os] determinavam quanto ao conteúdo”¹²⁸, e não com relação ao seu aspecto formal.

Ao partir criticamente da tentativa de fundamentação das ciências do espírito de Dilthey¹²⁹ – instigada a princípio por Helmholtz¹³⁰ – Gadamer divergiu de Dilthey, já que o seu caminho para a fundamentação das ciências do espírito não se caracteriza como uma tentativa de fundamentação epistemológica, mas hermenêutico-ontológica, como ontologia do compreendido – como tal trata-se de um caminho para a tarefa contínua de justificação do saber emergente das ciências humanas –. Pois, se a intenção de Dilthey era proporcionar as ciências humanas uma fundamentação equivalente àquela que Kant propiciou a ciências empíricas, Gadamer por sua vez não tentou nenhuma equiparabilidade entre os seus modos de cientificidade – tal

onde “*Gemein*” significa comum e “*schaft*” é termo derivado do verbo “*schaffen*” que significa trabalhar, criar, produzir, instituir etc., portanto, uma “*Gemeinschaft*” é um *instituir comum*. Algo semelhante revela-nos a palavra “*Gesellschaft*” que significa sociedade, onde “*Gesell*” significa companheiro, portanto, um âmbito onde instituem-se companheiros. Bem como “*Miteinander*” que também significa comunidade e, que enquanto adjetivo “*miteinander*” significa *um com o outro*, juntos.

¹²⁷ **WM1**, p. 65; [32]. “wofür die gesellschaftlichen und politischen Bedingungen schlechterdings fehlten.”

¹²⁸ **WM1**, p. 71; [37]. “umfaßt immer schon einen Inbegriff von Urteilen und Urteilsmaßstäben, die ihn inhaltlich bestimmen.”

¹²⁹ Cf. **WM1**, p. 241; [177]. **WM2**, p. 16; [8] – p. 270; [232].

¹³⁰ Maza chega a colocar o legado de Helmholtz como até mais importante daquele de Dilthey, visto que para Maza: “Gadamer sintoniza más con Helmholtz que con Dilthey o los neokantianos que hacia fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX se ocuparon del mismo problema, puesto que comparte con él una actitud crítica frente a la preocupación metodologista centrada en el problema de la cientificidad de las ciencias del espíritu.” (MAZA, L. M. “Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer”, p. 130). A despeito da crítica de Gadamer a Helmholtz, a observação de Maza de que Helmholtz seria o ponto de partida de Gadamer parece-nos estar correta, visto ser endossada pelo próprio: “Gostaria de lembrar que na conhecida passagem de que partimos Helmholtz...” (**WM1**, p. 134; [90]). Bem como no momento em que Gadamer diz que apesar de todos os esforços de Dilthey, este não conseguiu ultrapassar a Helmholtz (**WM1**, p. 42; [13]). A atitude crítica de Helmholtz movimentou-se em defesa de uma universidade como o local harmônico de encontro entre as ciências da natureza e do espírito (**HR**, p. 361; **GW10**, p. 345]). Além disso, talvez ele tenha sido o primeiro a apontar para a dimensão do operar inconsciente do humano.

como almejam Helmholtz¹³¹ e Dilthey –, mas ultrapassando a estes aquele apontou para uma dependência parcial das ciências da natureza ante as ciências do espírito, parcial porque estas explicitariam a base daquelas negligenciada pelas mesmas, entretanto as ciências da natureza mantêm a sua autoridade interna nas questões concernentes ao método. Para Gadamer, as ciências do espírito em última instância representam para a filosofia um problema de compreender e, portanto, ontológico. Todavia não trata-se de apenas mais uma ontologia de objetos dados à sensibilidade no sentido de meramente ter algo presente sob as percepções dos sentidos, mas antes da ontologia da coisa enquanto a coisa mesma (“*Sache selbst*”) e não da coisa como “*Ding*”, dos objetos dados à sensibilidade, é claro que de uma forma ou de outra aquela pressupõem esta, porém aquela a ultrapassa; até o final desta pesquisa pretendemos tornar clara a base do estatuto linguístico-ontológico da coisa (“*Sache*”).

Gadamer a partir de Helmholtz e Dilthey erigiu a sua teoria por meio de uma base conceitual proveniente da tradição platônica resocritizada¹³², ou seja, em última instância sob a orientação do diálogo socrático¹³³. Assim podemos perceber que não é sem razão que se vêm atribuindo a este velho “discípulo permanente de Platão”¹³⁴ o título do “Sócrates contemporâneo”¹³⁵. Foi exatamente esse movimento dialógico-socrático que permitiu Gadamer afastar-se dos pressupostos do pensamento de Heidegger¹³⁶, enquanto colocou a problemática do compreender das ciências do espírito como a sua problemática central e não a questão pelo sentido de ser; diante do pressuposto da inconsciência dos pré-juízos esta questão não tem sentido para a filosofia hermenêutica de Gadamer. O que está em questão aqui é todo compreender de ser e não todo ser, é por isso que Gadamer, pode dizer que “A questão da filosofia pergunta, o que é ser do compreender.”¹³⁷

Na hermenêutica gadameriana, tirando consequências do que já

¹³¹ Cf. HR, p. 355; [GW10, p. 339-40].

¹³² Conforme podemos notar no seguinte dito de Gadamer: “O que aprendi de Platão, o mestre do diálogo, ou melhor, dos diálogos de Sócrates, compostos por Platão...” in: WM2, p. 21; [13]. Com esse posicionamento encontramos em acordo com Vigo para quem a leitura de Platão realizada por Gadamer representa uma resocritização de Platão. Cf. VIGO, A. G. “Hans-Georg Gadamer y La Filosofía Hermenéutica: La Comprensión Como Ideal y Tarea”, p. 246 (nota 8). Essa orientação já tinha sido assumida na “*Habilitationsschrift*”; cf. GWS, p. 6-7.

¹³³ Cf. WM2, p. 567; [497].

¹³⁴ WM2, p. 577; [506]. “*lebenslangen Schüler Platos*”.

¹³⁵ Cf. ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica*, em várias passagens.

¹³⁶ Cf. WM2, p. 20; [12].

¹³⁷ WM1, p. 152; [105]. “*Die Frage der Philosophie fragt, was das Sein des Sichverstehens ist.*”

vimos acima, apenas poderemos falar do sentido de ser que é compreendido, enunciado no dito. Aqui o dito ganha o posição de unidade linguística mínima expressadora de sentido. A filosofia hermenêutica gadameriana, como teoria da experiência hermenêutica é, em última instância, a filosofia do sentido compreendido via linguagem.

2.7. NA TENSÃO METODOLÓGICA “ENTRE FENOMENOLOGIA E DIALÉTICA”

Ao final de nossa investigação do supracitado “*corpus*” teórico gadameriano pretendemos deixar evidente que para andar pelo caminho “entre fenomenologia e dialética” Gadamer fê-lo com um pé na primeira por conceber o jogo e a linguagem do ponto de vista de uma análise fenomenológica e com o outro na segunda por apostar na estrutura dialética da conversa como o ambiente do fazer-se da coisa (“*Sache*”) na unidade especulativa de pergunta e resposta. Desta maneira, como Vila-Chã,

De alguma forma, podemos dizer que no coração do contributo filosófico de Hans-Georg Gadamer está uma tentativa de fundamentação fenomenológica de um projecto de *ontologia lingüística*. O seu esforço, por isso, torna-se paradigmático para toda e qualquer tentativa de reabilitar a *metafísica* a partir da situação filosófica contemporânea¹³⁸.

Tal reabilitação significa apenas que se trata de nos depararmos com o desafio de trazer à tona uma despreziosa proposta *metafísica* que é enquanto tal somente por ter como objetivo operar – lidar – na e com a inconstância e virtualidade do plano relacional dos particulares. Esse projeto *metafísico* é fenomenológico apenas na medida em que assume a tarefa de permanecer vinculado ao aí da coisa mesma (“*Sache selbst*”) – que não é um particular, mas o resíduo memorial dos particulares – como forma de legitimação de sua descrição fenomenológica d’“*o que é*”¹³⁹, o que nos impõe a exigência de ir para além daquilo que

¹³⁸ VILA-CHÃ, J. J. “Hans-Georg Gadamer” (Apresentação), p. 310. Grifo do autor.

¹³⁹ WM2, p. 457; [394]. “Im Grunde schlage ich *keine Methode* vor, sondern ich beschreibe, *was ist*.” Grifo do autor. Esta pretensão descritivo-participativa de Gadamer é ressaltada ao longo dos escritos de Gadamer anteriores e posteriores a *Verdade e Método I*, o que confirma-

meramente nos agrada, visto que as vezes ante a coisa em questão temos que deixar ela valer contra nós mesmos. Apesar de ter desenvolvido a sua grande obra “sobre um solo fenomenológico”¹⁴⁰, Gadamer não adotou a base transcendental da fenomenologia de Husserl, pois não há espaço para a ideação em seu pensamento – mas, exatamente pelo contrário, a assunção que nosso comportamento humano é regido também pela inconsciente dimensão dos pré-juízos – e tampouco a da de Heidegger, de *Ser e Tempo*, pois não há aqui o pressuposto de controle metodológico das pré-concepções que as suspenderiam (cf. *Ser e Tempo* § 63). Gadamer adverte-nos com o itálico utilizado acima da infinitude e do constante caráter re-interpretativo de tal tarefa. Para ele, essa exigência de só “admitir o que é”¹⁴¹ constitui o caráter de cientificidade da filosofia que deve manter ativa a tarefa de pensarmos “por princípio a generalidade do que *sempre* acontece”¹⁴². E, entre o que nos acontece está como pano de fundo o “problema hermenêutico” que ele delinea-o como “O fenômeno do compreender e da interpretação correta do compreendido”¹⁴³.

2.8. CONSIDERAÇÕES GERAIS

Foi principalmente seguindo essas indicativas gerais, entre outras, que surgiu a motivação para pensarmos a estruturação da presente pesquisa. Esta investigação pretendeu em sua tentativa de ser rigorosa e em seu modo de apresentação dar a sua tentativa de contribuição que naturalmente encontrará discordância, visto que múltiplos são os viesés de leituras realizadas do pensamento gadameriano, isto acontece principalmente porque (para além da diversidade das condições hermenêuticas), a nosso ver, filosoficamente falando, o pensamento de Gadamer é ainda um fenômeno filosófico recente que apenas estamos iniciando a destrinçar a partir dos próprios

se em *Verdade e Método II*. (Ver: **WM2**, p. 70; [55] – p. 74-5-6; [59-60-1] – p. 132; [109] – p. 139; [115] – p. 268; [230] – p. 386; [335] – p. 551; [484]). Viés este que está em completo acordo com a sua ideia de filosofia prática que não é compreendida como normativa, mas como descritiva (Cf. **HR**, p. 250; [**GW10**, p. 234]).

¹⁴⁰ **WM1**, p. 23; [**GW2**, p. 446]. “Das ist wahr, mein Buch steht methodisch auf phänomenologischem Boden.”

¹⁴¹ **WM2**, p. 457; [394]. “anzuerkennen, was ist”. Grifo do autor.

¹⁴² **WM2**, p. 457; [394]. “in prinzipieller Allgemeinheit zu denken, was immer geschieht.” Grifo do autor.

¹⁴³ **GW1**, p. 1. “Das Phänomen des Verstehens und der rechten Auslegung des Verstandenen” Cf. ainda: **HR**, p. 72; [**GW10**, p. 62].

conteúdos de seus conceitos.

Os capítulos que se seguem divergem do caráter denso, digressivo – necessário – e introdutório-provocativo deste – o mais afim ao estilo ensaístico do próprio Gadamer –, pelos menos pretendeu-se, neles buscamos uma apresentação ordenadora como a melhor forma de explicitação do caminho conceitual gadameriano, mantendo-nos preocupados em não enrijecer as teses de Gadamer num *sistema* fechado, o que, a nosso ver, não faria o menor sentido; o que se tentou aqui foi mapear parte do caminho de seu pensado.

Nossa tentativa talvez poderá ser criticada pelo fato de manter-se demasiadamente presa à letra do texto gadameriano, entretanto isso fez-se necessário diante da proposta, porventura, inovadora em alguns aspectos, enquanto pretendeu estar em consonância com a exigência gadameriana de produtividade interpretativa, mais claramente não com relação às teses de Gadamer, mas antes possivelmente diante de algumas das leituras vigentes que, a nosso ver, não se sustentam diante do texto gadameriano. Ante todos os objetivos propostos, a presente análise buscará operar fazendo a distinção entre os conceitos descartados, os introduzidos explicitamente – e, por vezes, resignificados ante outras propostas –, e os conceitos meramente usados (conceitos de fundo – não esclarecidos) por Gadamer.¹⁴⁴

Com o apresentado acima, tentamos ter fornecido as balizas mínimas que determinaram nossa análise nos capítulos seguintes dos traços estruturais que unificam e distinguem os jogos da arte e da linguagem, para tal já em nosso título deixamos evidenciar que nossa pesquisa tenta participar e aprofundar as indicações que antecedeu-nos contidas nos trabalhos de Rohden¹⁴⁵ a respeito dos momentos das tensões e distensões dos jogos das várias formas de conversas que se realizam quando um eu encontra-se diante de outro.

Em caráter de recordação do exposto até aqui para benefício do apresentado adiante, nós não devemos deixar fugir da memória que a teoria de Gadamer se caracteriza como uma filosofia hermenêutica que como tal ela assumiu os riscos do pensar fáctico autoimplicativo que se desenvolve na práxis social humana. Por seguir esse caminho do pensamento ela não tem a pretensão de silenciar e substituir o

¹⁴⁴ Em geral esta pesquisa tentou balizar-se pela metódica de: BRAIDA, C. R. “Indicações para leitura filosófica de textos”.

¹⁴⁵ Tal como em: ROHDEN, L. “Hermenêutica filosófica: uma configuração entre a amizade Aristotélica e a dialética dialógica”, p. 196.

instrumental metodológico da ciência, mas antes de mostrar a primazia da verdade ante o método e o inegável caráter complementar deste diante da verdade pré-metodológica. Adiante veremos que tanto o método quanto a verdade são abarcados pelo jogo. Como uma postura crítica que se realiza na tensão dum fluxo de acontecimentos do qual estamos imersos, a tomada de consciência da filosofia hermenêutica nos exige que façamos da prática do filosofar uma atitude filosófica responsável para com o outrem, que assumamos nosso fazer filosófico como rebento crescido em meio aos limites da transparência para a consciência linguística, histórica etc., enfim, hermenêutica.

Nos capítulos posteriores, primeiramente acerca do jogo da arte e, depois sobre o da linguagem, ainda falaremos muito em assuntos como compreender, sentido, conteúdo de sentido etc., assim o que se segue é explicitado principalmente tendo-se em consideração três passagens que citamos acima que a nosso ver são fundamentais para o esclarecimento do legado gadameriano e não as vejo sendo consideradas nos trabalhos a respeito do pensado de Gadamer. Elas são a tese que Gadamer apropriou-se de Schleiermacher de que “*compreender significa, de princípio, compreender-se uns aos outros*” e a tirada de consequência de Gadamer implícita aí de que compreender, portanto, é sempre uma “*participação num sentido comum.*” E a percepção de que sentido esta por direção, uma orientação de direção, o que pressupõe sempre uma polaridade, na qual o seu *entre* forma o espaço em que realiza-se o movimento de tensão e distensão. Veremos nos capítulos que se seguem que essas posições “*uns*” e “*outros*” – um e outro, eu e tu – não necessariamente precisam ambas terem como seus conteúdos um humano, basta uma delas, a outra pode estar sendo ocupada por uma obra de arte, por um texto, pela natureza etc., e até mesmo pelo próprio sujeito enquanto pensa-se.

Diante disso, reiteramos nossa questão diretriz, entorno do propósito de mostrarmos, a partir daqui, como se articulam os jogos da arte e da linguagem – os quais incluem indissociavelmente o jogo do compreender – na filosofia hermenêutica de Gadamer, esperamos no decorrer do caminho que desenvolvemos para atingir tal tarefa também estar esclarecendo, reforçando e legitimando muito do que foi exposto acima, o que serviu-nos apenas como forma de traçar alguns aspectos do solo onde estamos pisando, preparando o leitor para o vindouro. Ao tomarmos uma parte do pensamento de Gadamer como a nossa coisa em questão, buscamos aproveitar-se da produtividade da língua portuguesa em vista de dar expressão ao pensamento de Gadamer até o limite em que preservamos o sentido do original. À medida que encontramos no

esforço crescente pela busca da palavra regida pela coisa que atinja o outro (leitor) acabamos de nos encontrar conosco mesmos. Desse modo, a leitura desta pesquisa já se efetiva como pelo menos uma tripla fusão de horizontes, visto que a partir deste ensaio o leitor já pode ter a certeza de que além deste ser o solo de nosso encontro ele é antes a fusão de horizontes entre Gadamer e o autor desta, por menor que essa seja, pelo menos o é à medida que as alteridades das distâncias entre as duas principais línguas envolvidas aqui é insuperável no todo; o que estamos fazendo é um dizer quase a mesma coisa com palavras diferentes (repetindo Eco), operar conceitualmente tendo em mente esta tomada de consciência é uma das principais exigências da filosofia hermenêutica gadameriana. O que implica a assunção do pensar por si e do repensar produtivo, crítico, situado etc., como exigências máximas da hermenêutica gadameriana. Filosofia hermenêutica, nos moldes de Gadamer, é um fazer na tensão e distensão entre o que opera consciente e inconscientemente enquanto ela própria é um acontecer linguístico-compreensivo, histórico etc., que, portanto, ela própria também é “*energeia*”. No próximo capítulo dedicamo-nos a destrinçar o conceito de jogo que está por base de tudo o que é compreendido e do que pode vir a ser compreendido.

3. O JOGO COMO GUIA PRIMEIRO DE GADAMER E A ARTE COMO JOGO

“– E a vida é um jogo, meu filho. A vida é um jogo que se tem de disputar de acordo com as regras.”¹⁴⁶

Neste capítulo, detemo-nos na apresentação daquele que podemos considerar indubitavelmente o principal conceito guia (“*Leitfaden*”¹⁴⁷) utilizado por Gadamer, a saber, o de jogo (“*Spiel*”)¹⁴⁸.

Ante nossos propósitos, concentrar-nos-emos na explicitação do conceito de jogo e de seus conceitos componentes, não com o objetivo primeiro de esmiuçar o modo de ser da obra de arte em suas múltiplas formas de manifestações (não esquecemos disso, entretanto não é aqui nosso objetivo principal, a dedicação extensiva a esta temática nos renderia ainda outros aprofundamentos), como Gadamer o faz na primeira parte de *Verdade e Método I*, mas antes como forma de prepararmos o caminho para posteriormente realizarmos o esclarecimento dos desdobramentos da aplicação do conceito de jogo para a análise do modo de ser da linguagem, ou seja, para a primazia do diálogo esboçada inicialmente por Gadamer na terceira parte de *Verdade e Método I* e aprofundada em *Verdade e Método II*, com o intento de indicar com isso seus pontos de conexão, pois segundo ele foi seu ponto de partida “da questão da verdade da arte” que o possibilitou encontrar

¹⁴⁶ SALINGER, J. D. *O apanhador no campo de centeio*, cap. 2.

¹⁴⁷ Não obstante “*Leitfaden*” também possuir o sentido de método, de manual, optamos aqui pelo de guia, pois parece-nos muito mais afim à concepção gadameriana da hermenêutica como “um caminho para o pensar” (GADAMER *in*: ABI-SÂMARA, R. “Uma das últimas entrevistas concedidas por Hans-Georg Gadamer”, p. 14).

¹⁴⁸ Aqui cabe uma observação com relação à tradução da palavra alemã “*Spiel*” – e “*Spiele*” no plural – como *jogo*, uma vez que apesar dessa ser nossa melhor possibilidade de tradução, tal opção não fica sem problemas, visto que a carga semântica entre essas palavras não é totalmente correspondente, a tradução acarreta perdas de sentido consideráveis, porquanto a palavra portuguesa não possui tal como aquela os nuances que abarcam a dimensão do brincar e da arte como os da representação teatral, os da execução musical etc. Desse modo, a língua inglesa oferece uma opção melhor que a portuguesa com o substantivo “*play*” que mantém a correspondência semântica com “*Spiel*” – também como verbo: “*to play*” –, já que este não pressupõe o jogo apenas do ponto de vista de regras, tal como indica o uso da palavra inglesa “*game*” – de algo delimitado com início e fim, que tem um resultado, ou seja, um vencedor e um vendido –, mas abarca o sentido de acontecer de “*Spiel*” como indica Gadamer. Tanto “*Spiel*” quanto “*play*” possuem os sentidos amplos de jogo, tais como os de tocar (um instrumento), brincar (simular, fingir), pôr (em movimento, dar o “*play*” do dvd), desempenhar (um papel numa peça teatral) etc. Tais observações entre a não equivalência de *jogo* e “*Spiel*” também são válidas com relação aos verbos jogar e “*spielen*”.

“o caminho para a hermenêutica, onde se reúnem a arte e a história”,¹⁴⁹ que essas são fontes de sentido, de verdade e de conhecimento.

Este percurso nos é importante para visualizarmos como para Gadamer a arte nos deve preparar os fundamentos das veredas para a “verdadeira liberdade ética e política”¹⁵⁰. Desta maneira, torna-se impossível não entrarmos na questão sobre o modo de ser da arte neste capítulo, entretanto far-se-á apenas de forma breve – pois se adentrássemos na análise das múltiplas formas de apresentações das mais diversas artes nos demoraríamos por de mais –, já que os modos de *ser* da obra de arte e da linguagem estão vinculados através do conceito de jogo. Mediante esse conceito Gadamer viu a possibilidade de mostrar que o apresentar-se constitui o verdadeiro modo de ser da obra de arte¹⁵¹. Entretanto, entre os jogos que o humano joga apenas alguns apresentam-se como arte. O que há de especial neles? Por que Gadamer dá tanta ênfase na questão da arte?

Outra questão a evidenciar refere-se ao que permite Gadamer aplicar o conceito de arte para ocupações que, além de abarcar, ultrapassam em muito as fronteiras daquilo que principalmente a tradição moderna iluminista considerou arte, tais como, por exemplo, “arte do compreender” (“*Kunst des Verstehens*”), “arte do entendimento” (“*Kunst der Verständigung*”), “arte do discurso” (“*Redekunst*”), “arte do orador”¹⁵² – (“*Kunst der Rhetorik*”; “*Argumentationskunst*”) –, “arte da escrita” (“*Kunst des Schreibens*”), “a arte de curar”¹⁵³, “artes da produção do artificial”¹⁵⁴, “arte técnica”¹⁵⁵, “artes ‘mecânicas’”¹⁵⁶, “arte tipográfica”¹⁵⁷, “arte do direito”¹⁵⁸, “arte da reflexão”¹⁵⁹, “arte do estado”¹⁶⁰, “arte do envolver”¹⁶¹, “arte do tiro”¹⁶²,

¹⁴⁹ **WM1**, p. 629; [492]. “und hatten von der Frage nach der Wahrheit der Kunst aus den Weg in die Hermeneutik gefunden, in der sich Kunst und Geschichte für uns zusammenschlossen.”

¹⁵⁰ **WM1**, p. 132; [88]. “der wahren sittlichen und politischen Freiheit, zu der die Kunst vorbereiten sollte”.

¹⁵¹ *Cf.* **WM1**, p. 628; [491].

¹⁵² **WM2**, p. 275; [236]. “Kunst des Redners”. Aqui limitei-me a referenciar apenas as ocorrências menos comuns nos textos gadamerianos, as outras são muito frequentes.

¹⁵³ **OCS**, p. 28; [**GW4**, p. 257]. “Heilkunst”.

¹⁵⁴ **OCS**, p. 28; [**GW4**, p. 257]. “Künste des Herstellens von Künstlichen”.

¹⁵⁵ **OCS**, p. 31; [**GW4**, p. 260]. “technischen Kunst”.

¹⁵⁶ **WM1**, p. 615; [481]. “mechanischen’ Künsten”.

¹⁵⁷ **WM2**, p. 290; [337]. “*Buchdruckerkunst*”.

¹⁵⁸ **OCS**, p. 165; [“Hermenêutica e psiquiatria”].

¹⁵⁹ **WM2**, p. 537; [473]. “Reflexionskunst”.

¹⁶⁰ **WM2**, p. 190; [161]. “Staatskunst”.

¹⁶¹ **WM2**, p. 356; [307]. “Kunst des Mischens”.

¹⁶² **WM2**, p. 366; [316]. “Kunst des Bogenschießens”.

“artes do domínio”¹⁶³, “arte do conceito”¹⁶⁴ – “arte do pensamento conceitual”¹⁶⁵ – “arte da descrição fenomenológica”¹⁶⁶, “arte do pensar”¹⁶⁷, “arte da condução da conversa”¹⁶⁸, “arte da jardinagem”¹⁶⁹, “a arte da escuta”¹⁷⁰, “a arte da guerra”¹⁷¹ etc. Dê que modo Gadamer pôde designar atividades tão diversas como o pensar, o discurso e a técnica pelo conceito de *arte*? Quais são os limites do que é arte para ele? Diante de que medida tais atividades passam a ser consideradas artes?

Parece-nos que a resposta para estas e todas as outras perguntas acerca da filosofia hermenêutica necessariamente precisam passar pela elucidação do conceito de jogo. O que nos requer tornar claro o variado uso de tal conceito que de princípio apontam para indícios que endossam essa perspectiva universal do jogo, o que indica os vários exemplos fornecidos por Gadamer, tais como os ditos jogos em sentido metafórico que para ele não devemos vê-los apenas como tal. Por exemplo, “quando falamos do *jogo das ondas* ou dos *mosquitos jogadores* ou do *livre jogo dos membros*”.¹⁷² Ou ainda do “jogo da imitação”¹⁷³, do “jogo do destino”¹⁷⁴, do “jogo do desempenho social”¹⁷⁵, do “jogo das forças”¹⁷⁶, do “jogo da reflexão”¹⁷⁷, do “jogo dos sons”¹⁷⁸, do “jogo dos disfarces”¹⁷⁹, do “espaço de jogo da liberdade”¹⁸⁰, do “jogo das paixões”¹⁸¹ etc., estamos falando de jogo em

¹⁶³ WM2, p. 239; [203]. “Herrschaftskünsten”.

¹⁶⁴ WM2, p. 119, 422; [98, 364]. “Begriffskunst”.

¹⁶⁵ WM2, p. 546; [480]. “Kunst des begrifflichen Denkens”.

¹⁶⁶ WM2, p. 547; [481]. E, em várias passagens em HR; [GW10]. “phänomenologische Deskriptionskunst”.

¹⁶⁷ WM2, p. 573; [502]. “Kunst des Denkens”.

¹⁶⁸ GW9, p. 70. “Kunst der Gesprächsführung”.

¹⁶⁹ GW9, p. 131. “Kunst der Gartengestaltung”.

¹⁷⁰ HR, p. 290; [GW10, p. 274]. “die Kunst des Zuhörens”.

¹⁷¹ HR, p. 307; [GW10, p. 291]. “die Kriegskunst”.

¹⁷² WM2, p. 180; [152]. “So ist es keineswegs nur eine Metapher, wenn wir von dem *Spiel der Wellen* oder den *spielenden Mücken* oder dem *freien Spiel der Glieder* sprechen.” Grifo do autor. Optamos em traduzir literalmente “*spielenden Mücken*” como *mosquitos jogantes* para preservar o vínculo com jogo (“*Spiel*”), tal expressão equivale à portuguesa *nuvens de mosquitos*.

¹⁷³ WM2, p. 12; [5]. “Spiel der Nachahmung”.

¹⁷⁴ WM2, p. 238; [202]. “Schicksalsspiel”.

¹⁷⁵ WM2, p. 301; [259]. “soziales Rollenspiel”.

¹⁷⁶ WM2, p. 320; [275]. “Das Spiel der Kräfte”.

¹⁷⁷ WM2, p. 410; [355]. “Spiel der Reflexion”.

¹⁷⁸ WM2, p. 411; [355]. “Spiel der Klänge”.

¹⁷⁹ WM2, p. 429; [370]. “Verkleidungsspiel”.

¹⁸⁰ WM2, p. 482; [414]. “Freiheitsspielraum”.

¹⁸¹ GW9, p. 60. “das Spiel der Leidenschaften”.

pleno sentido da palavra, e de suas formas mais primárias.

Tal conceito indica para diferentes formas estruturais de relações que se determinam como uma ou outra por possuírem ou não traços específicos, tais como a presença de um sujeito que se perde no jogo ou não, a ausência de intencionalidade voltada para outro ou não etc. Isto se legitima na medida em que se pode ver os jogos a partir do ponto de vista do todo como um apresentar-se ou por meio de uma de suas possíveis partes que jogam, estas jogam de acordo com uma ou outra das formas de participação no jogo. Tais formas de relações participativas no jogo são o “mero apresentar” e o “apresentar para...” Diante dessas diferenças, tentamos mostrar tanto os traços gerais que constituem todos os jogos quanto os particulares que elas representam, isto nos permitirá ver a diferença entre os jogos da matéria bruta, o dos animais em geral que num determinado sentido também inclui o comportamento jogante dos humanos, desta forma participativa emergiu uma forma de jogar que caracteriza os jogos humanos, o do “apresentar para...” O comportamento jogante dos humanos pode ser apreendido por meio dos três modos e sentidos do apresentar dos jogos, enquanto do primeiro sentido do apresentar nenhum jogo escapa, os outros aparecem num número menor de jogos; o segundo modo e sentido do apresentar dos jogos dos humanos estes o compartilham com os restantes dos animais; o último se caracteriza como o traço singular dos jogos humanos, é o traço que dá conta do acontecer dos jogos das artes. Obviamente, antes de nos dedicarmos a explicitação desta terceira perspectiva de jogo, primeiramente nos dedicamos as outras duas. Ao chegar na terceira, nosso objetivo é mostrar o momento de tensão representado pela forma participativa que caracteriza os jogos humanos, a do “apresentar para...” dentro do apresentar-se da obra de arte. Em outras palavras, pretendemos mostrar que o acontecer da obra de arte tanto congrega uma dimensão objetiva (“*sachlich*”) – a da configuração –, quanto uma subjetiva, a das relatividades entorno do(s) apresentador(es) e do(s) espectador(es), já que estes fazem de suas participações nos jogos os seus modos de ser. Através da forma participativa nos jogos das artes esperamos mostrar o porquê Gadamer viu a experiência artística como a paradigmática para a liberação da pergunta pela verdade possibilitando o seu alargamento para as esferas das ciências do espírito e da linguagem. De modo geral, com o todo desse capítulo veremos como a estrutura de jogo é o modo de ser da obra de arte, e como o modo de ser do jogo, em última instância, constitui-se – organiza-se – numa autoapresentação. Consequentemente, a obra de arte sendo jogo é autoapresentação. Tentamos evidenciar

como Gadamer pode tirar essas consequências; bem como diante desse solo almejamos explicitar que espaço resta na experiência da arte para a questão da liberdade no interior dos jogos. Para isso, focamos no segundo modo e sentido de participação no jogo.

No decorrer deste capítulo, tentamos também *medir* as possíveis vantagens e as desvantagens do conceito gadameriano de jogo ante aqueles descartados de origem principalmente da tradição iluminista. Para tais propósitos, na sequência, primeiramente sentimos a necessidade de marcar quais foram as heranças da tradição que serviram de base para Gadamer realizar o desenvolvimento de sua própria perspectiva entorno do conceito de jogo.

3.1 APROPRIAÇÕES PRODUTIVAS

A seguir, em primeiro lugar, tratamos brevemente a respeito da consideração dos vínculos entre a hermenêutica e a mitologia; Para posteriormente, ainda sob o solo de pensamento grego, vemos como a teoria da tragédia grega de Aristóteles iluminou as trilhas da concepção ontológica da obra de arte gadameriana. Por fim, dedicarmo-nos também rapidamente na indicação de algumas das fontes recentes donde Gadamer encontrou apoio para a sua explicitação do conceito de jogo.

3.1.1 Entrelaces entre o mito de *Hermes* e a *Hermenêutica*

O mito de Hermes, a nosso ver, mostra-se como a primeira evidência do jogo da linguagem. Cientes de que os problemas referentes aos tratamentos dados para as questões da interpretação e do compreender não são nada recentes, evidenciamos o prenúncio da tomada de consciência dessa problemática na mitologia greco-romana. Nela, a palavra “*hermeneia*”, alerta Gadamer, apresenta-se de forma ambígua, uma vez que já em Homero era anunciada pelo deus *Hermes* é apresentada verbalmente, enquanto no seu uso profano ela ganhou a acepção de tradução, pois ali “a tarefa do *hermeneus* consiste em traduzir para uma linguagem acessível a todos o que se apresenta de modo estranho ou incompreensível”¹⁸².

Apesar da falta de clareza etimológica do nome *Hermes*¹⁸³,

¹⁸² WM2, p. 112; [92]. “das Geschäft des *hermeneus* gerade darin, daß er ein in fremder oder unverständlicher Weise Geäußertes in die verständliche Sprache aller übersetzt.”

¹⁸³ Ver: BRANDÃO, J. S. *Mitologia Grega*. V. II. P. 191-207. Verbete: Hermes Trismegisto;

ressaltada pelo próprio Gadamer, ele ainda assim prefere seguir a tradição, vendo a relação entre o deus *Hermes* e a palavra hermenêutica “como uma indicação válida do alcance e universalidade com que se deve ver e se viu o fenômeno hermenêutico: como ‘mensageiro para todo pensado’”¹⁸⁴, enquanto ambos trazem à palavra a mensagem, o conteúdo do pensamento. Essa relação que se faz entre *Hermes* (Mercúrio – nome latino de *Hermes*: era o deus do comércio, do mercado. Este é um lugar de tensões que exige o entendimento para se chegar a uma medida comum, deus negociador e dos negociadores)¹⁸⁵ e a hermenêutica¹⁸⁶ nos parece claramente pertinente. Em acordo com Almeida:

Lembremos que na mitologia o ponto médio é o lugar assumido pelo deus Hermes quando se constituía intérprete na relação entre os deuses e os homens e, nesse mesmo sentido, o hermenêuta deve se pôr nesse lugar tenso e se fazer intermediário do jogo dialético que tem suas regras, mas é sempre aberto às novas possibilidades que lhe são inerentes, e que só se realizam quando o jogo está sendo jogado.¹⁸⁷

Essa recordação da mitologia justifica-se enquanto considerarmos que tal deus grego foi o mensageiro, o guia da palavra dos deuses olímpicos aos homens, *Hermes* se caracterizava como um deus complexo, dono de várias habilidades, inteligentíssimo e autônomo. Logo nos seus primeiros dias de vida ele roubou parte do rebanho de seu irmão Apolo. Descoberto por este, dissimula-se perante a sua mãe Maia (Hera), fingindo nada saber a respeito, mas quando denunciado ao seu pai Zeus (Júpiter) por Apolo, *Hermes* prometeu, diante a Zeus, jamais mentir novamente, bem como a partir de então sempre se responsabilizaria em dizer a verdade, porém, com a ressalva de que não estaria obrigado a dizê-la por inteiro¹⁸⁸.

Ver também: HACQUARD, G. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*, p. 161-2.

¹⁸⁴ WM2, 342; [295]. “als gültiger Hinweis darauf, wie weit und wie universal das hermeneutische Phänomen gesehen werden muß und gesehen worden ist: als ‘Nuntius für alles Gedachte’.”

¹⁸⁵ Indicamos entre parênteses o respectivo nome dos deuses em sua versão romana.

¹⁸⁶ Esta relação é apresentada, mais detalhadamente, por Rohden em: ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica*, p. 153-60.

¹⁸⁷ ALMEIDA, C. L. S. “Hermenêutica e Dialética: complementação ou substituição?”

¹⁸⁸ Cf. Ver: BRANDÃO, J. S. *Mitologia Grega*. V. II. P. 191-207. Verbete: Hermes

Essa ressalva nos parece ir ao encontro da perspectiva da filosofia hermenêutica gadameriana de que em todo dito há algo de não dito, em todo apresentar-se há algo de que não vem à linguagem. Uma vez que em todo dito a palavra mostra a verdade sobre a coisa em questão, mas sempre de forma parcial, condicionada a um contexto histórico-interpretativo e sob o solo de pré-juízos.

3.1.2. O jogo humano no fenômeno artístico da tragédia

Aqui outro legado grego importante e preparatório para a concepção gadameriana de arte é entendermos no que consiste no pensamento de Gadamer, em última instância, a caracterização do fenômeno da apresentação trágica. Pois, sob sua perspectiva, ali no legado da definição aristotélica de tragédia – enunciado na *Poética* na seguinte formulação

É pois a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídos pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o ‘terror e a piedade, tem por efeito a purificação das emoções’.¹⁸⁹

– torna-se evidente a percepção da integração do intérprete no acontecer do jogo artístico; visto que à luz de Gadamer ali a estrutura do acontecer trágico não se limita a sua validade ao âmbito da poesia dramática. Pois, tal estrutura, além de abarcar outros âmbitos artísticos, ainda se constituiria num fenômeno da própria vida que da mesma forma que o teatro ático: une a todos¹⁹⁰. Deste modo, nas trilhas de Gadamer, propostas como as de Hamann, Scheler são equívocas¹⁹¹, visto que eles veem o acontecer trágico como um “fenômeno ético-metafísico”, ou seja, “como um momento extra-estético”. O problema dessas concepções está no seu pressuposto da existência de um fora a partir de onde tal “fenômeno ético-metafísico” interviria na questão estética.

Trismegisto; Ver também: HACQUARD, G. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*, p. 161-2.

¹⁸⁹ ARISTÓTELES. *Poética*, p. 447 (*Poética*. 1449b24-7).

¹⁹⁰ Cf. AB, p. 76; [GW8, p. 140].

¹⁹¹ Cf. WMI, 134; [187].

Ao contrapor-se a essas perspectivas, para Gadamer o acontecer da tragédia mostra-se como “um fenômeno fundamentalmente estético”, uma vez que também a essência mutável desse apresenta-se da mesma forma como jogo e apresentação. Isso possibilitou a Gadamer perceber a “unidade histórica” do fenômeno do trágico que une os antigos aos modernos. Tal vinculação dá-se por uma percepção que já teria sido indicada por Aristóteles. Cito Gadamer,

Se começarmos por Aristóteles, teremos uma perspectiva da totalidade do fenômeno trágico. Em sua famosa definição da tragédia, Aristóteles deu uma indicação decisiva para o problema da estética [...]; isso porque na determinação da essência da tragédia incluiu também *o efeito sobre o espectador*.¹⁹²

Essa inclusão do *efeito sobre o espectador* na “determinação da essência da tragédia” é paradigmática para explicitar o acontecer artístico, visto que nela torna-se clara “a pertença essencial do espectador ao jogo”¹⁹³; essa pertença do espectador é determinante do sentido que surge no jogo. No jogo,

a distância que o espectador mantém com relação ao espetáculo teatral [...] é a [...] relação essencial que tem seu fundamento na unidade de seu sentido de jogo. A tragédia é a unidade de um processo trágico, que é experimentado como tal¹⁹⁴

, ou seja, como um processo ontológico, como o âmbito de doação de uma direção de orientação, em outros termos, de um sentido; pois, segundo Gadamer, tal processo não se limita no que é encenado no palco, trata-se antes “de uma tragédia ‘da vida’, é um núcleo de sentido fechado em si, que, de si mesmo, rechaça qualquer intervenção e

¹⁹² **WMI**, p. 187; [134]. Grifo do autor. “Wenn wir bei Aristoteles einsetzen, werden wir daher das Ganze des tragischen Phänomens in den Blick bekommen. Aristoteles hat in seiner berühmten Definition der Tragödie den für das Problem des Ästhetischen, [...], indem er in die Wesensbestimmung der Tragödie *die Wirkung auf die Zuschauer* mitaufnahm.”

¹⁹³ **WMI**, p. 188; [134-5]. “die wesentliche Zugehörigkeit des Zuschauers zum Spiel gesagt wurde.”

¹⁹⁴ **WMI**, p. 188; [135]. “So ist die Distanz, die der Zuschauer zu dem Schauspiel hält, keine beliebige Wahl eines Verhaltens, sondern die wesenhafte Beziehung, die in der Sinneinheit des Spieles ihren Grund hat. Die Tragödie ist die Einheit eines tragischen Ablaufs, die als solche erfahren wird.”

infiltração alheia.”¹⁹⁵ Este processo proporciona uma experiência reflexiva¹⁹⁶.

Aqui o efeito sobre o espectador que a apresentação trágica causa diz respeito a duas afecções, a saber, “*eleos*” (“*Jammer*” – desolação) e “*phobos*” (“*Bangigkeit*” – temor). Gadamer adverte que, literalmente, do grego esta última possui o seu significado atrelado à sensibilidade como o processo de “arrepiar os cabelos”¹⁹⁷. Estas afecções apresentam-se como “ocorrências que nos vêm de assalto e nos arrastam consigo.”¹⁹⁸ Ambas as afecções não se referem apenas a vivência interior, elas também expressam a vinculação daquele que as sentem com relação a algo¹⁹⁹ externo pertencente ao acontecer em que ele se encontra.

A purificação das paixões possibilitadas por essas afecções que surgem na apresentação trágica “se refere à melancolia trágica que se assenhora do espectador à vista de uma tragédia. A melancolia, porém, é espécie de alívio e de solução, onde a dor e o prazer estão misturados de uma forma singular.”²⁰⁰ No ponto de vista de Gadamer, tais afecções resultariam numa “divisão dolorosa” que consiste no choque entre o ocorrido e o desejo de “não-querer-ter-por-verdadeiro que se revela contra o horrendo acontecimento.”²⁰¹ Assim a catástrofe trágica tem como efeito a solução dessa divisão. Pois a encenação trágica ao apresentar “o que é”, o que vige aí,

produz uma libertação geral do peito oprimido.
Não somente nos livramos do fetiche onde

¹⁹⁵ **WMI**, p. 188; [135]. “eine Tragödie im ‘Leben’, ein in sich geschlossener Sinnkreis, der von sich aus jedes Eindringen und Eingreifen in ihn verwehrt.”

¹⁹⁶ Cf. **HR**, p. 187; [**GW10**, p. 172-3].

¹⁹⁷ **OCS**, p. 160; [“Angústia e medos”]. Isto ainda reflete-se na composição da palavra alemã “*Zuschauer*” – espectador –, visto que “*Zus*” é a abreviatura de “*zusammen*” – juntos – e “*Schauer*” que significa *arrepio*, *horror*, *calafrio* etc; “*Schauer*” por sua vez é composta por “*Schau*” que significa *vista*, *aspecto*, *exposição* etc. Nesta perspectiva aristotélica-gadameriana do papel do espectador como um “*pathos*” vinculante, diante da indicação do agente através da partícula sufixal “*ador*” – função correspondente à terminação “*er*” da língua alemã – da palavra *espectador*, a língua portuguesa nos ofereceria uma possibilidade melhor com o substantivo *espectante*.

¹⁹⁸ **WMI**, p. 188; [135]. “Beides sind vielmehr Widerfahrnisse, die den Menschen überfallen und mitreißen.”

¹⁹⁹ Cf. **OCS**, p. 160; [“Angústia e medos”].

²⁰⁰ **WMI**, p. 189; [136]. “Es scheint mir klar, daß Aristoteles an die tragische Wehmut denkt, die den Zuschauer angesichts einer Tragödie überfällt. Wehmut aber ist eine Art Erleichterung und Lösung, in der Schmerz und Lust eigentümlich gemischt sind.”

²⁰¹ **WMI**, p. 189; [136]. “ein Nichtwahrhabenwollen, das sich gegen das grausige Geschehen auflehnt.”

estamos presos pelo que é desolador e espantoso desse destino único, como também, reconciliados com isso, estamos livres de tudo que nos divide daquilo que é²⁰².

Tal experiência proporciona ao intérprete “um retorno a si mesmo”, que, a exemplo do herói, passa a “aceitar o seu destino”; destino esse que implacavelmente em suas consequências tem primazia diante de qualquer ato de assunção de culpa pelo *eu*, ou seja, não há sentimento de culpa que salde a dívida ante o destino; tomando o exemplo de *Édipo*, percebemos que sempre resta algo para ser quitado pela próxima geração, restolho esse que determinará as veredas desta. O que o espectador da tragédia reconhece consiste na percepção de uma “genuína comunhão” entre o desgraçado destino do herói com o seu próprio destino incerto. O que significa dizer, metaforicamente, que ambos estão no mesmo *barco*, i.e., ali também “O espectador reconhece a si mesmo e ao seu próprio ser finito em face do poder do destino”²⁰³, sobre o poder dos incontroláveis desencadeamentos dos acontecimentos. O que se mostra na confirmação da nostalgia trágica é “uma ordem metafísica de ser válida para todos.”²⁰⁴ Dita de outro modo: “A afirmação trágica, a visão ideal do passado, é também o conhecimento de uma verdade ôntica e permanente.”²⁰⁵ Para Gadamer, quem melhor apreendeu isso foi *Ésquilo*, enquanto ele reconheceu o significado metafísico da “essência da experiência” como a expressão da “historicidade interna da experiência: o aprender pelo sofrer (*pathei mathos*).”²⁰⁶ O discernimento (“*Einsicht*”) possibilitado pelo sofrer não diz respeito à aprendizagem acerca de algo particular, mas antes “à razão pela qual isto é assim.”²⁰⁷ Trata-se do discernimento, do apresentar-se de um autoconhecimento dos “limites do ser humano”, como ser finito e condicionado historicamente, em que “A realidade

²⁰² **WM1**, p. 189; [136]. “eine universale Befreiung der beengten Brust. Nicht nur von dem Banne ist man befreit, in den einen das Jammervolle und Schauerliche dieses einen Geschickes gebannt hielt, sondern in eins damit ist man von allem frei, was einen mit dem, was ist, entzweit.”

²⁰³ **WM1**, p. 191; [137]. “Der Zuschauer erkennt sich selbst und sein eigenes endliches Sein angesichts der Macht des Schicksals.”

²⁰⁴ **WM1**, p. 191; [137]. “eine metaphysische Seinsordnung, die für alle gilt.”

²⁰⁵ **WM2**, p. 168; [141]. “Die tragische Affirmation, das Idealisch-Sehen der Vergangenheit, ist zugleich Erkennen einer seienden und bleibenden Wahrheit.”

²⁰⁶ **WM1**, p. 466; [362]. “die innere Geschichtlichkeit der Erfahrung aussagt: ‘Durch Leiden Lernen’ (*pathei-mathos*).”

²⁰⁷ **WM1**, p. 466; [362]. “den Grund dafür, warum es so ist.”

aqui é a realidade recordada²⁰⁸ em seus traços permanentes e verdadeiros válidos para todos os meros mortais que quando diante duma encenação trágica eram lembrados que eles não se tratavam de deuses²⁰⁹, mas apenas de mortais homens.

Com o exemplo da integração do espectador na encenação trágica, Gadamer defende que o espectador, em seu assistir, entra em comunhão com a apresentação – com o que vige aí, tal vínculo desencadeia uma unidade comum de sentido entre o apresentado e o reconhecido como comum. Tal identificação proporciona ao espectador um autoconhecimento quando este encontra no destino do herói o seu próprio destino. Assim como quaisquer obras de arte, a encenação trágica revela uma dimensão de verdade e de sentido que refletem não apenas a expressão de uma comunidade de fala, mas ela ainda nos faz ver a amplitude dos encadeamentos de acontecimentos não controláveis pela perspicácia humana, aquela dimensão que está para além das particularidades dos humanos, aquela que nos faz reconhecer que “assim é”²¹⁰. Com tal expressão Gadamer quer-nos chamar a atenção para os aspectos incontroláveis – não objetiváveis – do destino dos humanos que todos, sem nenhuma exceção, são passíveis de um dia encontrarem-se, tal como o destino de Édipo – dando um exemplo paradigmático –, o qual muitos trilharam caminhos semelhantes. Nessa força do acaso (do não controlável) em que todos estamos imersos quase por completo independente de estarmos cientes disso ou não, tomar consciência este que nos tortura – a exemplo de Édipo – quando nos mostra o quanto acontecer há em nosso agir, entretanto esta presença do acontecer não nos absolve das responsabilidades de nossos atos, fazendo-nos assumir as consequências deles, pois apesar do todo dos acontecimentos que desencadeia uma realização ultrapassar nosso controle ela realiza-se de forma tal pela nossa participação, caso contrário seria diferente.

Essa validade geral anterior da tensão entre “*pathos*” e ação que floresceu à consciência através da encenação trágica nos faz perceber que ela mostra-nos que para qualquer que seja o âmbito artístico, a criação artística está condicionada por fatores mediativos que perpassam tanto o autor como o espectador (intérprete) que compõem (são uma parte) uma obra de arte independentemente da vontade deles.

²⁰⁸ WM2, p. 168; [141]. “Was wir dabei Wahrheit nennen, ist, daß es erinnerte Wirklichkeit ist.”

²⁰⁹ Cf. HR, p. 278; [GW10, p. 261].

²¹⁰ WM1, p. 168; [118]. “so ist es.”

3.1.3. Fontes gadamerianas recentes do conceito de jogo

Em termos de apropriações recentes, a perspectiva de Gadamer deve à pesquisa antropológica iniciada no século XX o alargamento da compreensão entorno da temática do jogo, essa compreensão teria conduzido-a “ao limite do modo de observação fundado na subjetividade.”²¹¹ Para ele, as principais contribuições – já assumidas em *Verdade e Método I* – para tal foram resultantes do trabalho de pesquisadores tais como Huizinga, Romano Guardini, Fink. Além desses autores, outra apropriação parcial de Gadamer, no entanto não deixando de ser significativa, consiste naquela em que ele veio a tomar conhecimento apenas posteriormente a publicação de *Verdade e Método I*, em 1960, a saber, a da dita segunda fase de Wittgenstein²¹², mais especificamente a teoria deste acerca dos *jogos de linguagem* desenvolvida em sua *Investigações Filosóficas*, publicada em 1957. Não desmerecendo a relevância do trabalho de Wittgenstein, nossa investigação a respeito de Gadamer assume como verídicas as palavras deste de que apenas veio a conhecer as obras da segunda fase daquele posteriormente a publicação de *Verdade e Método I*²¹³, o que para nós é confirmado pela inexistência nesta obra do conceito wittgensteiniano de *jogo de linguagem* (“*Sprachspiel*”), nesta obra de Gadamer a formulação mais próxima – e única ocorrência – de tal conceito wittgensteiniano é a de “*jogos linguísticos*” (“*Sprachliche Spiele*”²¹⁴) que geralmente é mal traduzida como *jogos de linguagem*²¹⁵.

De modo geral, perante a apropriação de Gadamer de parte das perspectivas de jogo desses pesquisadores, pensamos poder mostrar que a fusão de tais concepções na descrição fenomenológica de jogo realizada por Gadamer amplia este conceito de forma tal que podemos fazer da afirmação de que *tudo é jogo* uma consequência inegável da explicitação gadameriana. Visto que diante do esclarecimento conceitual

²¹¹ **WM1**, p. 157; [110]. “die Grenze der von der Subjektivität ausgehenden Betrachtungsweise”.

²¹² Cf. **HR**, p. 120, 162, 363; [**GW10**, p. 107, 149, 347]. Conferir a contribuição de Rohden acerca da base comum e das diferenças na perspectiva ontológica de jogo de Gadamer ante a epistemológica do 2º Wittgenstein em: ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica*, p. 131-140.

²¹³ O que é desconsiderado por exemplo por Moran que diz que a concepção gadameriana de jogo proveria da noção de jogos de linguagem de Wittgenstein. (Cf. MORAN, D. *Introduction to Phenomenology*, p. 282).

²¹⁴ **GW1**, p. 493. Grifo do autor.

²¹⁵ Como em: **WM1**, p. 630. E em: **TM**, p. 484, no qual foi vertida como “*Language games*”. Méritos para a tradução espanhola na qual verteu-se tal expressão como “*juegos lingüísticos*” (**VM1**, p. 584).

que realizamos não conseguimos encontrar algo que escape de tal viés de jogo, pois perceberemos a seguir que havendo relação há jogo. E haveria algo que poderíamos dizer que é independente de relação?

Dentre os primeiros autores supracitados, Huizinga é sem nenhuma dúvida a principal herança produtiva de Gadamer enquanto referimo-nos a sua base “metodológica” acerca do conceito de jogo, principalmente no que diz respeito às contribuições contidas na obra daquele intitulada *Homo ludens: da origem da cultura no jogo* (“*Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*”). Ali, segundo Gadamer, o historiador holandês “procurou descobrir o momento de jogo em toda cultura, elaborando, sobretudo, a correlação do jogo infantil e animal com os ‘jogares sagrados’ do culto.”²¹⁶ Em sua pesquisa antropológica, Huizinga buscou contrapor-se às teses que pressupunham a neutralidade do investigador, para isso indicou para a identidade conceitual existente entre “ser e jogar”, sendo, portanto, a interação que se realiza no interior do jogo a melhor forma do antropólogo vir a conhecer o outro. Conforme defende no excerto citado por Gadamer, para Huizinga,

O próprio selvagem não conhece nenhuma distinção conceitual entre ser e jogar [²¹⁷], não conhece nenhuma identidade, nenhuma imagem ou símbolo. É por isso que nos questionamos se a melhor forma de nos aproximarmos do estado de espírito do selvagem em sua ação sacral não será fixando-nos no termo primário do ‘jogar’. No nosso conceito de jogo desfaz-se a distinção entre crença e simulação.²¹⁸

Ademais, ante o aspecto do jogo na dimensão sagrada, Gadamer também assume a sua dúvida com o teólogo ítalo-germânico Romano

²¹⁶ **WMI**, p. 157; [110]. “hat das Spielmoment in aller Kultur aufgesucht und vor allem den Zusammenhang des kindlichen und tierischen Spieles mit den ‘heiligen Spielen’ des Kultes herausgearbeitet”.

²¹⁷ Neste caso, fica-nos nítido a perda de sentido que já indicamos acima quando se traduz “*spielen*” por jogar, uma vez que aqui “*spielen*” está por simular, fingir, ludibriar, brincar etc. Ou seja, como uma ação que não condiria com a realidade, sendo apenas uma farsa, um fazer de conta etc.

²¹⁸ **HUIZINGA** *apud* **GADAMER**, **WMI**, p. 157-8; [110]. “Der Wilde selbst weiß von keinen Begriffsunterscheidungen zwischen Sein und Spielen, er weiß von keiner Identität, von keinem Bild oder Symbol. Und darum bleibt es fraglich, ob man dem Geisteszustande des Wilden bei seiner sakralen Handlung nicht am besten dadurch nahe kommt, daß man an dem primären Terminus Spielen festhält. In unserem Begriff Spiel löst sich die Unterscheidung von Glauben und Verstellung auf.”

Guardini, ao passo que esse da mesma forma que Huizinga percebeu que traços do jogo fazem parte do exercício religioso do culto²¹⁹. Além desses autores, não podemos esquecer da contribuição de Fink na elucidação da natureza ontológica do jogo, essa apenas recordada por Gadamer quase no final de *Verdade e Método I*²²⁰, assim como a de Nietzsche²²¹ somente lembrada tardiamente. A análise dos limites contributivos destes autores para as tese de Gadamer seria extremamente produtiva, mas por hora, dentro dos limites de nossas pretensões as deixamos de lado, pois nos alongaríamos muito.

De modo grosseiro, levando em consideração a rápida exposição das contribuições dos supracitados autores para a filosofia hermenêutica gadameriana na sua adoção da estrutura do jogo em seus traços gerais e particulares, como a sua dimensão guia (entre muitas aspas podemos dizer: *metodológica* básica), como o modo de realizar-se de toda experiência. Para Gadamer, pensar a experiência a partir do jogo apresenta a vantagem de conservar e ampliar a experiência hermenêutica não a reduzindo ao conceito, o que acontece quando ficamos restritos pelos métodos analítico e dialético sintético²²² que abandonam a dimensão da experiência do processo de compreender do dito em sua contingência em favor do conceito abstrato, afastado do vai e vem que se dá entre a palavra e o conceito e entre o conceito e a palavra que negligenciado ou não está pela base de todo filosofar. “A experiência hermenêutica tem na verdade um alcance tão amplo quanto o da disposição à conversa dos seres racionais.”²²³

Veremos adiante que o jogo é muito mais que um dos “métodos” hermenêuticos, mas seu guia primeiro em todo e qualquer encontro. Neste capítulo, analisamos em primeiro plano o encontro que acontece na esfera da arte, para posteriormente analisarmos o encontro que se realiza no compreender e na linguagem. A seguir, veremos que onde há relação existe jogo.

²¹⁹ Cf. AB, p. 38; [GW8, p. 113].

²²⁰ Cf. WM1, p. 630; [493].

²²¹ Cf. HR, p. 120; [GW10, p. 107].

²²² Cf. ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica*, p. 111.

²²³ WM2, p. 530; [466]. “Die hermeneutische Erfahrung reicht in Wahrheit so weit, wie die Gesprächsbereitschaft vernünftiger Wesen überhaupt reicht.”

3.2. A IMPORTÂNCIA DO JOGO

Para opor-se às aporias da consciência estética desenvolvidas a partir de Kant, Gadamer primeiramente seguiu a Hegel, enquanto esse alertou-o do caráter passado da arte que “absorvida também pela consciência que recorda historicamente, e como passada ganha simultaneidade estética”²²⁴. O que veio a receber reforço posteriormente com as indicativas dos ataques iniciados no século XIX pelas críticas fenomenológicas²²⁵ elaboradas por Husserl e outros à psicologia e à teoria do conhecimento que acabaram culminando na crítica de Heidegger à concepção de ser simplesmente dado da metafísica, tal crítica legou para a posterioridade muitas possibilidades produtivas por meio de sua interpretação temporal do sentido de ser.

Nessa trilha temporal iniciada por Heidegger²²⁶, a proposta gadameriana visou recuperar a dimensão da verdade no âmbito da arte através do conceito de jogo aplicado sob os pressuposto de entrelaces de fundo com a dimensão linguístico-histórica, enquanto viu a obra de arte como um “tu”. Por intermédio do processo de compreender a obra de arte pelo conceito de jogo, Gadamer viu a experiência artística como a abertura para a expansão do fenômeno hermenêutico à problemática da autocompreensão das ciências do espírito e à da explicitação da dimensão linguística. Para Gadamer, nesses âmbitos podemos sim falar de verdade e de conhecimento, sem recorrer à limitada metodologia científica, pois antes de qualquer subordinação a essa, trata-se de esclarecer neles uma dimensão de sentido e de verdade que são os fundamentos até mesmo para as ciências naturais e sua base metódica²²⁷.

Para realização de tal tarefa, Gadamer apostou na elucidação da estrutura do fenômeno do jogo. Para ele, “o jogo é uma função elementar da vida do homem, de tal sorte que a cultura humana, sem um elemento de jogo, é impensável.”²²⁸ Visto que o jogo se constitui numa

²²⁴ **WM2**, p. 536; [472]. “Wenn nun aber von Hegel alle Kunst für etwas Vergangenes erklärt wird, wird sie gleichsam vom geschichtlich erinnernden Bewußtsein aufgesogen, und als die vergangene gewinnt sie ästhetische Simultaneität.” Acerca do caráter histórico mediativo da arte cf.: **WMI**, p. 232-7; [171-4].

²²⁵ Cf. **WMI**, p. 133; [89].

²²⁶ Não será o objetivo aqui ficar medindo até onde Gadamer se apropria do pensamento de Heidegger, as apropriações são inegáveis, entretanto os seus limites não são tão claros, deste modo preferimos não entrar nesta questão visto que ela per si renderia uma pesquisa tão considerável quanto a presente, bem como nos dispersaria.

²²⁷ Cf. **WMI**, p. 82, 153; [47, 106].

²²⁸ **AB**, p. 37-8; [**GW8**, p. 113]. “Spiel eine elementare Funktion des menschlichen Lebens ist,

das grandes “forças que levam à configuração da vida humana”²²⁹. Ao adotar o conceito de “jogo como guia da explicação ontológica”²³⁰ Gadamer, em *Verdade e Método I*, dá primariedade à explicação aplicada desse conceito no âmbito da experiência da arte, com a pretensão de alargar a compreensão do modo de ser da obra de arte e, com isso, livrá-lo da visão do idealismo subjetivista proveniente das teses de Kant, Schiller e seus seguidores, visto que segundo a leitura gadameriana, a consciência estética em última instância opera com base no pressuposto da “descontinuidade de vivências”²³¹.

Para tanto, Gadamer buscou esclarecer o inseparável vínculo imbricativo que se dá entre a consciência do jogador e a obra de arte no acontecer da experiência artística; tese essa negada, de saída, por aqueles, porquanto as suas teses estarem fundadas sob o pressuposto ilusório de uma autoconsciência independente de quaisquer relações linguístico-históricas entre o eu e a obra. Sob tal perspectiva tais relações seriam apenas as representações subjetivas que o objeto suscitaria no sujeito. Schiller, por exemplo, em sua educação estética, opõe a arte à realidade prática, enquanto ele separou a forma da matéria, separação essa que o instinto de jogo teria como tarefa realizar a operação de harmonizar as relações “entre o instinto da forma e o instinto da matéria.”²³² Para Gadamer, a análise da obra de arte sob a oposição entre aparência e realidade não faz jus a tal experiência, uma vez que as obras das “‘belas artes’ são um aperfeiçoamento da realidade e não uma máscara de aparências, um velamento ou uma transfiguração.”²³³

Não será nosso objetivo aqui entrar nas minúcias da crítica gadameriana àqueles autores, tampouco analisar a aplicação que Gadamer faz do conceito de jogo na esfera das diversas formas de expressão da arte em seus pormenores ou explicitar os conceitos de símbolo e festa (tarefa que executamos mais adiante); mas antes propomo-nos a esclarecer o conceito de jogo em sua estruturação ‘pura’ e indicar para as tensões que existem nele.

Diante do verdadeiro desafio para compreender a dimensão de

so daß menschliche Kultur ohne ein Spielelement überhaupt nicht denkbar ist.”

²²⁹ WM2, p. 33; [23]. “die führenden Kräfte der menschlichen Lebensgestaltung”.

²³⁰ WM1, p. 154; [107]. “*Spiel als Leitfaden der ontologischen Explikation*”. Grifo do autor.

²³¹ WM1, p. 153; [105]. “Diskontinuität von Erlebnissen”.

²³² WM1, p. 131; [88]. “zwischen Formtrieb und Stofftrieb”.

²³³ WM1, p. 132; [88]. “die ‘Schöne Kunst’, solange sie in diesem Horizont gesehen wird, ist eine Perfektionierung der Wirklichkeit und nicht ihre scheinhafte Maskierung, Verschleierung oder Verklärung.”

sentido e de verdade da arte experimental do século XX, Gadamer nos revelou, a nosso ver, a questão que está como fundamento da primeira parte de sua “*magnum opus*” em seu ensaio posterior intitulado *A atualidade do Belo*, ao passo que ali ele perguntou-se: “Qual é a base antropológica de nossa experiência da arte?”²³⁴ Em sua tentativa de resposta, ele viu a necessidade de retornarmos as “experiências humanas mais fundamentais”²³⁵. Para ele, isto significa que tal questão requer a explicitação dos conceitos de “jogo, símbolo e festa”²³⁶. Gadamer levanta a possibilidade de tal experiência estar fundada sob os rituais de morte, sendo, portanto, até mesmo anterior à linguagem, visto que nos resquícios dos rituais fúnebres do período pré-histórico percebeu-se o oferecimento de obras de arte como oferendas aos mortos²³⁷.

No próximo tópico, abordamos os conceitos de apresentação²³⁸, jogo e os primeiros esclarecimentos da arte vista a partir do jogo.

3.3. APRESENTAÇÃO, JOGO E A ARTE COMO JOGO

No ponto de vista de Gadamer, a possibilidade de diferenciação do jogo e do comportamento do jogador nos mostra que no jogo a *subjetividade* do jogador pode encontrar-se, integrar-se, “com outros modos de comportamento da subjetividade”²³⁹. Não sendo o jogo controlado por uma *subjetividade*, ele é antes “um todo dinâmico *sui generis*”²⁴⁰, que se institui na “formação do próprio movimento que subordina a si o comportamento dos indivíduos como numa teleologia

²³⁴ AB, p. 37; [GW8, p. 113]. “Was ist die Anthropologische Basis unserer Erfahrung von Kunst?”

²³⁵ AB, p. 37; [GW8, p. 113]. “mehr grundlegende menschliche Erfahrungen”.

²³⁶ AB, p. 37; [GW8, p. 113]. “‘Spiel’, ‘Symbol’ und ‘Fest’”.

²³⁷ Cf. OCS, p. 69-70; [GW4, p. 298].

²³⁸ Aqui estamos traduzindo a palavra alemã “*Darstellung*” como *apresentação*, uma vez que esta opção nos parece uma tradução mais acertada do que a frequente opção por “representação”. Além disso, poderíamos traduzi-lo como *realização, exposição, manifestação*. O conceito de “representação” – correspondente literalmente à “*Vorstellung*”, bem como a “*Representätion*” – além de ser polissêmico em língua portuguesa é, tradicionalmente, usado por concepções filosóficas que dão primazia a um viés subjetivista – no sentido do Iluminismo moderno, exatamente uma perspectiva que Gadamer quer evitar a todo custo em seu projeto (Cf. WM2, p. 544; [477-8]). Há um pequeno esclarecimento do conceito de “*Representätion*” na nota 252 (GW1 nota 250) na primeira parte de *Verdade e Método I* (p. 202; [146]). Para averiguar a polissemia do conceito de “representação” é suficiente ver o verbete: *Representação in*: MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*, p. 249-0.

²³⁹ WMI, p. 154; [107]. “mit anderen Verhaltensweisen der Subjektivität”.

²⁴⁰ WM2, p. 153; [128]. “ein dynamisches Ganzes *sui generis*”.

inconsciente”²⁴¹, na qual o jogar dos indivíduos “apresenta um comportamento recíproco de absoluta concomitância.”²⁴² A seu entender “tal conceito de jogo é o efetivamente legítimo e originário”²⁴³. Então nos seria enganoso atribuir seriedade ao jogo, porquanto esse não é sério, nem não sério; o jogo simplesmente é o que é, um todo, um acontecer que engloba o jogador(es). Com esse posicionamento, Gadamer visou contrapor-se à pressuposição da tese subjetivista de uma “oposição entre o jogo e a seriedade”²⁴⁴ – que equivaleria àquela da aparência e realidade –, pois a seriedade não diz respeito ao jogo, mas aos fins do jogar do jogador(es). Desse modo, podemos notar que aquela concepção se entrelaça em confusões conceituais ao tomar o jogo apenas do modo de ver do jogar, ou seja, do sujeito, em última instância, da perspectiva de uma autoconsciência que supostamente teria controle do que está acontecendo aí. Conforme Gadamer, o que acontece no jogo é justamente o contrário, pois nele

O vai e vem de um movimento que se desenvolve dentro de um dado espaço de jogo, tão pouco é derivado do jogo humano e do comportamento jogante da subjetividade, que, completamente pelo contrário, também para a subjetividade humana a experiência verdadeira do jogo consiste nisso que ali algo vem ao domínio, o que obedece completamente a sua própria legalidade.²⁴⁵

A questão da seriedade tem por pressuposto uma intencionalidade que possui objetivos em conformidade com as regras do jogo no seu jogar no desenrolar-se do jogo, fins esses por vezes considerados até sagrados pelos jogadores. Portanto, não é o jogo que

²⁴¹ **WM2**, p. 154; [129]. “Formation der Bewegung selbst, die wie in einer unbewußten Teleologie das Verhalten der einzelnen sich unterordnet.”

²⁴² **WM2**, p. 154; [129]. “ein wechselseitiges Verhalten von absoluter Gleichzeitigkeit darstellt.”

²⁴³ **WM2**, p. 153; [128]. “ein solcher Begriff des Spiels, [...], der eigentlich legitime und ursprüngliche zu sein”.

²⁴⁴ **WM1**, p. 155; [108]. “Gegensatz von Spiel und Ernst”.

²⁴⁵ **WM2**, p. 153-4; [128]. “Das Hin und Her einer Bewegung, die innerhalb eines gegebenen Spielraums abläuft, ist so wenig von dem menschlichen Spiel und von dem spielenden Verhalten der Subjektivität abgeleitet, daß ganz im Gegenteil auch für die menschliche Subjektivität die eigentliche Erfahrung des Spieles darin besteht, daß hier etwas zur Herrschaft kommt, was ganz seiner eigenen Gesetzlichkeit gehorcht.”

tem pretensão de seriedade ou não, mas apenas parte dele, a do jogar do(s) jogador(es), visto que a seriedade *está num* jogo (numa execução) e não é do jogo enquanto configuração – como essência, universal –, ou seja, a seriedade está no interior da realização apresentativa do jogo, ela reflete-se no comportamento do jogante condizente às regras do jogo de conhecimento comum a todos os jogadores. Por mais que o jogar sempre ainda apresente-se com um caráter recreativo, a natureza da seriedade está amplamente ligada à finalidade de quem joga, as tarefas de jogo que o jogador pretende executar. Segundo Gadamer, o que caracteriza o jogo humano é a constatação de que nele até mesmo no comportamento jogante há “referências à finalidade que determinam a existência atuante e cuidadosa”²⁴⁶, aquelas referências que não atuam simplesmente estariam suspensas. Assim, como não há no comportamento jogante uma suspensão total de tais referências, por mais remotas que elas sejam, mesmo ali podemos perceber a não neutralidade da *subjetividade* (intencionalidade) de quem joga que sempre está imersa num espaço de jogo comum *compartilhado* com outro(s).

Este é o momento perfeito para abordarmos a questão do péssimo jogador, do jogador que qualificamos como um desmancha-prazeres – um perdedor de antemão –, o qual devemos evitar. O péssimo jogador é aquele que não joga em conformidade com as regras comuns do jogo – que também são de conhecimento dos comparsas jogantes – que deveriam reger o comportamento de todos os jogadores daquele jogo. Gadamer nos fornece um ótimo exemplo do que seja um péssimo jogador, para isso ele recorre ao âmbito social, mais especificamente ao caso das regulamentações profissionais que regem a atuação do psicanalista no interior da sociedade. Em conformidade com Gadamer, a atuação da reflexão emancipatória do psicanalista obviamente produz seus efeitos em seus pacientes e, como é de se esperar, como tanto o psicanalista quanto os seus pacientes fazem parte de uma sociedade, o trabalho profissional dele realizado em conformidade com as regras do jogo social produz reflexos dentro da sociedade. Até aqui não temos nenhum problema e vemos como o trabalho do psicanalista está em conformidade com as “referências à finalidade que determinam a existência atuante e cuidadosa”, exatamente o que se espera dele enquanto profissional no corpo regrada da sociedade. Mas, como em

²⁴⁶ **WM1**, p. 154; [107]. “Und doch sind im spielenden Verhalten alle Zweckbezüge, die das tätige und sorgende Dasein bestimmen, nicht einfach verschwunden, sondern kommen auf eigentümliche Weise zum Verschweben.”

toda profissão há profissionais e *profissionais*, vamos imaginar que num belo dia um de nossos amigos psicanalistas tenha resolvido tirar vantagem utilizando-se da artimanha de aplicar a sua reflexão emancipatória fora de seu consultório, ou seja, aplicando-a nos demais jogos da sociedade que ele participa, onde ele não está legitimado pelas regras da sociedade a aplicá-la como profissional que é, caracteriza-se no exemplo claríssimo do péssimo jogador que não tem seriedade e, portanto, devemos evitar. Pois, à proporção que ele aplica seu conhecimento de psicanalista fora de sua esfera legitimada para a sua atuação nos outros jogos que joga na sociedade, ele joga a partir de uma base que não é comum a seus comparsas dos restantes jogos sociais que ultrapassa as conhecidas regras comuns que regem cada jogo social. Esse exemplo do mau psicanalista é equivalente a um exemplo de um jogador de cartas que querendo ganhar a qualquer custo faz uso de alguns coringas por de baixo das mangas da camisa, ou seja, é um legítimo mau jogador, em bom português, um trapaceiro.²⁴⁷

Esse exemplo serve para elucidarmos ainda que jogar com seriedade é o fazê-lo respeitando as regras comuns que direcionam os comportamentos dos jogadores, isto tem implicado a exigência da percepção de que à proporção que formos saindo de um jogo para entrar em outro isso exige a capacidade recursiva de readequação de nosso comportamento de acordo com as regras e ordenações do novo jogo que iniciamos a jogar, esta capacidade recursiva do comportamento é uma característica tipicamente humana. Apenas para usar um exemplo, é como estar numa casa noturna com vários ambientes musicais diferentes nos quais à medida que o indivíduo vai percorrendo-a este vai dançando – adequando seu comportamento – em conformidade com a música de cada ambiente.

Ante a impossibilidade de um jogar sério externo ao jogo, de um colocar-se em uma posição neutra, como um observador imparcial, para Gadamer, a suposta *subjetividade* do jogador sempre já está mergulhada no jogo, podemos perceber isso na seguinte passagem:

O jogante sabe por si mesmo que o jogo é apenas jogo e se encontra num mundo determinado pela seriedade dos fins. Mas ele não sabe isso na forma pela qual, como jogador, ainda *imaginava* essa referência à seriedade. O jogar só cumpre a finalidade que lhe é própria quando o jogante

²⁴⁷ Cf. WM2, p. 291; [249-50].

entra no jogo. Não é a referência que, a partir do jogo, de dentro para fora, aponta para a seriedade; é só a seriedade que há no jogo que permite que o jogo seja inteiramente um jogo. Quem não leva a sério o jogo é um desmancha-prazeres. O modo de ser do jogo não permite que o jogante se comporte em relação ao jogo como se fosse um objeto. O jogante sabe muito bem o que é o jogo e que o que está fazendo é ‘apenas um jogo’, mas não sabe o que ele ‘sabe’ nisso.²⁴⁸

Deste modo, ante o comportamento do jogador imerso no jogo a resposta à “pergunta pela natureza do próprio jogo”²⁴⁹ não está relacionada com a “reflexão subjetiva de quem joga.”²⁵⁰, mas antes com o “modo de ser do jogo como tal.”²⁵¹ Para explicitar isto, Gadamer recorre “a experiência da arte e, com ela, a questão pelo modo de ser da obra de arte”²⁵², tendo em vista que, enquanto coisa (“*Sache*”) o jogo jogado em que se realiza a obra de arte foi apresentado por Gadamer, em *Verdade e Método I*, como “o caso hermenêutico por excelência.”²⁵³ Uma vez que, como uma coisa (“*Sache*”) que se realiza, “a obra de arte não é um objeto que se posta diante do sujeito que é por si. Antes, a obra de arte ganha seu verdadeiro ser ao se tornar uma experiência que transforma aquele que a experimenta.”²⁵⁴ Isso acontece à medida que vai alargando-se a visão daquele que se encontra com a obra de arte, ao passo que ele tem a experiência de deparar-se ali com uma fonte de sentido e de verdade que além de ter uma base comum com ele, ela sempre o

²⁴⁸ **WM1**, p. 154-5; [107-8]. Der Spielende weiß selber, daß das Spiel nur Spiel ist und in einer Welt steht, die durch den Ernst der Zwecke bestimmt wird. Aber er weiß das nicht in der Weise, daß er als Spielender diesen Bezug auf den Ernst selber noch *meinte*. Nur dann erfüllt ja Spielen den Zweck, den es hat, wenn der Spielende im Spielen aufgeht. Nicht der aus dem Spiel herausweisende Bezug auf den Ernst, sondern nur der Ernst beim Spiel läßt das Spiel ganz Spiel sein. Wer das Spiel nicht ernst nimmt, ist ein Spielverderber. Die Seinsweise des Spieles läßt nicht zu, daß sich der Spielende zu dem Spiel wie zu einem Gegenstande verhält. Der Spielende weiß wohl, was Spiel ist, und daß, was er tut, ‘nur ein Spiel ist’, aber er weiß nicht, was er da ‘weiß’. Grifo do autor.

²⁴⁹ **WM1**, p. 155; [108]. “Frage nach dem Wesen des Spieles selbst”.

²⁵⁰ **WM1**, p. 155; [108]. “subjektiven Reflexion des Spielenden”.

²⁵¹ **WM1**, p. 155; [108]. “Seinsweise des Spieles als solcher.”

²⁵² **WM1**, p. 155; [108]. “die Erfahrung der Kunst und damit die Frage nach der Seinsweise des Kunstwerks”.

²⁵³ **WM2**, p. 11; [5]. “den hermeneutischen Paradenfall”.

²⁵⁴ **WM1**, p. 155; [108]. “daß das Kunstwerk kein Gegenstand ist, der dem für sich seienden Subjekt gegenübersteht. Das Kunstwerk hat vielmehr sein eigentliches Sein darin, daß es zur Erfahrung wird, die den Erfahrenden verwandelt.”

ultrapassa. Isto tem como consequência que, ao desvincular a experiência da obra de arte do conceito de jogo subjetivista que dá primazia à consciência do jogador, Gadamer, deste modo, em oposição a tradição kantiana, volve o primado para a dimensão relacional do eu com a coisa mesma onde esta tem prioridade, neste caso específico para a obra de arte mesma. Assim, diante desta situação, a obra de arte (*a coisa* de este acontecer de experiência) recebe o estatuto de “‘sujeito’ da experiência da arte”²⁵⁵, como “o que fica e permanece”²⁵⁶ na independência do modo de ser do jogo da consciência daqueles que jogam.

Ante a interação entre uma coisa (obra de arte) e um eu, par este que caracteriza a estrutura mínima do jogo humano – enquanto constitui-se na interação de dois componentes –, que deixa-nos evidente a impossibilidade do comportamento totalmente jogante do jogador, porquanto este não se sustenta sob a perspectiva de uma autoconsciência plena, pois a consciência de todo jogador sempre já está *contaminada, impura*. Em outras palavras, o *sujeito* que deseja controlar o jogo por meio de artimanhas não joga no pleno sentido da palavra, entretanto mesmo diante de sua tentativa de controle ele joga por não conseguir ter controle total do acontecer do jogo, ele pode ser descoberto como trapaceiro, por exemplo. Ele é antes um estorvo ao desenrolar do movimento de ir e vir do jogo, no pleno sentido da palavra.

É apenas desse modo que Gadamer pode afirmar que “O sujeito do jogo não são os jogadores. Ele simplesmente ganha apresentação através dos que jogam o jogo.”²⁵⁷ Segundo Gadamer, isso nos ficaria claro diante da “primazia metodológica”²⁵⁸ da variabilidade de usos metafóricos da linguagem que nada mais são do que abstrações produzidas pela linguagem em seu uso real – o que já chamamos a atenção e exemplificamos no capítulo anterior – é o que Gadamer concebe como a reflexão da própria linguagem, não tematizada. Tal multiplicidade aconteceria principalmente porque “Quando uma palavra é transposta para um campo de aplicação que originalmente não é o seu, seu significado originário e próprio aparece como que realçado.”²⁵⁹ Aqui

²⁵⁵ **WMI**, p. 155; [108]. “‘Subjekt’ der Erfahrung der Kunst”.

²⁵⁶ **WMI**, p. 155; [108]. “das was bleibt und beharrt”.

²⁵⁷ **WMI**, p. 155; [108]. “Das Subjekt des Spieles sind nicht die Spieler, sondern das Spiel kommt durch die Spielenden lediglich zur Darstellung.”

²⁵⁸ **WMI**, p. 156; [108]. “methodischen Vorrang”.

²⁵⁹ **WMI**, p. 156; [108]. “Wenn ein Wort auf einen Anwendungsbereich übertragen wird, dem es ursprünglich nicht zugehört, dann tritt die eigentliche ‘ursprüngliche’ Bedeutung wie abgehoben heraus.”

o que Gadamer está enfatizando gira entorno da percepção de que, de modo análogo aos jogadores, no fundo não são as palavras os *sujeitos* da linguagem, mas antes a coisa mesma em que no jogo da linguagem é indicada pelas palavras que possibilitam a apresentação daquela.

Independente do tipo de jogo que se fizer referência, quer seja da arte ou não, o que está em questão consiste em que aí

sempre está implícito o vaivém de um movimento que não se fixa em nenhum alvo, onde termine. A isso corresponde também o significado originário da palavra ‘jogo’ enquanto dança, que sobrevive em múltiplas formas de palavras (p. ex. na palavra alemã *Spielmann*, menestrel). O movimento que é jogo não possui nenhum alvo em que termine, mas renova-se em constante repetição. O movimento de vaivém é obviamente tão central para a determinação da essência do jogo que chega a ser indiferente quem ou o que executa esse movimento. O movimento do jogo como tal também é desprovido de substrato. É o jogo que é jogado ou que se desenrola como jogo; não há um sujeito fixo que esteja jogando ali. O jogo é a realização do movimento como tal.²⁶⁰

Assim, não possuindo objetivos, finalidades externas a ele mesmo – pretensões estas pertencentes a uma intencionalidade –, o jogo em seu caráter ateleológico não exige privilegiados para a execução dos movimentos de vai e vem, sendo indiferente quem execute os movimentos, portanto não há jogadores que sejam insubstituíveis. Assim,

O modo de ser do jogo, portanto, não implica a necessidade de haver um sujeito que se comporte como jogador, de maneira que o jogo seja jogado. Ao contrário, o sentido mais

²⁶⁰ **WM1**, p. 156-7; [109]. “Immer ist da das Hin und Her einer Bewegung gemeint, die an keinem Ziele festgemacht ist, an dem sie endet. Dem entspricht auch die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Spiel als Tanz, die noch in mannigfaltigen Wortformen nachlebt (z. B. in *Spielmann*). Die Bewegung, die Spiel ist, hat kein Ziel, in dem sie endet, sondern erneuert sich in beständiger Wiederholung. Die Bewegung des Hin und Her ist für die Wesensbestimmung des Spieles offenbar so zentral, daß es gleichgültig ist, wer oder was diese Bewegung ausführt. Die Spielbewegung als solche ist gleichsam ohne Substrat. Es ist das Spiel, das gespielt wird oder sich abspielt – es ist kein Subjekt dabei festgehalten, das da spielt. Das Spiel ist Vollzug der Bewegung als solcher.”

originário de jogar é o que se expressa na forma medial. Assim, por exemplo, costumamos falar que algo ‘está’ jogando em tal lugar ou em tal momento, que algo está se desenrolando como jogo, que algo está em jogo.²⁶¹

Para explicitar isto, Gadamer nos indica que o jogar no âmbito da linguagem não está relacionado com uma atividade desempenhada por uma *subjetividade*, portanto, “o verdadeiro sujeito do jogo” é o próprio jogo. E o jogar, não se refere aos comportamentos das *subjetividades*, mas à participação do sujeito no jogo, à sua integração num movimento comum com um segundo elemento ou mais. Como o próprio Gadamer nos salienta, esse aspecto autônomo do jogo já havia sido indicado por Huizinga, enquanto este observou as seguintes peculiaridades linguísticas:

‘É verdade que em alemão pode-se ‘ein Spiel treiben’ (praticar um jogo), e, em holandês, ‘een spelletje doen’, mas o verbo que realmente corresponde a isso é o mesmo *Spielen* (jogar). Joga-se um jogo. Noutras palavras: para expressar o tipo de atividade de que se trata, tem-se de repetir no verbo o conceito que o substantivo contém. Tudo leva a crer que isso significa que a ação tem um carácter especial e autônomo que se subtrai às formas habituais de atividade. Jogar não é um fazer no sentido habitual da palavra.’ Da mesma forma, a expressão ‘ein Spielchen machen’ (fazer um joguinho) denota sintomas de um dispor do próprio tempo. Jogar não é uma atividade no sentido ordinário.²⁶²

Desse modo, ambos estão a indicar que a própria linguagem nos

²⁶¹ **WMI**, p. 157; [109]. “Die Seinsweise des Spieles ist also nicht von der Art, daß ein Subjekt da sein muß, das sich spielend verhält, so daß das Spiel gespielt wird. Vielmehr ist der ursprünglichste Sinn von Spielen der mediale Sinn. So reden wir etwa davon, daß etwas dort und dort oder dann und dann ‘spielt’, daß etwas sich abspielt, daß etwas im Spiele ist.”

²⁶² **HUIZINGA** *apud* **GADAMER**, **WMI**, p. 157; [109, nota 197]. “Man kann zwar im Deutschen ‘ein Spiel treiben’ und im Holländischen ‘een spelletje doen’, das eigentlich zugehörige Zeitwort aber ist Spielen selbst. Man spielt ein Spiel. Mit anderen Worten: Um die Art der Tätigkeit auszudrücken, muß der im Substantiv enthaltene Begriff im Verbum wiederholt werden. Das bedeutet allem Anschein nach, daß die Handlung von so besonderer und selbständiger Art ist, daß sie aus den gewöhnlichen Arten von Betätigung herausfällt. Spielen ist kein Tun im gewöhnlichen Sinne.”

faz perceber que diante da expressão “*Man spielt ein Spiel*” (“Joga-se um jogo”) a repetição do conceito correlato ao substantivo jogo (“*Spiel*”) no termo verbal joga (“*spielt*”) indicaria para o primado da ação do estar a jogar, o substantivo jogo (“*Spiel*”) precedido pelo artigo indefinido *um* (“*ein*”) revela-nos a necessidade de especificarmos a que jogo (“*Spiel*”) específico entre tantos jogos – ou seja, sob que regras e disposições (que determinam o espaço de jogo) – está-se delimitando o jogar consciente, tal necessidade de especificação dá-se perante a primazia do estar a jogar previamente a qualquer tomada de consciência da estrutura de jogo e antes de qualquer escolha consciente por um jogo ou outro, visto que se escolhe conscientemente por este ou aquele jogo específico já estando a jogar, a movimentar-se no jogo mor que abarca todos os outros jogos, o da vida relacional com outros.

Ao levarmos em consideração o explicitado até aqui, tendo como ponto de partida a percepção de Huizinga da não distinção entre “ser e jogar”, “crença e simulação”, torna-se claro que

Em princípio, percebemos aqui o *primado do jogo ante a consciência do jogador*, e se partirmos de fato do sentido medial do jogo também as experiências do jogo descritas pelo psicólogo e o antropólogo irão ganhar uma luz nova e esclarecedora. Fica claro que o jogo representa uma ordem na qual o vaivém do movimento do jogo se produz como que por si mesmo. Faz parte do jogo o fato de que o movimento não somente não tem finalidade nem intenção, mas também que não exige esforço. Ele vai como que por si mesmo. A leveza do jogo, que não precisa necessariamente significar uma real falta de esforço, aludindo apenas para o fenômeno da ausência de tensidade (*Angestrenghheit*), será experimentada subjetivamente como alívio. A estrutura ordenadora do jogo faz com que o jogador se abandone a si mesmo, dispensando-o assim da tarefa da iniciativa que perfaz o verdadeiro esforço da existência. É o que aparece também no impulso espontâneo para a repetição, que surge no jogador e no contínuo renovar-se do jogo, que é o que cunha sua forma (p. ex., no

refrão).²⁶³

Para Gadamer, assim como os animais e os diversos elementos que constituem o jogo interativo da natureza o homem também joga, sendo, portanto seu jogar “um processo natural”²⁶⁴, que enquanto tal “é um puro apresentar-se a si mesmo”²⁶⁵ que se mostra como “um aspecto ontológico universal da natureza.”²⁶⁶

Apesar de não haver necessidade de um jogador interagir com outro jogador-sujeito, a precondição essencial para a realização do jogo é a existência de pelo menos um segundo elemento que possibilitará o vaivém do movimento inter-relacional do jogo. É apenas deste modo que o jogar do *sujeito* torna-se aberto para um leque de possibilidades restritas entre essas ele tem a alternativa de “escolher”, testar e experimentar possibilidades. Diante destas ele poderá ser surpreendido em seus planos pelo elemento surpresa do contralance proporcionado como resposta a seu movimento, quer este seja executado por outro eu, quer por um animal que surpreende com seu furor inesperado ou por outra coisa qualquer, tal como uma bola que, quando lançada, tendo a sua direção alterada pela velocidade do vento, surpreende-nos; tal como uma máquina e a sua quebra inesperada; tal como a reação explosiva de um elemento químico no contato com outro; assim como uma pergunta impertinente etc. Dentre a infinita série de situações que poderíamos listar como exemplo, esses já nos são suficientes para mostrar que o elemento surpresa, a infinidade de indeterminações, os lances inesperados dos jogos que fazem parte da realidade de qualquer jogo, desafiam o(s) jogador(es), pois o(s) jogo(s) acabam mostrando quem são os jogadores, ao passo que torna visível os seus limites no espaço do

²⁶³ **WMI**, p. 158; [110]. “Hier wird der *Primat des Spieles gegenüber dem Bewußtsein des Spielenden* grundsätzlich anerkannt, und in der Tat gewinnen gerade auch die Erfahrungen des Spielens, die der Psychologe und Anthropologe zu beschreiben hat, ein neues und aufklärendes Licht, wenn man von dem medialen Sinn von Spielen ausgeht. Das Spiel stellt offenbar eine Ordnung dar, in der sich das Hin und Her der Spielbewegung wie von selbst ergibt. Zum Spiel gehört, daß die Bewegung nicht nur ohne Zweck und Absicht, sondern auch ohne Anstrengung ist. Es geht wie von selbst. Die Leichtigkeit des Spiels, die natürlich kein wirkliches Fehlen von Anstrengung zu sein braucht, sondern phänomenologisch allein das Fehlen der Angestrengtheit meint, wird subjektiv als Entlastung erfahren. Das Ordnungsgefüge des Spieles läßt den Spieler gleichsam in sich aufgehen und nimmt ihm damit die Aufgabe der Initiative ab, die die eigentliche Anstrengung des Daseins ausmacht. Das zeigt sich auch in dem spontanen Drang zur Wiederholung, der im Spielenden aufkommt und an dem beständigen Sich-Erneuern des Spieles, das seine Form prägt (z. B. der Refrain).”

²⁶⁴ **WMI**, p. 158; [111]. “ein Naturvorgang.”

²⁶⁵ **WMI**, p. 158; [111]. “ein reines Sichselbstdarstellen”.

²⁶⁶ **WMI**, p. 162; [113]. “ein universaler Seinsaspekt der Natur.”

jogo, mostrando-nos os limites dos conhecimentos do jogador, sendo assim: “O próprio jogo é um risco para o jogador.”²⁶⁷ Por outro lado, de acordo com Gadamer, seria justamente este risco o que atrai o jogador para o jogo, enquanto as possibilidades sérias do jogar subsumem o jogador para algo maior que ele, algo esse que ele não tem controle, antes o jogador é conduzido pelo jogo, sendo ele apenas uma parte desse. O jogo torna-se sempre um desafio para o jogador, pois no espaço de jogo do comportamento de jogo ele perde a sua autonomia, uma vez que o que caracteriza “*Todo jogar é um ser-jogado.*”²⁶⁸ A realização do jogo “realiza-se como uma constante intervenção no tempo”²⁶⁹, onde continuamente estamos a testar e a experimentar novas possibilidades.

Devido ao fato de sempre já estarmos jogando, a variabilidade dos estados comportamentais, dos humores (“*Stimmungen*”) não diz respeito às multiplicidades das *subjetividades*, mas antes eles são reflexo do fato dos jogos serem diversos, assim são as subjetividades forjadas pelos jogos. Tal variabilidade dos estados de ânimo dá-se porque as regras e ordenações dos jogos serem distintas. Gadamer propriamente não define o que é o jogo, justamente para não eliminar a flexibilidade de tal conceito, apenas por aproximação sugere-nos os caminhos em que esse conceito ganha nitidez. Conforme podemos notar na passagem seguinte que nos parece conter a melhor aproximação do que poderíamos chamar de uma ‘definição’ do conceito de jogo:

Os próprios jogos distinguem-se entre si por seu espírito. A única base para isso está no fato de eles prefigurarem e ordenarem cada vez diferente o vaivém do movimento do jogo. *O que constitui a essência do jogo são as regras e disposições que prescrevem o preenchimento do espaço de jogo. Isso vale em geral onde quer que haja um jogo.*²⁷⁰

Gadamer indica para um aspecto particular do jogo humano: “o

²⁶⁷ WM1, p. 159; [111]. “Vielmehr ist das Spiel selbst ein Risiko für den Spieler.”

²⁶⁸ WM1, p. 160; [112]. “*Alles Spielen ist ein Gespieltwerden.*” Grifo do autor.

²⁶⁹ WM2, p. 442; [380]. “vollzieht sich als ein beständiges Eingreifen in die Zeit.”

²⁷⁰ WM1, p. 160; [112]. Grifo meu. “Die Spiele selbst unterscheiden sich voneinander durch ihren Geist. Das beruht auf nichts anderem, als daß sie das Hin und Her der Spielbewegung, die sie sind, je anders vorzeichnen und ordnen. Die Regeln und Ordnungen, die die Ausfüllung des Spielraums vorschreiben, machen das Wesen eines Spieles aus. Das gilt in aller Allgemeinheit überall dort, wo überhaupt Spiel vorliegt.”

fato de que ele joga *algo*”²⁷¹, ou seja, de certa forma o jogador ‘escolhe’ que jogo quer jogar, adequando seu comportamento jogante para aquele jogo que escolheu jogar. Diante dessa escolha, não confundamos a execução das tarefas de jogo por parte do jogador, enquanto essas são um acontecer particular, com o verdadeiro *fim* do jogo. Aqui Gadamer nos fornece uma diferença entre a execução das tarefas de jogo com relação ao verdadeiro *fim* interior do próprio jogo. Em outros termos, o sentido do jogo não está vinculado apenas à mera realização dessas tarefas por parte do jogador. As realizações das tarefas de jogo são execuções particulares num acontecer particular da execução de uma configuração de um jogo. Em tal execução, “o entregar-se à tarefa de jogo é, na verdade, um modo de identificar-se com o jogo”²⁷², do jogador encontrar no jogo um sentido comum; enquanto o segundo caso caracteriza-se como “a ordenação e configuração do próprio movimento do jogo.”²⁷³ O jogo

Realiza-se como uma constante investida e posicionamento no tempo. A pluralidade produtiva que constitui a essência da obra de arte é outra expressão para a determinação da essência do jogo, a saber, o de tornar-se cada vez um evento novo.²⁷⁴

No próximo subtópico, para além dessa abordagem geral da temática do jogo, dedicamo-nos à aclaração dos já mencionados modos e sentidos do apresentar dos mais diversos jogos, tentando evidenciar os seus traços compartilhados, assim como seus traços particulares, apesar de certa forma nos tornarmos repetitivos, algo importante se explicitará ali.

3.3.1. Os jogos em seus modos e sentidos de apresentar

O objetivo norteador aqui consistiu na elucidação dos modos e

²⁷¹ WM1, p. 161; [112]. “daß es *etwas* spielt.” Grifo do autor.

²⁷² WM1, p. 162; [113]. “ist das Sichausgeben an die Spielaufgabe in Wahrheit ein Sichausspielen.”

²⁷³ WM1, p. 161; [113]. “die Ordnung und Gestaltung der Spielbewegung selbst.”

²⁷⁴ WM2, p. 442; [380]. “vollzieht sich als ein beständiges Eingreifen in die Zeit. Die produktive Vieldeutigkeit, die das Wesen des Kunstwerks ausmacht, ist nur ein anderer Ausdruck für die Wesensbestimmung des Spiels, stets neu zum Ereignis zu werden.”

sentidos mais gerais e particulares dos jogos apresentados por Gadamer em sua conceituação “pura” de jogo, ou seja, sem aplicá-la na análise dum âmbito específico – salvo os exemplos –, tal como Gadamer o faz para analisar os diferentes modos de ser das obras de artes, a despeito de tocarmos na questão – sendo impossível não fazê-lo – esse não será nosso objetivo neste momento, mas posteriormente.

Em Gadamer o momento de tensão dos jogos aparece em dois dos três modos e sentidos diferentes em que se apresentam os jogos. O que nos autoriza a falarmos de sentidos distintivos nos jogos é uma única passagem de Gadamer em *Verdade e Método I* formulada claramente, anterior e posteriormente apenas encontramos o uso de tais distinções. Para ele, entre os diversos jogos, distintos também são os modos e sentidos do apresentar, para eles Gadamer nos indica três perspectivas a partir das quais os jogos realizam-se – duas delas os diferenciam do mero jogo – quando esclareceu a diferença entre os jogos apresentativos da cerimônia cúlrica e da apresentação teatral daquele modo de apresentar do jogo em que se perde a criança em seu brincar com algo. Os três modos de apresentar do jogo podem ser encontrados em apenas alguns dos jogos jogados pelos humanos: os jogos da arte. Tais modos e sentidos do apresentar caracterizam diferentes traços estruturais dos jogos, distintos graus de complexidade dos jogos, a saber, 1º como “um mero apresentar-se de um movimento ordenado”²⁷⁵; 2º como “o mero apresentar”; e 3º como o “apresentar para...”.

Em três etapas, a seguir analisamos o que caracteriza cada um desses traços dos jogos, os dois primeiros os analisamos como forma de prepararmos o solo para esclarecermos o terceiro, sendo este nosso objetivo mor aqui. Até mesmo porque este foi o foco do próprio Gadamer, elaborando pouco os outros sentidos do acontecer dos jogos. Para explicitá-los a seguir recorreremos a exemplos e às suas estruturas formais. Acreditamos que seja por levar em conta essas distinções que damos uma ênfase distinta do restante da bibliografia dedicada a tal temática, pois diante de nossa apresentação poderemos perceber que o jogo humano das ditas por Gadamer artes vem à tona como a estrutura de jogo mais complexa dentre todos os jogos, com traços estruturais singulares.

²⁷⁵ **WMI**, p. 163; [114]. “Spiel ist hier nicht mehr das bloÙe Sichdarstellen einer geordneten Bewegung, noch auch das bloÙe Darstellen, in dem das spielende Kind aufgeht, sondern es ist ‘darstellend für...’ Diese allem Darstellen eigene Anweisung wird hier gleichsam eingelöst und wird für das Sein der Kunst konstitutiv.”

De forma que viéssemos a desfazer os resultados de uma leitura ingênua que veria a introdução gadameriana do conceito de jogo limitado à esfera da arte, veremos que seu escopo é bem mais amplo quando percebemos que Gadamer o explícita através da mereologia do círculo hermenêutico, ou seja, a partir das relações do todo – como autoapresentação – com as suas possíveis partes, a do “mero apresentar” e a do “apresentar para...”, possíveis porque há jogos como os da matéria bruta que apenas podem ser vistos do ponto de vista do todo, como um apresentar-se, bem como porque há jogos que podem ser vistos por via da primeira e da segunda perspectiva, mas não da terceira perspectiva, tais como os jogos humanos não-artísticos.

Nos próximos três subtópicos analisamos cada um de tais modos e sentidos das apresentações dos jogos²⁷⁶, começando pela forma de apresentação mais geral, a da autoapresentação.

3.3.1.1. Os jogos como “um mero apresentar-se de um movimento ordenado”

Estruturalmente esse modo e sentido do apresentar do jogo caracteriza-se pela relação de pelo menos dois elementos que jogam, i.e., que estão sob os efeitos das tensões da relação. Mas antes de adentrarmos a explicitação deste modo e sentido do apresentar temos que perceber algumas diferenças de usos terminológicos realizadas por Gadamer por vezes não consideradas pelos tradutores de suas obras. A primeira coisa a perceber aqui é a diferença entre o que está sendo expresso por intermédio das palavras: jogo (“*Spiel*”) e jogar (“*Spielen*”). Elas não dizem a mesma coisa, portanto não podem ser traduzidas por opções intercambiáveis. Enquanto com a primeira Gadamer refere-se a um todo que é o jogo em sua totalidade; com a segunda ele designa uma parte que participa do movimento do todo do jogo, tal participação no jogo não necessariamente tem que se comportar como um sujeito, ou seja, tal parte não precisa necessariamente desempenhar uma atividade no interior do jogo, pode ser a mera participação num todo de relações que culminam apenas numa autoapresentação do próprio jogo, ou seja, tal participação joga tendo metas ou não, i.e., sendo uma pedra, um animal ou um humano em um ato apresentativo, os três elementos jogam por mais que joguem em sentidos diferentes, visto que se os dois

²⁷⁶ No trecho que se segue, não vou ficar referenciando cada aspecto que menciono, visto que está concentrado em algumas poucas páginas de *Verdade e Método I*. Cf. **WMI**, p. 154-165; [107-116].

últimos elementos do jogo podem jogar ativamente – impulsionar o movimento do jogo – o mesmo não acontece com o primeiro. Gadamer usa de dois termos para fazer menção àqueles que jogam, eles são os “jogantes” (“*Spielenden*”)²⁷⁷ ou os jogador(es) (“*Spieler*”)²⁷⁸, não há uma diferença rigorosa entre tais usos, entretanto podemos perceber que com o primeiro Gadamer aponta para o caráter primário de “ser-jogado” – de ser um “*pathos*” – do comportamento do sujeito e com o segundo indica para o comportamento ativo do sujeito.

A primariedade do simples jogar como forma de participação no jogo não requer um comportamento ativo, como, por exemplo, no caso do gato que joga com o rolo de lã, este por si não provocaria nenhum movimento, é aquele que o coloca em movimento. Na sequência do jogo nosso gatinho pode ficar entediado com o rolo de lã vermelho, abandonando-o, passando a jogar com o rolo amarelo, depois dá sequência a seu jogar com o verde etc. Com este exemplo, queremos chamar a atenção de que nenhum dos elementos que jogam são insubstituíveis. Outro bom exemplo aqui são os jogos esportivos que se realizam em equipes, cujas regras permitem a substituição de jogadores, tal como nos jogos de futebol, de basquete, de voleibol etc., por maior que seja o brilho de uma estrela nada assegura a ela, diante de um desempenho fraco num jogo, que não venha a ser substituída por um anônimo. E isso se estende para o âmbito das artes, onde atores são substituídos de seus papéis, músicos são trocados e assim segue. Em geral, a substituíbilidade dos jogadores estende-se à toda a esfera da vida, social – há ali exemplos mais explicitadores do que a dimensão das relações conjugais e da esfera do trabalho? –, linguística etc.

Para ilustrar tal primariedade do jogar lembremos que é por estar fundado nos elementos que jogam apenas como natureza na ordem do físico-químico-biológico, ou seja, apenas como um apresentar-se, que um nascido de humanos um dia passa a jogar o jogo de seu perpassamento no âmbito humano. Qualquer elemento joga quando está em relação com outro, seja a simples relação da água com o vento, seja a relação pedagógica entre o professor e seus alunos e vice-versa. Todos esses elementos jogam quando estão em relação com outro, independentemente se cada um joga num sentido e modo diferente, se possui metas ou não etc. Deste modo, percebemos que aquilo que joga precisa participar do jogo meramente proporcionando um contralance, tão simples como o arrebentar das ondas no rochedo, esta relação de

²⁷⁷ Cf. **GW1**, p. 107-8, 110-5, 493. **GW2**, p. 128, 151-2, 446.

²⁷⁸ Cf. **GW1**, p. 108, 110-2, 114-7, 122-3, 138, 493. **GW2**, p. 152.

elementos – água, vento, rocha etc., – que proporcionam o vai e vem de um mero movimento ordenado que no seu constante repetir esculpe formas na rocha só é possível porque cada elemento joga, desempenha um papel, eles têm uma função peculiar no todo do jogo, não há o estourar das ondas sem o encontro com o rochedo, o rochedo apenas tem a forma que tem porque as ondas vêm ao seu encontro à proporção que são conduzidas pelo vento – que é consequência de uma série de outros fatores – etc; numa forma mais complexa, também joga o rolo de lã, a bola, o brinquedo ou o objeto qualquer com os quais um gato ou uma criança brincam, evidentemente, num sentido diferente daqueles primeiros. Também o gato e a criança jogam; numa forma ainda mais complexa, também jogam o professor e o ator diante de seus públicos de jogantes (intérpretes), estes obviamente de sua forma também jogam.

Deixemos para tratar das especificidades do jogar nos próximos dois tópicos em diante; agora limitemo-nos no primeiro sentido e modo de apresentação dos jogos, o do apresentar-se do jogo. Podemos ilustrá-lo com todo e qualquer jogo, enquanto concebemos o jogo a partir de sua totalidade, o que abarca até mesmo os ditos “jogos em sentido figurado”, entre eles, por exemplo, inclui-se o funcionamento de uma engrenagem, o movimento de uma roda d’água de moinho, a articulação das funções fisiológicas de um organismo qualquer (o dos humanos, por exemplo, que se dá independente de nosso quer ou não) ou até mesmo com o jogo das ondas, com o jogo do movimento das nuvens etc. É o jogo visto a partir de sua forma mais ampla, a do todo. É a mera relação de pelo menos dois elementos (x e y em relação), tal como o jogo das ondas como o processo da relação entre água e vento. Ou o jogo da evaporação como a relação entre água e certo nível de calor. Em suma, o jogo do ponto de vista do apresentar-se, é a descrição do jogo à luz do todo, abrange todas as ordenações da natureza, isso subsume as emergentes e tensas ordenações dos jogos humanos na medida em que estes também são natureza e é por serem natureza e seguirem a primariedade do jogar desta que já desde sempre é jogo que os humanos também são resultantes do jogo, também jogam, aqui também para eles vale a primariedade de que eles são muito mais algo que joga no sentido de um sofrer do que alguém que faz de seu comportamento efetivo – ativo – um jogar.

Com tudo isso, o que estamos querendo dizer consiste na assunção de que do ponto de vista do todo, todos os jogos, sem nenhuma exceção – do jogo das ondas à uma execução musical, teatral etc., – são um apresentar-se. Entretanto, deles somente os jogos cujos elementos que os compõem apenas jogam de forma não efetiva são os que se

restringem a serem jogos apenas no sentido do apresentar-se, visto que nestes os elementos que jogam não visam nenhuma meta, não há nenhuma atividade sendo realizada, são apenas um apresentar-se; aqui entram todos os jogos dos quais os elementos que os compõem são apenas matéria bruta, estes jogos limitam a sua descrição da perspectiva do todo, não possuem elementos que jogam com metas, é mera relação bruta, atrito, como a relação da água com a rocha. Não há nada que se comporta efetivamente ali. Pois tais tensões do comportar-se emergem apenas a partir dos jogos dos animais, enquanto estes perdem-se na realização das tarefas aparentes do jogo através de seu jogar, das tarefas *de* jogo e não da tarefa *do* jogo, com relação à última – a tarefa do jogo – esta consiste na “repetição” do acontecer da autoapresentação, que em sua teleologia interna consiste num constante repetir-se diferente que conserva a ordenação do movimento de jogo.

É a partir do todo do jogo, da real tarefa do jogo, que se torna mais claro o que seja o “caráter de jogo” (“*Spielcharakter*”)²⁷⁹, este caracteriza-se pelas “tarefas de jogo” (“*Spielaufgaben*”)²⁸⁰ realizadas pelo jogar do jogador, enquanto este vê a realização delas como se elas fossem a “tarefa do jogo” (“*Aufgaben des Spiels*”, “*Aufgabe des Spieles*”)²⁸¹, é esse engano do jogador, que sob o “*pathos*” do efeito sedutor do jogo, é o que o conduz a ser arrastado a abrir-se no jogo por meio de seu jogar e entregar-se a realização das tarefas de jogo como se estas fossem a tarefa do jogo, caracteriza-se como ser *jogante*. É por não perceber isso, que o jogador tem a ilusão de poder controlar o jogo ou querer pôr-se na reserva, com estas intenções o jogante ignora que o seu jogar é antes muito mais um ser jogado, ou seja, antes de ser atividade – um jogar –, o seu participar é muito mais um sofrer. Pensemos no jogo das paixões, aqui a língua alemã nos esclarece tudo, nela o jogo da paixão, por exemplo, é expresso com a seguinte palavra: “*Leidenschaft*”, um algo que institui (“*schaft*”) sofrimento (“*Leiden*”), algo semelhante mostra-nos a palavra “*Sachverhalt*”, o “comportamento de coisa”; estes exemplos da “reflexão ‘efetiva’, que ocorre no desenvolvimento da linguagem”²⁸² nos revelam que tais acontecimentos são muito mais um sofrer, quando os vemos na perspectiva do sujeito que joga, do que uma atividade que este desempenharia e, neste caso, mesmo a atividade ‘escolhida’ é conduzida por esse primário sofrer que constitui o pano de

²⁷⁹ Cf. WM1, p. 159, 162-3, 172-3; [111, 114, 122].

²⁸⁰ Cf. WM1, p. 161; [113].

²⁸¹ Cf. WM1, p. 161-2; [113-4].

²⁸² WM2, p. 286; [245]. “‘effektive’ Reflexion, die in der Entfaltung der Sprache geschieht”.

fundo que possibilita a escolha.

O “caráter de jogo” varia de acordo com as tarefas dos distintos jogos. Nos jogos esportivos, por exemplo, ele se caracteriza pela tarefa de jogo que o jogador assume no competir – neste jogos para Gadamer a consideração do espectador os exporiam ao risco de descaracterizá-los como jogos competitivos em proveito de dar-lhes o caráter dos jogos artísticos, tornando-os espetáculos. Parece-nos que poderíamos evidenciar isso nos jogos esportivos em diferentes graus, talvez num nível mais nítido nas competições de dança, por exemplo, que pelo menos são um “apresentar para...” na medida em que também são apresentações que estão voltadas para juízes – avaliadores.

Enquanto nos jogos artísticos o caráter de jogo caracteriza-se por pelo menos um jogador tomar como a sua tarefa de jogo o apresentar algo para *outro*, ali o jogante encontra a sua satisfação na realização das “tarefas de jogo” mesmo que sob a aparência de que estas seriam a finalidade interna do jogo, entretanto elas são os fins apenas do próprio jogador, as tarefas de jogo são “*mediums*” para algo mais importante. Com isso, Gadamer alerta-nos que todo jogar está a serviço, é “*medium*”, para algo que o ultrapassa, assim para o jogo o importante consiste no fato de que o jogador simplesmente jogue, independentemente desse obter êxito ou não na realização de suas “tarefas de jogo”. E está trata-se de uma percepção de Gadamer, realizada a partir de uma de suas interpretações primícias – em sua “*Habilitationsschrift*” – acerca de dois trechos da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles que resultou na seguinte percepção:

Para o jogo é essencial que o jogador esteja ‘presente’ [‘junto-aí’, ‘ao mesmo tempo’], isto é, deixe-se levar pelas tarefas do jogo, sem ter em vista que ele não é sério. Apesar disso, é o jogar desejado apenas com a finalidade do descanso, isto é, porém entorno de uma atividade tardia (cf. Eth. Nic. K6, 1176 b35). Assim, ser da coisa é caracteristicamente neutro no jogar. Não é a coisa, ainda que ela deva ser tomada a sério, que constitui o propósito do jogar, mas sim o modo de ser da coisa, isto é, que uma coisa torna-se objeto de uma preocupação e de um esforço, sem estar para algo que foi ‘na seriedade’ objeto de tal preocupação. O objeto do esforço jogante é algo que não está para si mesmo: o próprio jogar é o pelo-de-que [fim] do jogo (Eth. Nic. K6, 1176

b6).²⁸³

Isso se torna mais claro na esfera dos jogos artísticos, pois ali o jogar não se restringe à mera “satisfação de uma necessidade de jogo”²⁸⁴ – uma daquelas referentes às “tarefas de jogo” do jogador –, trata-se antes do “entrar da própria poesia na existência.”²⁸⁵ O importante para o jogo está no ato doativo do jogador, visto que, deste modo, o jogador serve de “*medium*” para a verdadeira tarefa do jogo, ao passo que permite a concreção unificada do particular e do universal em sua execução, a saber, a da manutenção produtiva da configuração do jogo, ou seja, a transmissão produtiva da verdadeira essência do jogo. Nas palavras do próprio Gadamer, isso quer dizer que a verdadeira “tarefa do jogo” consiste na “a ordenação e configuração do próprio movimento de jogo.”²⁸⁶ Diante da primazia do jogo diante do jogar, este é muito mais um sofrer do que a realização de uma atividade.

Veremos a seguir que tal autoapresentação dos jogos podem realizar-se tendo como traços internos dois níveis de tensões distintas, as provocadas pelas outras duas perspectivas das quais podemos analisar os jogos, estas internas a eles, a partir das quais os jogos podem ser descritos.

Na perspectiva do todo vimos que o jogo é visto independentemente se algum dos elementos que jogam têm a possibilidade de intencionar alguma meta, do ponto de vista do todo qualquer jogo é autoapresentação. Mas Gadamer percebeu que há jogos cujas estruturas internas não limitam-se a serem uma mera autoapresentação do todo, visto que elas possuem tensões internas que são geradas pelas diferentes formas de participação no jogo dos elementos que jogam, ou melhor das partes do jogo que fazem de parte de seu comportamento interno ao jogo um jogar. Portanto, os jogos em que nenhum de seus elementos joga com metas são aqueles que apenas

²⁸³ PDE, p. 32; [GW5, p. 25]. Tradução minha. “Für das Spiel ist es wesentlich, daß die Spieler ‘dabei’ sind, d. h. sich mitnehmen lassen von den Aufgaben des Spiels, ohne im Auge zu behalten, daß es kein Ernst ist. Gleichwohl ist das Spielen nur zum Zwecke der Erholung, d. h. aber, um späterer Tätigkeit willen (cf. Eth. Nic. K 6, 1176 b35). Das Sein zur Sache ist also im Spielen eigentümlich neutral. Nicht die Sache ist es, die, obwohl sie ernst genommen werden muß, den Zweck des Spielens ausmacht, sondern die Weise des Seins zur Sache, d.h. dass eine Sache Gegenstand einer Sorge und Anstrengung wird, ohne etwas zu sein, das ‘im Ernst’ Gegenstand solcher Sorge wäre. Der Gegenstand der spielenden Anstrengung ist etwas, an dem selbst nichts liegt: das Spielen selbst ist das Worumwillen des Spiels (Eth. Nic. K 6, 1176 b6).”

²⁸⁴ WM1, p. 173; [122]. “Befriedigung eines Spielbedürfnisses”.

²⁸⁵ WM1, p. 173; [122]. “das Ins-Dasein-Treten der Dichtung selbst.”

²⁸⁶ WM1, p. 161; [113]. “die Ordnung und Gestaltung der Spielbewegung selbst.”

são uma autoapresentação do todo do próprio movimento de vai e vem do jogo. Os jogos que não se restringem a serem uma autoapresentação (mas também o são à luz do todo) possuem pelo menos um elemento que joga com metas, ou seja, faz de seu comportamento um jogar em prol de alguma tarefa de jogo. Este jogar com metas – com intenções –, dá-se em duas formas distintas de complexidade que enredam a participação do jogador no jogo. As autoapresentações desses jogos em que há jogadores que visam metas não realizam-se sem tensões internas, por isso tais jogos não são apenas autoapresentações.

A seguir passamos a analisar a menos complexa e mais comum das formas de participação dos jogadores que visam metas no jogo.

3.3.1.2. A participação no jogo como “mero apresentar”

De agora em diante, o que nos é relevante não é o modo e o sentido mais geral dos jogos basicamente exposto acima, mas antes o modo e sentido que caracterizam os jogos dos animais em geral, a saber, o sentido de jogo como “o mero apresentar”. Essa forma de participação no jogo também é jogado pelos humanos.

A este segundo modo e sentido de apresentar, podemos ilustrar com o estar imerso do animal em suas condutas instintivas na interação com o ambiente, bem como com a inocente entrega da criança à sua brincadeira com um objeto qualquer. Este último exemplo, é o mais claro entre os casos do jogar dos humanos no sentido do “mero apresentar”, pois ali o apresentar-se da criança dá-se ante o seu “abandonar-se à liberdade do desenrolar-se do jogo” enquanto transforma “os fins do seu comportamento em simples tarefas do jogo.”²⁸⁷ Assim o jogar da criança está limitado àquilo que apresenta, não aludindo para nada além. O mesmo acontece nos jogos esportivos de caráter estritamente competitivo. Ali, do ponto de vista do sujeito jogante, o fim do jogo é a própria realização das tarefas de jogo.

Como já alertei, precisamos perceber que a emergência do segundo modo e sentido de jogo não subsume o primeiro, mas antes este é fundamento daquele, o mesmo acontece com relação ao terceiro modo e sentido de apresentar ante aos anteriores, ou seja, estes modos de participação são abarcados por alguma forma de autoapresentação. Os jogos que já possuem a segunda forma de participação representam um

²⁸⁷ **WMI**, p. 161; [113]. “Jedes Spiel stellt dem Menschen, der es spielt, eine Aufgabe. Er kann sich gleichsam nicht anders in die Freiheit des Sichausspielens entlassen, als durch die Verwandlung der Zwecke seines Verhaltens in bloße Aufgaben des Spiels.”

crescente ganho de complexidade ante aos jogos que apenas podem ser descritos como autoapresentação, visto que tais modos e sentidos particulares do jogar são, como já mencionamos, distintas formas de participação (“*Teilhabe*”) no jogo²⁸⁸, respectivamente estas formas de participações efetivam-se por uma ascendente complexidade do modo em que se joga. A tensão da realização de alguma meta no interior do apresentar-se do movimento do jogo apenas emerge a partir do segundo sentido de jogo, ganhando complexidade no terceiro. Se nos jogos que se caracterizam apenas como autoapresentação não há resquícios de uma intencionalidade, tal como aquela que surge no esforço para buscar algo, uma meta; no segundo já a encontramos e, no terceiro esse visa um propósito bem específico, à proporção que inclui a consideração de outrem, na medida em que ali o momento de tensão provocado pela meta a ser atingida está sempre relacionada à apresentação de um conteúdo de sentido a *outrem*.

Ilustremos tal ganho de complexidade com um exemplo: do ponto de vista físico-químico o corpo de um humano é jogo sob o primeiro modo, sendo a tarefa dos físicos e químicos capturarem o movimento ordenado que se autoapresenta nele, enquanto aquele é mera natureza; na perspectiva biológica o corpo – fundado naquelas duas primeiras dimensões – de um humano é jogo sob o segundo modo, à medida que encontra-se na tensão participativa comportamental de suprir as suas necessidades vitais de sobrevivência na relação com o ambiente. Entretanto, nenhuma destas áreas do conhecimento nos fornece o que elas e os seus respectivos cientistas são, eles são mais do que os resultados de seus objetos de estudo. Os jogos em que eles e elas instituem-se ultrapassam todos os limites do instrumental metodológico, visto que nenhum método autogerencia a sua aplicação realizada pelo cientista.

Neste sentido, os jogos jogados pelos humanos só aparentemente não diferenciam-se dos jogos que os demais animais jogam, visto que a tensão se irá conseguir capturar uma presa para saciar a fome não é a mesma para os animais humanos como para os não humanos, mesmo que em ambos os casos o jogo seja um mero apresentar em que o jogante perde-se na busca de uma meta na qual não visa-se outro, por exemplo, capturar uma presa para saciar a fome, nesta forma participativa no jogo no sentido do “mero apresentar”, onde o jogante perde-se, este perder-se não se dá da mesma forma para o

²⁸⁸ Cf. **WMI**, p. 163-4; [114-5].

animal e para os humanos. Visto que, a nosso ver a partir do momento em que um nascido de humanos é perpassado pelos jogos das artes humanas este jamais vai jogar os jogos do segundo sentido como se estivesse destituído das consequências indelévels resultantes daqueles, porquanto os jogos humanos, tal como, por exemplo, o perpassamento pela arte da técnica, proporcionam aos humanos um ganho na capacidade de previsão e do uso recursivo de instrumentos, proporcionando a adaptação, o aprimoramento e a modificação de seu ambiente de forma muito superior a qualquer outra espécie de animais, um humano que teria que voltar a tal forma de lidar com o ambiente não irá se comportar do mesmo modo que outro animal qualquer, através de suas meras condutas instintivas. O perpassamento pelas artes é indelével. O que estou querendo marcar é o que o próprio Gadamer nos chama atenção de que o perder-se do jogante humano jamais dá-se na ausência de tensão mesmo quando joga jogos com a intenção de libertar-se de tais tensões, como os jogos recreativos.

Mesmo diante da consideração de Gadamer de certa intencionalidade dos animais, ao declarar, por mais estranho que possa soar, que os animais teriam certo nível de intencionalidade no seu agir, quanto ele diz em *Verdade e Método I* que o gato escolhe, sim escolhe, brincar com um rolo de lã²⁸⁹. Escolha pressupõe selecionar a partir de algo, bem como certo grau de distanciamento de si mesmo, do mero imediato. Entretanto, em outras ocasiões a posição de Gadamer é a oposta, defendendo que todo comportamento dos animais não humanos está geneticamente determinado²⁹⁰, enquanto os jogos humanos poderiam intercalar entre a presença ou não do elemento da racionalidade, como expressado na seguinte passagem:

Agora o especial do jogo humano é que o jogo tanto pode incluir a razão, essa característica tão própria do homem, de poder dar-se objetivos e tentar alcançá-los conscientemente, como pode também anular a característica distintiva da razão de impor-se objetivos.²⁹¹

²⁸⁹ Cf. **WMI**, p. 159; [111]. “So wählt die spielende Katze das Wollknäuel, weil es mitspielt”.

²⁹⁰ Cf. **GW8**, p. 357.

²⁹¹ **AB**, p. 38-9; [**GW8**, p. 114]. “Nun ist es das Besondere des menschlichen Spieles, daß das Spiel auch die Vernunft, diese eigenste Auszeichnung des Menschen, sich Zwecke setzen und sie bewußt anstreben zu können, in sich einzubeziehen und die Auszeichnung der zwecksetzenden Vernunft zu überspielen vermag.

No entanto, para este jogar irracional Gadamer parece-nos apenas nos fornecer o exemplo da criança que se perde em seu brincar (seria por que este estado do crescer humano é aquele em que se está mais próximo da animalidade? Nossa resposta é afirmativa). Mas será que estamos nos equivocando se questionarmos Gadamer com a questão seguinte: Gadamer, o perder-se da criança na realização de sua meta de dar 20 piques consecutivos na bola não é um sinal de presença de racionalidade, de impor-se uma meta?

Diante das tensões contraditórias dos textos gadamerianos, o problema que emerge é o seguinte: como pode o perder-se do jogador dar-se tanto para os humanos quanto para os animais? Para que haja essa equiparação ou é necessário estar operando sobre o pressuposto de que ali os humanos se comportariam na ausência de racionalidade estando regidos por meros instintos como o comportamento dos animais – se assim o aceitássemos – ou temos que pressupor a existência de certo nível de intencionalidade dos animais. Como já mostramos conseguiríamos encontrar passagens para confirmar as duas posições. Haveria um terceiro caso, o qual seria ter conceitos diferentes para as diferentes formas participativas do perder-se animal e humano nos jogos. Como Gadamer não realizou esta última opção, nossa posição segue a indicação de Rohden, que a nosso ver possui legitimação em Gadamer, em *Verdade e Método I*, como já apontamos no caso do gatinho jogador: segundo Rohden,

Sabe-se que tradicionalmente distinguiu-se o jogo dos seres humanos do jogo dos animais pela consciência que aqueles têm da necessidade de obediência às regras para que um jogo ocorra. Filosoficamente, isto foi atribuído à intencionalidade e à capacidade humana de unir seriedade e jogo. Mas no jogo dos animais isso não funciona também? Não constatamos entre eles que não se mordem de verdade quando estão brincando? Como podemos determinar que as ações lúdicas humanas são orientadas pela razão e os jogos dos animais pelos instintos?²⁹²

Com certeza para alguns essa leitura poderá ser classificada como antropomorfização da conduta animal. Para estes nos restaria a

²⁹² ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica*, p. 136.

pergunta: levando Gadamer a sério, haveria alguma que não a é, já que não temos como jogar despidendo-nos de nosso espírito da humanidade? Ante o dito de Gadamer que o gato escolhe, seguimos a ele sob a perspectiva que pressupõe certo nível de intencionalidade no comportamento jogante animal, assumindo que a diferença entre eles e os humanos dar-se-ia apenas por uma – talvez gigantesca – questão de grau que possibilitou os humanos elevarem-se à posição de jogadores que se comportam ativamente na dimensão das artes. Voltemos ao exemplo da captura de uma presa, a meu ver sempre que os humanos modificaram e aperfeiçoaram os seus modos de capturarem suas presas isto já é consequência da aplicação dos frutos do segundo sentido do participar no jogo que se reflete no comportamento de jogo dos humanos jogantes enquanto jogam com o restante da natureza, ali o comportamento dum humano vai para muito além do visar uma meta na qual ele perderia-se na sua realização, pois ali reflete-se o perpassamento indelével pelas artes.

Tal perpassamento indelével mais evidentemente ainda mostra-se na esfera da ciência. Ali, numa conferência, por exemplo, em que é expresso os resultados de uma pesquisa seja dum físico, ou de um químico, ou dum biólogo etc., como as suas ciências, eles não são apenas (também o são) o resultado dos jogos que eles analisam. O que eles são e o que eles jogam ultrapassa o objeto de suas ciências. O próprio jogo em que está o ato de conferenciar não é objeto de suas ciências, visto que ali está envolvido questões como linguagem, comunicação, autoridade, reconhecimento, história, gostos, religiosidade, questões econômicas, políticas, retóricas, éticas etc. Para Gadamer, esses fatores atuam no âmbito científico mesmo diante do operar metodológico, pois o cientista não despe-se de seu ser antes de entrar em seu laboratório – muito menos na apresentação dos resultados de seus estudos –, havendo jogo também ali, no viés gadameriano isso marca os limites da pretensão de neutralidade, de objetividade (“*Objektivität*”) dos métodos das ciências da natureza²⁹³. O âmbito de tensão aberto por esse terceiro modo e sentido do apresentar dos jogos caracteriza-se como aquele que pertence ao campo de estudo das ditas humanidades. Este âmbito de jogo pode provocar alterações nos outros dois sentidos de jogo. Por exemplo, o domínio da teoria genética (ou da teoria da física atômica) que se desenvolve no terceiro modo de jogo, tendo em vista que requer a arte da linguagem, da retórica – entre outras

²⁹³ Cf. WMI, p. 631; [494].

coisas –, tem como uma de suas possibilidades a da sua aplicação, essa pode desencadear mudanças dos jogos na ordem físico-químico-biológica que está na base sustentadora dos humanos, o que, conseqüentemente, de forma reflexiva pode ocasionar alterações no âmbito onde realiza-se os jogos do terceiro sentido, os das artes. Com isso, queremos chamar a atenção para a não desvinculabilidade do elevado sentido dos jogos especialmente humanos dos outros dois sentidos de apresentar dos jogos. Visto que os jogos essencialmente humanos apenas podem realizar-se enquanto os humanos também são corpos vivos – animais humanizados –, que também são frutos de sua interação com o ambiente natural, mesmo que a análise desses jogos não me deem o que faz de um humano ser um ser humano, mas estão como fundamento para tal.

Apesar de Gadamer introduzir o conceito de jogo para dar conta do modo de ser da obra de arte, ele não o limita a tal esfera, além de sua menção da necessidade de libertar a antropologia do viés subjetivista de jogo²⁹⁴, ele ressalta também o uso de tal conceito na área da biologia²⁹⁵, bem como recorda do trabalho na área da “*Gestalt*” terapia do neurologista Viktor von Weizsäcker, o qual detalhou os resultados experimentais da teleologia inconsciente que se desenvolve no jogo entre dois animais como um mútuo comportamento de “absoluta concomitância”, assim seria um erro descrevê-lo do ponto de vista da ação e reação²⁹⁶, portanto de uma descrição sob o pressuposto do tempo como sucessão. Pensamos que nosso exemplo do parágrafo anterior legitima-se no texto gadameriano quando lembramos que para ele o jogo antes de ser um acontecer em que a esfera humana está imersa ele é um processo natural, o modo de ser da natureza, ela é um apresentar-se e, como os humanos também fazem parte dela, isto naturalmente vale para eles²⁹⁷.

O segundo modo e sentido do apresentar representa um ganho de complexidade diante dos jogos que apenas podem ser vistos a partir dos traços gerais dos jogos que se caracterizam apenas como autoapresentação. Veremos na sequência que o terceiro modo e sentido de apresentar, por sua vez, consiste num ganho de complexidade com relação aos jogos que se realizam sob os dois primeiros modos e sentidos do apresentar. Ademais, veremos que todos os jogos que se

²⁹⁴ Cf. **WM1**, p. 154; [107].

²⁹⁵ Cf. **WM1**, p. 162; [113].

²⁹⁶ Cf. **WM2**, p. 154; [129].

²⁹⁷ Cf. **WM1**, p. 158; [110-1].

realizam como o terceiro modo e sentido do apresentar, além de também serem do ponto de vista do todo uma autoapresentação, também possuem um elemento que joga sob a segunda perspectiva do jogar, isto é característico apenas de um tipo dos jogos que os humanos jogam, a saber, os das artes. A seguir, dedicamo-nos na explicitação dessas peculiaridades dos jogos humanos, do qual já demos algumas indicações acima, tais jogos em que encontramos os três modos e sentido do apresentar mostram-se caracterizadores de todas aquelas ocupações humanas que Gadamer nomeia com a palavra *arte*. Se nos jogos que *apenas* são no sentido de jogo como “um mero apresentar-se de um movimento ordenado” dão-se sem esforço e tensão, percebemos que o mesmo já não acontece no sentido d’“o mero apresentar”, nesta forma de participação no jogo já não se realiza sem esforço e sem tensão, pois ali a criança perde-se no apresentar-se de seu próprio jogar, enquanto visa neste fazer, por exemplo, com que a bola pique 20 vezes consecutivas, ficando desanimada quando não atinge tal meta, esta tensão do não ter conseguido realizar o objetivo em mira mostra que tal perder-se não é um perder-se total, o mesmo mostra-se na sua alegria quando alcança a sua meta – o que caracteriza ali o momento de distensão. Da mesma forma realizam-se todo jogar que se perde em seu próprio apresentar-se, sendo este apresentar-se do jogante a realização da própria tarefa de jogo, aqui inclui-se todo perder-se na lida com objetos que não visam através do movimento de jogo entre o jogador e o objeto apresentar algo para alguém, ou seja, transmitir algo. Os objetivos do jogador ali não ultrapassa seu próprio fazer prático, trata-se de uma racionalidade meramente prática, e não da racionalidade prático-ético-política que Gadamer aponta a partir do conceito aristotélico de “*Phronesis*”, o qual está por pano de fundo do pensamento gadameriano acerca da ação no âmbito das humanidades.

Esses foram os primeiros modos de tensão e distensão provocados pelo jogar no interior do jogo. De agora em diante, dedicamo-nos ao modo e sentido do jogar participativo que envolvem os momentos de tensão e distensão mais complexos de todos os jogos, trata-se dos momentos de tensão e distensão que emergem dos jogos artísticos, pois veremos que neles a meta do jogar do jogador não fica restrita a fazer do seu próprio jogar a tarefa de jogo, pois nos jogos artísticos visa-se conscientemente apresentar algo para alguém que ali faz o papel de jogante como espectador.

3.3.1.3. A singularidade estrutural no “apresentar para...” dos jogos das artes: a tensão entre o acontecer do jogo e a intencionalidade do jogador

Nosso interesse aqui é responder aquelas supracitadas perguntas referentes à multiplicação do conceito de arte realizado por Gadamer mediante a explicitação do modo e sentido singular dos jogos artísticos, tal singularidade dá-se ante os demais jogos que o humano também joga na tensão de seu ter metas, os quais fazem parte do sentido do jogo descrito no item acima. Se segundo Gadamer os humanos não conseguem livrar-se da tensão, do esforço de atingir algum propósito com seu comportamento jogante nem mesmo quando eles jogam jogos que visam justamente isso²⁹⁸, ou seja, no jogo um humano jamais consegue esquecer-se, abandonar-se ao fluxo de acontecimentos por completo, mesmo a criança que se perde na realização dos 20 piques consecutivos da bola rege seu comportamento em função de alcançar tal meta. No que se segue, indicamos que para Gadamer estas tensões se dão de dois modos distintos nos jogos humanos; na forma mais simples tais tensões seguem o exemplo da criança que se perde na realização de uma tarefa de jogo; a outra é aquela que analisamos neste tópico.

Como nos faz recordar Rohden, o papel da tensão que ocorre nos jogos humanos já havia sido percebido por Huizinga, cito Rohden em partes repetindo Huizinga:

O elemento da tensão desempenha um papel importante no jogo. ‘Tensão significa incerteza, acaso. Há um esforço para levar o jogo até o desenlace, o jogador quer que alguma coisa ‘vá’ ou ‘saia’, pretende ‘ganhar’ à custa do seu próprio esforço’, mas não conhece *a priori* nem o que está no início nem o que está no fim. Aqui entra a questão do risco que corremos ao jogar. Precisamos aguardar seu final para saber como foi o jogo.²⁹⁹

Temos que perceber aqui que incerteza, querer, esforço, pretensão, risco apenas emergem como fruto de cálculo, de previsão realizadas por uma intencionalidade, diante de um querer que escolha metas a serem atingidas.

A única indicação de onde seria proveniente esta percepção

²⁹⁸ Cf. WMI, p. 161; [113].

²⁹⁹ ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica*, p. 123.

embrionária da forma de participação no jogo da arte que vamos tratar aqui Gadamer faz menção no *Excurso VI* – “Sobre o conceito de expressão”, de 1960 – para *Verdade e Método I*, enquanto menciona meramente de passagem a polêmica entre Riccoboni e o subjetivista Sulzer – é bem verdade que o ato de apresentar já está subentendido na definição aristotélica da tragédia –. Segundo Gadamer, Riccoboni, “viu que a arte do ator está no apresentar e não na sensação”³⁰⁰.

Para o modo e sentido dos jogos que possuem o traço do “apresentar para...” podemos apresentar como exemplo uma execução musical, uma apresentação teatral, um quadro, uma declamação, uma cantoria etc. O que estes últimos modos de apresentar possuem de singular diz respeito à constatação de que em todos eles existiu (no caso de um quadro, estátua etc) ou existe pelo menos um alguém intencional que dirige seu apresentar a *outros*. Eles são formas distintas de “apresentar para...” Desta formulação Gadamer apenas utilizou-se uma única vez (já mencionado acima), entretanto ela emerge formulada ainda de outros modos ao longo de seus trabalhos, aqui contentamo-nos com a exposição de alguns deles encontrados na primeira parte de *Verdade e Método I*, tais como: “De acordo com sua própria possibilidade, todo apresentar é um apresentar para alguém.”³⁰¹; “apresentar algo”³⁰²; “apresentação para”³⁰³; no jogo cômico e teatral os jogadores “*ultrapassam a si mesmos apresentando uma totalidade de sentido para o espectador*”³⁰⁴; “o jogo aparece como *apresentação para o espectador*”³⁰⁵; etc. Há ainda outras formulações concernentes à esfera das artes, entretanto estas já são suficientes para legitimar nosso enfoque. Adiante – no capítulo 4 – nos deteremos a mostrar como ela aparece formulada na dimensão do jogo da linguagem. Por ora, mantemo-nos fixados ao seu uso no jogo da arte.

Essas formulações podem ser postas numa notação formal, onde as variáveis x e y apenas podem ter como conteúdo um humano {x ↔

³⁰⁰ WM2, p. 447; [385]. “welcher die Kunst des Schauspielers im Darstellen und nicht im Empfinden sieht”.

³⁰¹ WM1, p. 162; [114]. “Alles Darstellen ist nun seiner Möglichkeit nach ein *Darstellen für jemanden*.” Grifo meu.

³⁰² WM1, p. 162; [114]. “etwas darzustellen”.

³⁰³ WM1, p. 163; [114]. “Und doch ist der kultische Akt wirkliche *Darstellung für die Gemeinde*”. Grifo nosso.

³⁰⁴ WM1, p. 163; [114]. Grifo meu. “sie gehen von sich aus dahin über, daß die Spielenden für die Zuschauer ein Sinnnganzes darstellen.”

³⁰⁵ WM1, p. 164; [115]. “das Spiel als *Darstellung für den Zuschauer* erscheint”. Grifo do autor.

y)³⁰⁶, apesar de ser uma relação imbricativa os papéis do apresentador e do espectador se distingue no sentido de que o apresentador tem como sua tarefa de jogo a de absorver o espectador no jogo. Assim podemos perceber que na dimensão das artes o papel do espectador no jogo é o do “mero apresentar”. A despeito de estarmos nos referindo ao jogo artístico como aquele que possui a participação de pelo menos dois elementos, a do apresentador e a do espectador, esse último modo de estruturação de jogo não implica a necessidade da participação no jogo de dois *sujeitos* humanos, sob a exigência de que as variáveis têm que receber um humano como seu conteúdo, ambas podem ter como seu conteúdo o mesmo ser humano, uma vez que apenas esse pode ser concomitantemente o apresentador e o espectador, tal como, por exemplo, no caso dos meros exercícios de um cantor que canta para si ou de um declamador que declama para si³⁰⁷, visto que esses, como humanos sabedores de si³⁰⁸, podem ser críticos de seus próprios feitos, de seus próprios comportamentos no jogo³⁰⁹ (apenas para dar um exemplo a mais, nós constantes aprendizes da filosofia fazemos isso a cada vez que deixemos um texto escrito por nós mesmos descansando, por assim dizer, e, depois de certo tempo, retornamos a ele percebendo nossas falhas na arte de redigir, percebendo as vezes que nosso texto não estava dizendo exatamente o que pretendíamos). Portanto, o que Gadamer denomina de *arte* são todas aquelas ocupações que envolvem a tensão do “apresentar para” *outro*³¹⁰ no todo do apresentar-se da obra de

³⁰⁶ Utilizo o sinal ↔ para expressar a relação imbricativa entre x e y.

³⁰⁷ Cf. **WM1**, p. 165; [115-6].

³⁰⁸ Cf. **WM1**, p. 367; [281].

³⁰⁹ É por esse motivo que uso a palavra *outro* em itálico.

³¹⁰ O que se tem pressuposto aqui é a tese de que obra de arte é um acontecer composto. Esse caráter estratificado da obra de arte da hermenêutica gadameriana parece-nos ser o desenvolvimento das teses do fenomenólogo polonês Roman Ingarden (1893–1970). Gadamer concorda com Ingarden e o vê como aquele que indicou a direção (**GW8**, p. 48) – principalmente na valorosa obra: *Das literarische Kunstwerk*, de 1931 – para a análise do caráter estratificado “da linguagem na obra literária e da mobilidade da realização intuitiva que convém à palavra literária.” (**WM1**, p. 226; [166]. Cf. **WM2**, 27; [18]). Entretanto, Gadamer opõe-se à redução de Ingarden do “campo de jogo da valorização estética da obra de arte em sua concreção como ‘objeto estético’” (**WM1**, p. 175; [124]), ao tratá-las como “objetividades intencionais puras” (“rein intentionale Gegenständlichkeiten”), ele indicou para o estatuto ontológico de “quase-realidade” (“*Quasirealität*”) da obra de arte literária (Cf. **PH**, p. 149-50-1; [**GW3**, p. 121-2]). Segundo Gadamer, apesar de Ingarden analisar a obra de arte em sua constituição linguística, ele a fez apenas à luz “de ‘conceitos ideais existentes na autonomia do ser’ como mera (parcial) *atualização* de seu sentido” (“von den ‘idealen, seinsautonom existierenden Begriffen’ aus als bloße (teilhafte) *Aktualisation* ihres Sinnes”). Grifo do autor). Assim, para Gadamer, a análise de Ingarden dedica-se apenas ao caráter secundário da realização da obra de arte literária, pois não percebeu o primado da linguisticidade nesse

arte, o que inclui ali a possibilidade de que tal “apresentar para...” sempre poder ser reinterpretável, ou seja, pode ser *objeto* de crítica, de constante aperfeiçoamento e de reapresentações produtivas. A indicação desta forma de participação que caracteriza o jogo da arte na língua alemã já está explícita na composição do substantivo “*Schauspiel*” – espetáculo – que nada mais é do que um jogo (“*spiel*”) de exposição, de exibição (“*Schau*”).

Esse modo de participação nos jogos é aquele que realmente nos interessa aqui, visto caracterizar o traço da própria natureza da apresentação da arte que implica sempre um “apresentar para...”, mesmo quando esse apresentar seja apenas para o próprio jogador que *executa* a obra. O esforço do “apresentar para...” sempre alude a alguém, visto que, “Por sua própria natureza, a apresentação da arte é tal que se endereça a alguém mesmo quando não há ninguém que a ouça ou assista.”³¹¹ Essa estrutura formal dos fenômenos artísticos é ontológica na medida em que todo “apresentar para...” é, em última instância, o apresentar algo (uma configuração – uma unidade de conteúdo de sentido) para alguém. Formalmente falando então para Gadamer o jogo da arte possui como seu traço essencial a estrutura “Todo apresentar z de x para y”, onde z é uma configuração – um conteúdo de sentido –, uma coisa (“*Sache*”) que em última instância “é sentido”³¹², ou seja, o apresentar algo é apresentar pelo menos um par ordenado que nos dá uma direção de orientação; x é o apresentador; e y é o espectador. Isso nos é importante porque este traço estrutural dos jogos que possuem o traço do “apresentar para...” não se limita pertencer ao modo de ser da obra de arte das ditas belas artes, essas distinções nos serão fundamentais também para compreendermos mais adiante qual é o ponto forte de vinculação entre o *jogo da arte* (“*Spiel der Kunst*”) e o *jogo da linguagem* (“*das Spiel der Sprache*”). Em outras palavras, o compreender do fenômeno da arte através desse traço singular³¹³ do “apresentar para...” nos possibilita ver que Gadamer ampliou o “*scopus*” do conceito de arte para além do restrito conceito defendido pelas teses da autoconsciência estética, abarcando, por exemplo, a desvalorizada

âmbito, deixando-a a segundo plano (Cf. **PH**, p. 180; [GW3, p. 142]), por não levar em consideração que todo ser e toda verdade da obra de arte realizam-se na produtividade e contingência de seu próprio aparecer, ou seja, no seu apresentar-se. Para maiores detalhes acerca das propostas ingardeanas cf.: INGARDEN, Roman. *A obra de arte Literária*.

³¹¹ **WMI**, p. 165; [116]. “Die Darstellung der Kunst ist ihrem Wesen nach so, daß sie für jemanden ist, auch wenn niemand da ist, der nur zuhört oder zuschaut.”

³¹² **WMI**, p. 611; [477]. “*Sache* (die Sinn ist)”.

³¹³ Cf. **WMI**, p. 163; [114].

arte da retórica que foi ignorada por aquelas. O jogo artístico à luz do modo e sentido estrutural do “apresentar para...” consiste numa ampliação do conceito de arte que abarca a arte contemporânea, prejulgando-a apenas quanto se ela está transmitindo a um conteúdo de sentido, por outro lado, sem prejulgá-la quanto ao seu modo “deformante” de transmiti-lo diante dos modelos ditos clássicos. Do fato do compositor da partitura de uma música ter tido a intenção de compô-la para ser executada num violino não implica que essa não possa ser reinterpretada produtivamente com outros instrumentos. Na arte contemporânea, isso fica ainda mais claro, pois ali o espectador por muitas vezes é convidado a entrar na própria obra. Não é mero acaso o fato de Gadamer ter dado tanto privilégio a arte teatral, esta foi precursora dessa inserção do espectador na obra.

Diante de tal expansão gadameriana do conceito de arte, temos que ressaltar que o conceito de jogo como *guia* da experiência hermenêutica não consiste apenas num conceito com traços *metodológicos*, ele é antes visto como um conceito que tenta dar conta de “um processo de movimento”³¹⁴, o “*medium*” onde algo acontece. Ante a indicação da primazia do ‘jogar’³¹⁵, do primado da dimensão relacional³¹⁶ e da naturalidade do jogar humano³¹⁷, parece-nos ser o jogo o existencial primário, tão primário quanto o acontecer. A meu ver, isso é confirmado quando Gadamer defende que a percepção do sentido do jogo implica na anulação da distinção entre o jogo do palco e o jogo da vida³¹⁸ – o mais amplo dos jogos –, visto que a apreensão de sentido tanto de um como do outro são confirmações de conhecimentos que “assim é”. Será que diante da consideração desses exemplos ainda temos que ter alguma dúvida quanto ao primário caráter existencial do jogo à luz de Gadamer? Se a temos basta lembrar que para ele a própria realidade é jogo³¹⁹.

Se aceitássemos apenas os traços gerais dos jogos descritos por Gadamer e ignorarmos a questão da participação intencional nos jogos humanos que implicações teríamos na práxis humana contemporânea, mais especificamente diante dos âmbitos convencionalistas tal como na “arte do direito”? Não levar em consideração a constante tensão (“*Spannung*”) – pois o esforço e o domínio de si também podem fazer

³¹⁴ WM2, p. 180; [152]. “ein Bewegungsvorgang”.

³¹⁵ Cf. WM1, p. 158; [110].

³¹⁶ Cf. WM1, p. 592; [463].

³¹⁷ Cf. WM1, p. 158; [111].

³¹⁸ Cf. WM1, p. 167; [117].

³¹⁹ Cf. WM1, p. 168; [118].

parte do jogo³²⁰ – entre a intencionalidade do sujeito ante seu não controle das relações que ele mantém com os outros elementos que constituem o apresentar-se de qualquer jogo significa abrir mão de qualquer possibilidade de crítica, de julgamento, e da aplicabilidade das convenções conscientemente firmadas, tal como as dos âmbitos jurídico, políticos etc. A experiência da obra de arte é paradigmática porque ali está envolvido a transmissão através do “apresentar para...” de um conteúdo de sentido que subsume tanto o apresentador quanto o espectador, sendo este conteúdo de sentido o que permite-nos um posicionamento crítico ante a apresentação.

Como vimos, os modos e sentidos do apresentar dos jogos das artes é o jogo em sentido pleno da palavra, possuindo os três modos e sentidos do apresentar dos jogos. Pois do ponto de vista do todo é uma autoapresentação; da visão do espectador – do intérprete – é um “mero apresentar”, enquanto este é absorvido pelo apresentado; e, da perspectiva do jogador-apresentador é um “apresentar para...”. Visto ser a intencionalidade o elemento essencial da tensão presente nos jogos em que há a participação de um humano, pois, posto que Gadamer defenda que o mais importante é “a formação do próprio movimento que subordina a si o comportamento dos indivíduos como numa teleologia inconsciente”³²¹, ele não exclui por completo o comportamento dos jogadores, por mais mergulhados no apresentar-se do jogo em que estes se encontrem, eles nunca estão imersos totalmente, sempre resta um espaço de tensão entre a intencionalidade do sujeito e o fluxo de acontecimentos no qual desenvolve-se a execução do jogo em que o jogador está jogando, pois se por um lado em momento algum o jogador pode alcançar o ideal de pôr-se na reserva – pois não há jogo humano sem essa tensão insuperável –, porquanto não há um estar fora contemplativo, por outro lado tampouco trata-se de um estar completamente mergulhado no jogo, cego para as consequências de suas próprias escolhas³²², há sim um espaço de liberdade nos jogos humanos artísticos que possibilita a escolha, a assunção dos riscos dessas escolhas, o que implica no cumprir a exigência de um jogar com seriedade.

Com a nossa apresentação desta terceira perspectiva de jogo,

³²⁰ Cf. **WM1**, p. 158; [110]. **WM2**, p. 155, 157; [129, 131].

³²¹ **WM2**, p. 154; [129]. “Was das Spiel ausmacht, *ist nicht so sehr* das subjective Verhalten der beiden, die einander gegenüberstehen, als vielmehr die Formation der Bewegung selbst, die wie in einer unbewußten Teleologie das Verhalten der einzelnen sich unterordnet.” Grifo meu.

³²² Cf. **WM2**, p. 157; [131].

podemos perceber que qualquer jogo que possui o traço estrutural do “mero apresentar” também é um “um mero apresentar-se de um movimento ordenado”. Isso não tem nada de contraditório, visto que o apresentar-se é dito do ponto de vista do todo de um jogo; enquanto “o mero apresentar” é dito da perspectiva de uma parte que compõe o todo dum jogo; o mesmo acontece com relação aos jogos que possuem o traço estrutural do “apresentar para...”, este é dito do ponto de vista de uma parte que compõe o todo dum jogo que como todo é apresentar-se. Além disso, podemos tirar como consequência que um jogo que possua o traço intencional do “apresentar para...” também possui o do “mero apresentar”, este pode ser visto do ponto de vista do papel que o espectador – intérprete – realiza na dimensão artística, enquanto jogante do jogo ele está no papel de quem o jogador – ator, pintor etc., – almeja absorver no jogo.

Sob o pressuposto que a intencionalidade com vista a transmissão de algo que não está dado aos sentidos caracterize apenas o agir humano, podemos dizer que para Gadamer apenas os jogos humanos das artes podem ser vistos dos três modos que apresentamos. Para além do exemplo dado por Gadamer da criança que se perde em seu brincar, nós é de difícil aceitação de que um humano em seu efetivo perpassamento pelas artes possa jogar um jogo apenas do ponto de vista do “mero apresentar” sem que ali haja a interferência de suas artes. As artes caracterizam a dimensão humana e uma vez perpassado por elas não há volta, seus conteúdos transmitidos são um fardo que não conseguimos deixar de lado.

Diante disso, deixamos como questão problema que mesmo nos jogos esportivos em que a meta do jogador não é a consideração daqueles que o assistem, mas realizar uma determinada tarefa tendo público ou não, não parece-nos que o perder-se do jogador aqui dá-se do mesmo modo daquele em que se perde o animal que visa capturar uma presa, pois enquanto aqui não há interferência das artes, naqueles há. Como já mencionamos, dentre os jogos esportivos há aqueles que andam sobre o fio da navalha entre o caráter de jogo da competição e o caráter de jogo da arte. Gadamer nos apresenta a arte como jogo, a nosso ver, tais jogos esportivos são exemplos do jogo como arte, de que outro modo poderíamos pensar os festivais de dança, uma verdadeira mescla entre o seu caráter primário de competição com o de arte, ali a nosso ver o jogo tornou-se arte³²³.

³²³ Huizinga recorda-nos que esta mescla entre arte e competição já fazia parte da origem das artes gregas da comédia e da tragédia. Cf. HUIZINGA, J. *Homo ludens*, p. 185.

Nossa próxima etapa consistirá em explicitar o que é esse *algo* que o jogador de certa forma escolhe jogar, trata-se da análise do conceito de jogo gadameriano com vistas em distinguir e esclarecer os nexos do conceito componente de configuração, para isso vamos mostrar como desenvolve-se o movimento entre a apresentação e a configuração.

3.3.2. Da apresentação à configuração³²⁴ e da configuração à apresentação: o movimento espiral do jogo da arte

O conceito de configuração tem a sua origem no âmbito da estética, ali a partir dele faz-se referência as mais variadas formas de artes, incluindo desde a obra literária à arte pinotecária. A introdução do conceito de configuração tal como o de jogo auxiliou Gadamer a levantar-se contra as teses estéticas que proclamavam a distinção estética entre obra e a apresentação. Para ele, elas antes formam uma unidade na qual são inerentemente indissociáveis e irrepetíveis³²⁵. Essa unidade, esse todo de sentido torna-se claro na linguagem da vida ante a tendência à individualização da palavra que atinge a sua perfeição nos textos eminentes, tais como nos que possuem configuração poética, visto que em tais textos a linguagem atingiria a “sua autonomia plena. Está e coloca-se de pé por si própria, enquanto normalmente as palavras são superadas pela direção da intenção do discurso que as ultrapassam.”³²⁶ Apesar desse caráter especial da poesia, tanto nela quanto na linguagem viva a individualização da palavra se verifica perante a intradutibilidade que algumas palavras atingem pela sua

³²⁴ Diante da opção de tradução da palavra alemã “*Gebilde*” como “configuração”, sentimos a necessidade de alguns esclarecimentos. Tais como: “*gebilde*” é o “*Perfekt*” (pretérito perfeito) do verbo “*bilden*” (formar) que quando substantivado como “*Gebilde*” adquire o sentido de formação quando relacionada com “*Gefüge*” (estrutura); e, de composição, de construção, de criação, de produto como algo de já concluído, quando relacionada a “*Werk*” (obra); sentido este mantido por “configuração”, como algo já configurado, já formado que já possui assim o caráter de “*ergon*”, assim uma configuração já pressupõe certa base fixa, contudo isso não quer dizer que ela não se altere, visto que a configuração de um determinado jogo humano por ser composto de regras e disposições, ambas podem vir a sofrer alterações. Também poderíamos seguir os tradutores espanhóis de **WMI** (p. 154) e traduzir “*Gebilde*” como “construção”, o que manteria o seu caráter de “*nomen actionis*”. Ademais, “*Gebilde*” ainda possui relação de parentesco com o substantivo “*Bild*” (imagem, figura) e com os adjetivos figurados que designam alguém “*gebildet*” (*culto*) e “*ungebildet*” (*inculto, sem educação, iletrado*).

³²⁵ Cf. **WMI**, p. 193; [138-9].

³²⁶ **WM2**, p. 580; [508]. “ihrer vollendeten Autonomie heraus. Sie steht für sich und bringt sich zum Stehen, während sonst Worte durch die Intentionsrichtung der Rede überholt werden, die sie hinter sich läßt.”

vaguidade e riqueza polissêmica³²⁷, portanto, ao passo que tornam-se inesgotáveis ao plano conceitual. É apenas nas relações de sentido entre as partes que possibilitam emergir a unidade da configuração.

O conceito de configuração utilizado por Gadamer assemelha-se ao de “estrutura” empregado por Dilthey. Entretanto, seus pontos divergentes são extremamente importantes, porquanto é neles que se pode justificar a utilização do termo estrutura entre aspas por Gadamer, quando este está referindo-se à sua aplicação na perspectiva diltheyana. Dilthey entendeu o conceito de “estrutura” apenas à luz da vivência, ou seja, enquanto relações internas que possibilitariam a legitimação epistêmica entre as relações de identidade que se constituem na relação entre “consciência e objeto”³²⁸. O que se tem pressuposto aqui consiste na tese de que os nexos “estruturais” de um determinado tempo poderiam ser acessíveis independentemente da historicidade do investigador, o que significa dizer que eles seriam rígidos e alcançáveis pelo investigador que, esquecendo de si mesmo, pensa atingi-los pelo ideal da neutralidade que negligencia a distância entre ele e o seu objeto³²⁹.

Gadamer, ao invés disso, rejeita tal postulado idealista. Para ele, um conceito coerente de estrutura não pode ter fundamentos psicologistas, mas tais relações antes devem estar fundadas “sobre a sucessão temporal do ser obtido”³³⁰. É a partir desse viés que Gadamer pôde explicitar o conceito de configuração e defender que

O significado indeterminado de ‘configuração’ implica que algo não deve ser compreendido em sua realidade pré-planejada e já pronta, senão que se formou de certo modo a partir de dentro, até alcançar sua própria figura (*Gestalt*), e talvez seguindo uma formação evolutiva. É evidente que buscar compreender fenômenos dessa natureza representa uma tarefa muito especial. A tarefa manda que isso que representa uma configuração deve ser construído em si mesmo; construir algo que não está ‘construído’, o que implica retomar todos os intentos de construção.³³¹

³²⁷ Cf. **WM2**, p. 208-9; [177].

³²⁸ Cf. **WM1**, p. 301-2; [226-7-8].

³²⁹ Cf. **WM1**, p. 311-2; [235].

³³⁰ **WM1**, p. 301; [227]. “auf der zeitlichen Abfolge des Erwirktsens beruht”.

³³¹ **WM2**, p. 415; [358-9]. “In der unbestimmten Bedeutung von ‘Gebilde’ liegt, daß etwas nicht auf sein vorgeplantes Fertigsein hin verstanden wird, sondern daß es sich gleichsam von

Esta construção é sempre dum particular que já tem como base uma configuração. Na linguagem viva “É a estrutura temporal da mobilidade, que chamamos permanência, o que realiza essa presença, e é isso mesmo que o discurso mediador da interpretação deve abordar.”³³²

É a essa luz da não desvinculabilidade entre particular e universal que o traço do jogo humano como o “apresentar para...” *outro* que *compartilha* da mesma “exigência de se visar o jogo mesmo, no seu conteúdo de sentido”³³³, delineia um carácter especial do jogo humano. Nas próprias palavras de Gadamer:

A essa mudança em que o jogo humano alcança sua verdadeira consumação, tornando-se arte, chamo de *transformação em configuração*. É somente através dessa mudança que o jogo alcança sua idealidade, de modo que poderá ser pensado e compreendido enquanto tal. Somente agora mostra-se como que liberto da atividade apresentativa do jogador e constitui-se no puro fenômeno daquilo que eles jogam. Como tal, o jogo – mesmo o imprevisível da improvisação – é, por princípio, repetível e, por isso mesmo, duradouro. Tem o carácter da obra, do ‘ergon’ e não somente da ‘energeia’. É nesse sentido que o chamo de configuração.³³⁴

Com a *transformação em configuração* Gadamer quer fazer ver

innen heraus zu einer eigenen Gestalt herausgebildet hat und vielleicht in weiterer Bildung begriffen ist. Es leuchtet ein, daß es eine eigene Aufgabe ist, dergleichen zu verstehen. Die Aufgabe ist, das, was ein Gebilde ist, in sich aufzubauen, etwas, was nicht ‘konstruiert’ ist, zu konstruieren – und das schließt ein, daß alle Konstruktionsversuche wieder zurückgenommen werden.”

³³² WM2, p. 415; [359]. “Es ist die Zeitstruktur der Bewegtheit, die wir das Verweilen nennen, die solche Präsenz ausfüllt und in die alle Zwischenrede der Interpretation einzugehen hat.”

³³³ WM1, p. 164; [115]. “Die Forderung, das Spiel selbst in seinem Sinngehalt zu meinen, ist für beide die gleiche.”

³³⁴ WM1, p. 165; [116]. “Ich nenne diese Wendung, in der das menschliche Spiel seine eigentliche Vollendung, Kunst zu sein, ausbildet, *Verwandlung ins Gebilde*. Erst durch diese Wendung gewinnt das Spiel seine Idealität, so daß es als dasselbe gemeint und verstanden werden kann. Erst jetzt zeigt es sich wie abgelöst von dem darstellenden Tun der Spieler und besteht in der reinen Erscheinung dessen, was sie spielen. Als solche ist das Spiel – auch das Unvorhergesehene der Improvisation – prinzipiell wiederholbar und insofern bleibend. Es hat den Charakter des Werkes, des ‘Ergon’ und nicht nur der ‘Energeia’. In diesem Sinne nenne ich es ein Gebilde.” Grifo do autor.

como dá-se o processo de transformação do que se apresenta em acontecimentos particulares para constituir-se num *construto virtual*, enquanto certas “*regras e disposições que prescrevem o preenchimento do espaço de jogo*”. É nesse processo de transformação em configuração que o jogo humano ganha a dimensão de *ser o comum* entre os jogadores, englobando-os num todo autônomo incontrollável por eles que antes os subsumem. É isso que permite o jogo da arte apresentar-se como o caso paradigmático da mediação total.

Apesar do sentido do jogo da arte também depender das contingências apresentativas, tais como dos jogadores, dos espectadores e do autor da obra, ele não se limita a estes, antes “o jogo possui uma autonomia absoluta, e é justamente o que deve assinalar o conceito de transformação.”³³⁵ Esse é de extrema relevância para a “determinação de ser da arte”³³⁶. Pois a transformação difere-se da mudança gradativa da substância. Na mudança que ocorre nessa há apenas alterações acidentais, permanecendo a mesma base substancial.

A transformação, ao contrário, significa que algo se torna outra coisa, de uma só vez e como um todo, de maneira que essa outra coisa em que se transformou passa a constituir seu verdadeiro ser, em face do qual seu ser anterior é nulo.³³⁷

Para exemplificar num caso particular hipotético, imaginemos duas crianças que com algumas bolas de gude resolvem criar um novo jogo, chamando-o de *x*. Ao estabelecer algumas regras iniciais, iniciam o jogo que no seu decorrer, à proporção que novas situações vão ocorrendo, vai recebendo novas regras e disposições. Com a execução das tarefas conforme as regras e disposições acordadas, chega-se ao término do jogo. Com o fim do jogo, aquele ser da execução particular do jogo torna-se nulo, não é mais, perdeu-se no fluir dos acontecimentos, o que passa a constituir o verdadeiro ser de *x* não é mais aquela execução que já não é mais, mas antes são aquelas regras e disposições acordadas que determinarão as próximas execuções de *x*, estas se apresentarão como aquelas, ou seja, como uma unidade do universal estanciado numa

³³⁵ **WMI**, p. 165; [116]. “hat das Spiel vielmehr eine schlechthinige Autonomie, und eben das soll durch den Begriff der Verwandlung angezeigt sein.”

³³⁶ **WMI**, p. 165; [116]. “Bestimmung des Seins der Kunst”.

³³⁷ **WMI**, p. 166; [116]. “Verwandlung dagegen meint, daß etwas auf einmal und als Ganzes ein anderes ist, so daß dies andere, das es als Verwandelt ist, sein wahres Sein ist, dem gegenüber sein früheres Sein nichtig ist.”

realização particular, apenas ali mostrar-se-á *x*. Deste modo, no processo de transformação em configuração, podemos perceber que na transformação há uma passagem das regras e disposições do âmbito prático para a esfera linguística (configuradora), a final das contas, regras e disposições mantêm-se disponíveis para a aplicabilidade em sua conservação linguística. Processo esse inverso ao processo da apresentação, onde a configuração (que vige na linguagem) apresenta-se, mostra-se na execução prática. “Assim, a transformação em configuração significa que aquilo que era antes não é mais. Mas também que o que agora é, que se apresenta no jogo da arte, é o verdadeiro que permanece.”³³⁸ Isto nos mostra a mútua dependência e inseparabilidade entre universal e particular, ou seja, entre a configuração e a execução, sem a experiência da execução não há obra.

Para Gadamer, o que permanece apresenta-se mesmo naquele jogador que joga com a pretensão de controle e de não querer mostrar-se para os outros realmente quem ele *é*, pois ali ele apenas *suspende-se* para estes outros, mantendo a continuidade do jogo consigo mesmo. Visto que

O jogo, ele mesmo, é uma transformação tal que a identidade daquele que joga continua existindo para ninguém. A única coisa que se pode perguntar é qual é a ‘intenção’ do que está aí. Os jogadores (ou os poetas) não existem mais, existe apenas o que é jogado por eles.

O que não existe mais é, sobretudo, o mundo onde vivemos, que é o nosso próprio mundo. Transformação em configuração não é simplesmente transferência para outro mundo. Certamente que é outro mundo, fechado em si, no qual o jogo joga. Mas na medida em que é configuração, encontrou sua medida em si mesmo e não se mede com nada que esteja fora de si mesmo.³³⁹

³³⁸ **WMI**, p. 166; [116]. “So meint Verwandlung ins Gebilde, daß das, was vorher ist, nicht mehr ist. Aber auch daß das, was nun ist, was sich im Spiel der Kunst darstellt, das bleibende Wahre ist.”

³³⁹ **WMI**, p. 167; [117]. “Das Spiel selbst ist vielmehr derart Verwandlung, daß für niemanden die Identität dessen, der da spielt, fortbesteht. Ein jeder fragt nur, was das sein soll, was da ‘gemeint’ ist. Die Spieler (oder Dichter) sind nicht mehr, sondern nur das von ihnen Gespielte.

Was nicht mehr ist, ist aber vor allem die Welt, in der wir als unserer eigenen leben. Verwandlung ins Gebilde ist nicht einfach Versetzung in eine andere Welt. Gewiß ist es eine andere, in sich geschlossene Welt, in der das Spiel spielt. Aber sofern es Gebilde ist, hat es

Como configuração o jogo é autossuficiente não havendo nada além dele, fora. E o que aparece na ação dos espetáculos da comédia e da tragédia, visto que ali o que se mostra é “uma verdade superior”³⁴⁰ que não pode ser distinguida entre realidade e ficção, pois, segundo Gadamer, “essa distinção se anula quando alguém sabe perceber o sentido do jogo que se desenrola diante dele. A alegria ante o espetáculo que se oferece é em ambos os casos a alegria do conhecimento”³⁴¹ que se constrói nas imbricativas e constantes relações circulares que vão da prática à virtualidade da linguagem e da virtualidade da linguagem à prática.

Em suma, apesar de ter surgido do âmbito prático e de estar sujeito a modificações de suas regras e disposições o jogo da dimensão humana *mora, vive* na virtualidade da linguagem – em sua configuração formal linguística, ele apenas realiza-se quando se mostra, efetiva-se na prática do jogar do(s) jogador(es). Quer dizer, a configuração emerge da práxis e necessita da práxis para manter a sua vigência.

A seguir, veremos como realiza-se o jogo da arte como símbolo segundo a perspectiva do legado de Gadamer.

3.4. O JOGO DA ARTE COMO SÍMBOLO

O símbolo surge entre os “fenômenos da referência”³⁴² como um fenômeno institucional de referência, compartilha com o sinal um dos “extremos da apresentação”³⁴³ dos “fenômenos da referência”, pois eles possuem como ponto comum o de terem como pressuposto uma intencionalidade que atribui a eles um determinado significado. Entretanto, enquanto “a essência do sinal”³⁴⁴ é “o puro referir”³⁴⁵, o símbolo por sua vez além de referir o significado atribuído ele é algo por si mesmo. É por isso que podemos dizer que uma obra de arte possui um

gleichsam sein Maß in sich selbst gefunden und bemißt sich an nichts, was außerhalb seiner ist.”

³⁴⁰ **WMI**, p. 167; [117]. “eine überlegene Wahrheit”.

³⁴¹ **WMI**, p. 167; [117-8]. “Denn dieser Unterschied hebt sich auf, wenn einer den Sinn des Spieles, das sich vor ihm abspielt, wahrzunehmen weiß. Die Freude an dem Schauspiel, das sich bietet, ist in beiden Fällen die gleiche: es ist die Freude der Erkenntnis.”

³⁴² **WMI**, p. 215; [157]. “Phänomene von Verweisung”.

³⁴³ **WMI**, p. 215; [157]. “Extreme von Darstellung”.

³⁴⁴ **WMI**, p. 215; [157]. “das Wesen des Zeichens”. “*Zeichens*” também poderia ser traduzido como: *signo; marca*.

³⁴⁵ **WMI**, p. 215; [157]. “das *reine Verweisen*”. Grifo do autor.

caráter simbólico.

Cunhado no fértil solo conceitual do século XVIII, o conceito moderno de símbolo conserva-se com “um grande potencial de explicação histórica”³⁴⁶, principalmente no seu uso nos âmbitos da poesia, das artes plásticas, das religiões etc. No entanto, não é sob a perspectiva gnóstica e metafísica do conceito moderno de símbolo que Gadamer se apoia para esclarecer esse conceito. Ele antes retorna aos nuances indicados pela tradição greco-latina.

Ali o uso originário do conceito grego de símbolo (“σύμβολο”) está atrelado ao significado de senha, documento, o que em língua latina foi designado como “*tessera hospitalis*”. O significado original da palavra símbolo fica mais evidente na língua grega à medida que tornamos conhecido o que quer dizer que nela símbolo tenha significado “pedaços de recordação.”³⁴⁷ Na concepção de Gadamer, esse conceito nos é importante porque um símbolo sempre apresenta-se como uma “possibilidade do reconhecimento de nós mesmos”³⁴⁸, pelo menos de parte do que somos, enquanto nos reconhecemos e somos reconhecidos como parte de um todo. Este uso greco-latino do símbolo como documento fica mais evidente no seguinte exemplo de Gadamer:

Um anfitrião dá a seu hóspede a chamada ‘*tessera hospitalis*’, ou seja, ele quebra um caco no meio, conserva uma metade e dá a outra ao hóspede, a fim de que, quando daí a trinta ou cinquenta anos um sucessor desse hóspede vier de novo à sua casa, um reconheça o outro pelo coincidir dos pedaços em um todo. Um antigo passaporte: este é o sentido originário de símbolo. É algo com que se reconhece em alguém um antigo conhecido.³⁴⁹

Assim, “a experiência do simbólico, significa que este algo único, este algo especial representa-se como um pedaço de ser que

³⁴⁶ **WM1**, p. 44; [15]. “eine Fülle von geschichtlichem Aufschluß.”

³⁴⁷ **AB**, p. 50; [**GW8**, p. 122]. “Erinnerungsscherbe”.

³⁴⁸ **AB**, p. 23; [**GW8**, p. 103]. “Möglichkeit der Wiedererkennung unser selbst”.

³⁴⁹ **AB**, p. 50; [**GW8**, p. 122]. “Ein Gastfreund gibt seinem Gast die sogenannte ‘*tessera hospitalis*’, d. h., er bricht eine Scherbe durch, behält die eine Hälfte selber und gibt die andere Hälfte dem Gastfreund, damit, wenn in dreißig oder fünfzig Jahren ein Nachkomme dieses Gastfreundes einmal wieder ins Haus kommt, man einander im Zusammenfügen der Scherben zu einem Ganzen erkennt. Antikes Paßwesen – das ist der ursprüngliche technische Sinn von Symbol. Es ist etwas, woran man jemanden als Altbekannten erkennt.” Cf. **AB**, p. 71-2; [**GW8**, p. 137-8]. Cf. **WM1**, p. 217; [158].

promete completar o algo a ele correspondente, a fim de sanar os efeitos da quebra, curá-lo, de integrá-lo, ou ainda, que o que completa o todo, o outro pedaço quebrado sempre procurado é fragmento da nossa vida.”³⁵⁰ De acordo com Gadamer, “a essência do símbolo”³⁵¹ é “o *puro substituir*”³⁵² – fazer as vezes de –, o que significa dizer que ali “algo está de tal modo para outra coisa.”³⁵³ O designado aqui não é aquilo que se vê, mas seu significado está em outra coisa que não está dada imediatamente aos sentidos quando nos deparamos com o símbolo, com a junção dos pedaços de um caco. Esta outra coisa que o símbolo substitui é o que ele faz referência. Assim, este modo de referir torna sensível o suprassensível, o que não está dada no mero caco, mas o acordo selado em outros tempos por outrem. Entretanto, o símbolo

não se restringe à esfera do *logos*, pois não é o seu significado que o liga a outro significado, mas, ao contrário, é seu ser próprio e manifesto que tem ‘significado’. Na medida em que se exhibe, reconhecemos nele algo diferente.³⁵⁴

O símbolo é “uma espécie paradoxal de remissão”³⁵⁵, visto que ele tem tanto um conteúdo significativo próprio, quanto faz a referência àquilo que não é ele mesmo, tornando presente, apresentando aquilo que está sendo significado³⁵⁶. A “participação ontológica”³⁵⁷ do símbolo dá-se diante de que, de certa forma, a sua própria significação já apresenta, carrega consigo o referido. Deste modo, fica evidente que o caráter do símbolo vai para além do mero indicar do signo. Entretanto, também o símbolo exerce, por vezes, o papel de mero indicador, i.e., de signo. O símbolo também substitui (“*vertritt*”³⁵⁸) outra coisa que não é ele

³⁵⁰ AB, p. 51; [GW8, p. 123]. “das Erfahren des Symbolischen meint, daß sich dies Einzelne, Besondere wie ein Seinsbruchstück darstellt, das ein ihm Entsprechendes zum Heilen und Ganzen zu ergänzen verheißt, oder auch, daß es das zum Ganzen ergänzende, immer gesuchte andere Bruchstück zu unserem Lebensfragment ist.”

³⁵¹ WMI, p. 215; [157]. “das Wesen des Symbols”.

³⁵² WMI, p. 215; [157]. “das *reine Vertreten*”. Grifo do autor.

³⁵³ WMI, p. 119; [78]. “etwas derart für ein anderes steht”.

³⁵⁴ WMI, p. 120; [78]. “ist nicht auf die Sphäre des Logos eingeschränkt. Denn Symbol hat nicht durch seine Bedeutung den Bezug auf eine andere Bedeutung, sondern sein eigenes sinnfälliges Sein hat ‘Bedeutung’. Als Vorgezeigtes ist es das, woran man etwas anderes erkennt.”

³⁵⁵ AB, p. 58; [GW8, p. 128]. “eine paradoxe Art von Verweisung”.

³⁵⁶ Cf. AB, p. 54; [GW8, p. 125].

³⁵⁷ WMI, p. 217; [158]. “ontologische Teilhabe”.

³⁵⁸ Palavra derivada do verbo “*vertreten*” que possui os seguintes significados: administrativo

mesmo.

Através da presença, da atualidade do símbolo, efetua-se o reconhecimento da pertença do indivíduo a um grupo que possui um elemento que o agrega, seus membros *compartilham* de um âmbito comum, por exemplo, religioso, político, esportivo, comunitário etc. Por isso, o reconhecimento do significado do símbolo exige a iniciação do indivíduo ao grupo. Isto ganha clareza na esfera religiosa. Para Gadamer, dentre estes âmbitos o símbolo encontrou no religioso a “sua aplicação primordial”³⁵⁹, porquanto, sob pressupostos metafísicos, ele torna possível ao espírito condicionado com o sensível o conhecimento sensível do divino, uma vez que sob a vigência do pensamento de que o sensível é a “emanação e o reflexo do verdadeiro”³⁶⁰, é claro que isto “pressupõe uma conexão metafísica do visível com o invisível”³⁶¹. Diante desta exigência de “um parentesco metafísico original”³⁶² o símbolo apresenta-se como a “unidade íntima do ideal e do fenômeno que é específico para a obra de arte”³⁶³, ao passo que ela é o lugar onde o sensível e o não sensível coincidem.

Apesar do símbolo ser um elemento unificador, como o comum que aproxima entorno de si determinados indivíduos uns dos outros. Para o símbolo, quer de origem religiosa, quer política, quer esportiva etc., o seu significado caracteriza-se sempre como o fruto de uma tomada de decisão consciente, intencionalmente, trata-se de uma convenção firmada institucionalmente e não por um conteúdo ontológico. Na verdade, no caso do símbolo, o ato institucional fornece um “significado para o que em si não tem significado”³⁶⁴, a sua configuração não é própria, mas fruto de uma atribuição racional, que em última instância se caracteriza como uma escolha entre várias

de *substituier*; comercial de *representar*; jurídico de *sustentar, defender a causa de*. Analogamente, o papel do símbolo poderia ser comparado ao papel desempenhado por um representante comercial ou por um advogado – típicos exemplos de representantes por procuração, ao passo que ambos estão substituindo alguém em defesa do nome e dos interesses desse alguém e mesmo assim não deixam de serem algo por si mesmo, mesmo estando a apresentar o representado. Por meio (“*mittel*” – meio em sentido instrumental) daqueles que exercem tais profissões alguém pode (uma pessoa ou um grupo) se apresentar não estando presente.

³⁵⁹ **WMI**, p. 120; [78]. “ihre bevorzugte Anwendung”.

³⁶⁰ **WMI**, p. 121; [79]. “Ausfluß und Abglanz des Wahren.”

³⁶¹ **WMI**, p. 121; [79]. “einen metaphysischen Zusammenhang von Sichtbarem und Unsichtbarem voraussetzt.”

³⁶² **WMI**, p. 122; [80]. “eine metaphysische Urverwandtschaft”.

³⁶³ **WMI**, p. 121; [79]. “innige Einheit von Ideal und Erscheinung, die für das Kunstwerk spezifisch ist.”

³⁶⁴ **WMI**, p. 219; [160]. “die dem an sich Bedeutungslosen”.

possibilidades. O caráter simbólico de uma obra de arte caracteriza-se por ela ter um conteúdo comum do qual nos identificamos com ela.

O próximo assunto que passamos a considerar consiste na concepção de arte concebida à luz do conceito de festa.

3.5. O JOGO DA ARTE COMO FESTA

“A festa é para todos.”³⁶⁵

A temática da festa pouca atenção recebeu em *Verdade e Método* apenas foi desenvolvida em duas páginas no atual volume I – sem nenhuma menção nos ensaios que compõem o volume II –, vindo a receber um tratamento mais aprofundado mais de uma década depois na coletânea de ensaios intitulados *A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa* (“*Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest* (1974)”) que se constitui num curso ministrado no mesmo ano na Universidade de Salzburg, neste ensaio tal temática recebe uma elaboração mais extensa. Nossa apresentação entrelaça os dois momentos de Gadamer que apesar da distância dos anos em nenhum aspecto parece-nos mostrar mudanças de perspectivas.

Num primeiro momento, pode-nos surgir a pergunta a respeito do modo a partir do qual a festa poderá nos auxiliar no processo de compreender o acontecer da obra de arte, mas como já mencionamos acima o conceito de festa está entre aqueles que nos ajudaram a tomar consciência do que constitui o fenômeno da obra de arte enquanto uma daquelas experiências mais fundamentais da base antropológica.

A nosso ver, Gadamer recorre à explicitação do modo de ser da arte como festa – a arte da festa – a fim de reforçar dois traços da apresentação da obra de arte como jogo. O primeiro deles já fica-nos evidente quando percebemos a mera localização destas duas páginas em *Verdade e Método I*³⁶⁶, ali elas estão situadas na primeira parte da obra sob o subtópico intitulado “*A temporalidade do estético*” (“*Die Zeitlichkeit des Ästhetischen*”). Ali Gadamer utiliza-se da elucidação do modo de ser da festa como forma de realçar que “toda repetição é tão original quanto a própria obra.”³⁶⁷ Em conformidade com Gadamer, a festa – uma festa qualquer – obviamente está fundada numa origem,

³⁶⁵ AB, p. 61; [GW8, p. 130]. “Fest ist immer für alle.”

³⁶⁶ Cf. WMI, p. 180-1-2; [128-9].

³⁶⁷ WMI, p. 180; [128]. “ist jede Wiederholung gleich ursprünglich zu dem Werk selbst.”

entretanto, tal constatação não restringe as celebrações posteriores da festa como se estas fossem algo que mantivessem a identidade com a festa originária como se a realização da vigésima celebração da festa fosse a festa originária totalmente indiferente a contemporaneidade, a festa originária não é mais acessível, não temos mais como livrarmo-nos dos aspectos acumulativos que a festa adquiriu durante seu percurso de realizações e realizá-la em sua configuração primeva, pelo contrário, para Gadamer, a celebração de uma festa representa a vigência de todas as mudanças – com suas perdas e acréscimos de elementos – que ela sofreu na continuidade das realizações de seu percurso histórico, ou seja, a atualização do todo da festa dá-se cada vez de forma diferente – e é isso que é a festa: a sua realização na concomitância com o tempo –, estas mudanças com relação à festa anterior ocorre devido à consequente mudança das partes que a compõe, grosseiramente, pelo fato de que o contexto e suas peculiaridades situacionais de cada ano serem outras. Por exemplo, para uma festa com realização anual, vamos supor uma festa comunitária medieval qualquer que se realizava a cada final de ano; em certo ano ela foi farta e feliz no término de um ano de paz com os vizinhos; no seguinte ano, após um longo período de guerras, necessidades e muitas perdas humanas lá está a festa de novo, muitas partes que integravam a realização da festa do ano anterior já não mais constitui a realização efetiva, particular da atualização da festa, porém, novos membros instituem o corpo da festa dando continuidade a sua atualização anual, a sua repetição sempre atualizada no tempo. Ou seja, cada repetição da festa carrega consigo as marcas do tempo em que ela se atualiza por menor que estes sejam.

A despeito da questão da temporalidade ser central para o projeto de Gadamer, é o segundo aspecto que abordamos o qual entrelaça-se com nossos objetivos de forma mais significativa, visto que aqui surge a questão da linguagem no interior de uma atividade que ele denomina de arte que escapa do âmbito das artes concebidas sob o viés moderno da dicotomia entre sujeito e objeto. O segundo traço explorado entorno do conceito de festa concerne à questão da participação do sujeito no todo da festa, todo esse que da mesma forma que a obra de arte do ponto de vista do todo é uma autoapresentação que consiste no apresentar-se da comunidade para ela mesma; a festa é o ponto de encontro em que todas as partes da comunidade ganha um só corpo, o qual enquanto festa é visto por Gadamer “como a essência da

comunicação recuperada de todos com todos.”³⁶⁸ Na festa o mero assistir significa participação, não existe um festejar estando fora da festa, já que tal sujeito festejante representa uma parte da festa e como tal seu ser é um “ser-junto-aí” (“*Dabeisein*”), que não é apreendido em seu verdadeiro papel na festa quando vemos o seu participar a partir de um mero estar simultâneo à realização da festa – “à *la*” a simultaneidade estética –, uma vez que tal modo de participar do festejante consiste numa absoluta concomitância entre todo ser do participante e todo ser da festa, visto que o participante faz parte da festa, é graças aos participantes que a festa atualiza-se nas contingências de cada época. Assim como a obra de arte não há uma festa “em si”, sem a experiência do encontro dos componentes da comunidade não há festa. A festa, enquanto configuração que veio a ser, pode preceder a muitos dos participantes em que ela atualiza-se, entretanto isto não fornece a ela uma independência, ela só atualiza-se na totalidade do corpo constituído pelas participações dos festejadores.

O ato de participar de um sujeito numa festa consiste no seu apresentar-se como parte integrante do todo que compõe a festa, segundo Gadamer este saber participar consiste numa verdadeira arte, pois “Festejar é uma arte.”³⁶⁹ E nesse participar ninguém se mantém isolado estando a fazer parte da festa, pois

Se há algo relacionado com toda a experiência da festa, este algo é o que impede todo isolamento de alguém ante a outrem. Festa é coletividade e é a apresentação da própria coletividade, em sua forma acabada. Uma festa é sempre para todos.³⁷⁰

Esta recorrência de Gadamer ao conceito de festa constitui-se numa forma de reforço a sua concepção da arte como jogo, visto que a festa como o jogo que ela é, também auxilia a explicitar os conceitos de participação e de temporalidade à luz da continuidade histórica das relações intersubjetivas em suas contingências que compõem o acontecer da festa como um todo. A insistência gadameriana nas

³⁶⁸ AB, p. 23; [GW8, p. 103]. “als der Ingegriff wiedergewonnener Kommunikation aller mit allen.”

³⁶⁹ AB, p. 62; [GW8, p. 130-1]. “Es ist eine Kunst, zu feiern.”

³⁷⁰ AB, p. 61; [GW8, p. 130]. “Wenn etwas mit aller Erfahrung des Festes verknüpft ist, dann ist es dies, daß es jede Isolierung des einen gegenüber dem anderen verweigert. Das Fest ist Gemeinsamkeit und ist die Darstellung der Gemeinsamkeit selbst in ihrer vollendeten Form. Fest ist immer für alle.”

questões da temporalidade e da participação na atualização da obra de arte justifica-se como forma de contraposição à ideia proveniente da estética kantiana, na qual a ideia de tempo foi concebida a partir da perspectiva do sentido da sucessão interna, ou seja, do ponto de vista da descontinuidade das representações internas das vivências, o que passa por longe da consideração da experiência da arte como um encontro com um tu que possui suas familiaridades e estranhezas.

3.6. O “APRESENTAR PARA...” NO APRESENTAR-SE DAS ARTES

Através do conceito de jogo vimos acima que o sentido e a verdade da obra de arte emergem do caráter estratificado da obra, composto talvez pelo sentido do autor – pelo menos o que dele foi transmitido –, pelo do apresentador e pelo do espectador numa determinada execução que é inseparável de suas contingências, sendo este todo formado por tais partes a realização do apresentar-se da obra. Com isso Gadamer se contrapôs à concepção da consciência estética duma distinção estética entre verdade e aparência, ou seja, entre a suposta dicotomia entre o verdadeiro ser da obra e o que se apresenta. Pela sua perspectiva da não distinção estética, Gadamer apontou que para o fenômeno da obra de arte o seu efetivo apresentar-se constitui a sua própria realidade, ou seja, todo *ser* compreensível da obra de arte é conforme o seu aparecer – mostrar-se, a obra não é outra coisa que não se apresentaria e não estaria aí, na execução mesma, é na experiência tensiva do encontrar-se que a obra emerge, realiza-se.

Enquanto no jogo das crianças, nos jogos esportivos (puramente competitivos) etc., o que se apresenta consiste apenas na apresentação de um todo. Por sua vez, os jogos humanos artísticos caracterizam-se por uma dupla autoapresentação. Nas concomitantes e imbricativas autoapresentações a do jogo – como um todo – e a do jogador – como parte daquele – ambas estão apresentando algo (no caso dum ator, por exemplo, em seu apresentar um personagem no todo de um jogo de uma peça teatral, ele além de apresentar o personagem está apresentando a si mesmo como profissional – ator, enquanto mostra seus talentos e pontos fracos), nisso emerge um traço peculiar do jogar humano, pois “É só porque jogar já é sempre um apresentar que o jogo humano pode

encontrar no próprio apresentar a tarefa do jogo.”³⁷¹ Neste caso, as artes emergem como o caso paradigmático, visto que nelas não visa-se a produção de algo sensível para além da própria apresentação, ali contenta-se em fazer da execução o “*medium*” para a expressividade de sentido a *outrem* (isso fica totalmente claro nas artes ditas reprodutivas, entretanto, como veremos adiante, não restringem-se a elas), uma vez que, “De acordo com sua própria possibilidade, todo apresentar é um apresentar para alguém. É a referência a essa possibilidade como tal que produz a peculiaridade do caráter de jogo da arte.”³⁷² Para Gadamer, uma mera declamação, mesmo enquanto leitura, já tem o traço sensível do *apresentar para...*³⁷³ Para esclarecer esse caráter de “*medium*” da obra de arte, torna-se mais claro quando utilizemo-nos como exemplo um caso não muito popular. Como num evento onde um coral propõe-se a apresentar o(s) sentido(s) dos cantos lamentosos (que são configurações de sentido(s)) da condessa Hildegard von Bingen, a um público leigo em termos de arte medieval, este choca-se com algo novo, estranho para ele e nosso tempo. O que queremos mostrar com esse exemplo consiste na percepção de que sem as execuções do dito coral esse novo e estranho que se apresenta para o público não seria possível, este novo e estranho para o público apenas se apresenta enquanto é apresentado – reavivado – na intenção do “apresentar para...” de cada componente do coral e deste como um todo. Ali o “apresentar para...” torna-se a parte essencial mediativa de todo apresentar-se da obra de arte como um todo, visto que como “*medium*” a obra de arte é materialização de sentido – mesmo na volatilidade da declamação, da música etc., – porquanto ela é um acontecer que culmina na realização do todo dum fluxo de formação de sentido que pode estar englobando desde o sentido do autor, como o do espectador originário, o das inovações – perdas e acréscimos de sentido – que a obra recebeu durante seu percurso histórico até o sentido do apresentador e do espectador duma de suas presentes execuções. À medida que se instituem como jogos apresentativos, as obras de artes carregam consigo “o sentido da alusão” para algo. Ou seja, enquanto um ator qualquer encena no palco o papel do general Napoleão Bonaparte está aludindo àquele ser humano que realmente assim chamava-se. Algo semelhante acontece com um quadro

³⁷¹ **WM1**, p. 162; [114]. “Nur weil Spielen immer schon ein Darstellen ist, kann das menschliche Spiel im Darstellen selbst die Aufgabe des Spieles finden.”

³⁷² **WM1**, p. 162; [114]. “Alles Darstellen ist nun seiner Möglichkeit nach ein Darstellen für jemanden. Daß diese Möglichkeit als solche gemeint wird, macht das Eigentümliche im Spielcharakter der Kunst aus.”

³⁷³ Cf. **WM2**, p. 27; [18].

que retrata uma paisagem – ou um rosto –, por meio dele o pintor apresenta uma paisagem real. Ou seja, a imagem tem seu surgimento fundado em algo, entretanto ela possui vida própria, sendo algo por si mesma, não dependendo mais do que provocou o artista a efetivá-la.

Diante do caráter constitutivo-estratificado da obra de arte, Gadamer declara-nos que é a “quarta parede do espectador que fecha o mundo do jogo da *obra de arte*”,³⁷⁴ fechando o todo de seu apresentar-se. Ali a distância do espectador consiste apenas naquela que possibilita-lhe ver o que se desenvolve a partir do ponto de vista de seu próprio mundo³⁷⁵. A parede que representa o espectador é aquela para onde dirige-se o esforço daquela outra parede que se constitui pelo “apresentar para...” que não faz a mera transmissão de um sentido fixo, mas é o “*medium*” (e parte) dum acontecer de algo que subjaz o que se apresenta ali e, portanto, está para muito além daquilo que surge na execução, pois “Tendo em vista o conhecimento do verdadeiro, todo ser da apresentação é mais do que todo ser da matéria apresentada”³⁷⁶. Além do caráter mediativo da obra de arte que medeia passado – algo distanciado – e presente também está em jogo ali a sua pretensão de sobrevivência, isso torna-se claro enquanto percebermos que “aquilo que se apresenta ao espectador como o jogo da arte não se esgota na mera enleação do momento, mas comporta uma pretensão de duração e a duração de uma pretensão.”³⁷⁷

Todo ser “*medium*” apresentativo de sentido da obra de arte também vem à tona nas esferas das artes plásticas, tais como nas pinotecárias, nas estatuárias e até mesmo na arquitetura. Isso acontece porque também nelas a obra de arte realiza-se sob a perspectiva ontológica de jogo, tais obras de arte caracterizam como imagens.

Se por um lado Gadamer recusa a possibilidade do tratamento subjetivista-agnóstico proveniente de Kant, a do vivencial em suas vivências descontínuas da obra e, bem como a do último resquício teológico formulado pela modernidade, i.e., qualquer modo objetivador da obra de arte no sentido da experiência explicativa desenvolvida a partir do ponto de vista do instrumental das ciências da natureza; por

³⁷⁴ **WMI**, p. 162; [114]. “vierte Wand des Zuschauers ist, welche die Spielwelt des *Kunstwerks* schließt.”

³⁷⁵ Cf. **WMI**, p. 186; [133].

³⁷⁶ **WMI**, p. 170; [120]. “Im Hinblick auf Erkenntnis des Wahren ist das Sein der Darstellung mehr als das Sein des dargestellten Stoffes”.

³⁷⁷ **WMI**, p. 184; [131]. “was sich dem Zuschauer als Spiel der Kunst darstellt, nicht in der bloßen Hingerissenheit des Augenblicks, sondern schließt einen Anspruch auf Dauer und die Dauer eines Anspruches ein.”

outro lado, concebendo-a como jogo e sendo como tal, portanto ela é autoapresentação que se realiza como um todo que inclui o espectador – intérprete no tempo em que eles estão. Dessa forma, Gadamer negou as referidas perspectivas. Para salvar a dimensão da racionalidade humana de um fluxo de acontecimentos onde só aparentemente os humanos não interfeririam em certa medida – de uma forma ou de outra –, Gadamer apostou no momento interno do jogo a partir do traço do “apresentar para...”. Vimos que o jogo da esfera artística não realiza-se como um acontecer em que não haveria tensão e distensão interna que giram entorno do risco de se expor, da expectativa, do aplauso, da vaia, do fracasso, do sucesso etc. No que apresentamos acima enfatizamos que, no interior do apresentar-se do jogo da obra de arte, o traço caracterizador dos jogos artísticos do “apresentar para...” surge como o espaço de tensão da dimensão da intencionalidade na esfera artística, como o espaço da intencionalidade, sendo por isso que Gadamer avistou o acontecer da obra de arte como preparatório (já mencionado) para o caminho da “verdadeira liberdade ética e política”, isso ganha legitimidade na medida em que nós enquanto seres humanos não somos apenas jogantes passivos, visto que somos jogantes que por vezes possuem um espaço em que no nosso “comportamento jogante não desaparecem simplesmente todas as referências à finalidade que determinam a existência atuante e cuidadosa”³⁷⁸, se ali enquanto somos meros jogantes elas estão como se estivessem suspensas, elas deixam de estar em tal condição naquelas singulares vezes que assumimos o risco da escolha por esta ou por aquela direção; ao passo que o jogo da arte visto do ponto de vista do apresentador não consiste num perder-se, o que nos tiraria de sobre os ombros o peso da exigência de um jogar com seriedade, de nossas intenções e da responsabilidade ante os riscos de nossas escolhas etc.

Como palavra provisoriamente final deste capítulo, precisamos aprender de Gadamer que a experiência de toda e qualquer obra de arte envolve um jogo paulatino de reconhecimentos e de conhecimentos, onde em nossos primeiros encontros precisamos aprender a soletrar o que ela nos diz, para só depois a lermos e a traduzirmos repetidamente de formas diferentes o conteúdo de sentido do que ela nos diz para os ditos que em nós vem à fala. Apenas temos a obra no encontro, onde também nos apresentamos. A obra é a fusão do conteúdo apresentado

³⁷⁸ **WM1**, p. 154; [107]. “Und doch sind im spielenden Verhalten alle Zweckbezüge, die das tätige und sorgende Dasein bestimmen, nicht einfach verschwunden, sondern kommen auf eigentümliche Weise zum Verschweben.”

com a receptividade deste conteúdo pelo intérprete. Veremos adiante que este jogo de fusões se estende a tudo que tem existência na dimensão linguístico-humana. Foi deste modo que Gadamer se levantou contra a primazia da subjetividade na experiência artística, é importante percebemos que contra a primazia da subjetividade enquanto esta é pensada sob pressupostos transcendentais, e não contra a subjetividade finita irrepitível que se institui no âmbito linguístico-histórico como jogante que apesar de ser mais um ser-jogado do que um jogador ativo tem que assumir as responsabilidades de seu jogar na seriedade que os outrem pressupõem. Na sequência, no próximo capítulo, de forma crescente tentamos mostrar como o espaço da intencionalidade do “apresentar para...” aflora no interior do jogo do compreender linguístico a partir de outras vestimentas.

4. A ESTRUTURA DE JOGO DA LINGUAGEM: LINGUAGEM, LINGUISTICIDADE E A UNIVERSALIDADE HERMENÊUTICA

“Quem pensa a ‘linguagem’ já sempre se movimenta em um para além da subjetividade.”³⁷⁹

No presente capítulo, temos como objetivo a explicitação da estrutura de jogo daquilo que Gadamer em última instância caracteriza como linguagem. A relevância de tal feito dá-se ante a convicção de Gadamer de que na linguagem

a universalidade da linguisticidade humana mostra-se como um elemento ilimitado que sustenta tudo, não somente a cultura transmitida pela linguagem, mas simplesmente tudo, porque tudo é assumido pela compreensibilidade na qual nos relacionamos uns com os outros.³⁸⁰

Na filosofia hermenêutica, a abordagem ontológica é realizada de uma forma indireta³⁸¹, já que, como a filosofia prática de Aristóteles, ela concebe o universal como emergente da prática e reajustável pelas especificidades desta, uma vez que recorre à contingência da experiência da linguagem para pronunciar-se sobre o que é. Deste modo, como defende Braid, Gadamer está entre aqueles filósofos, tais como Apel, Davidson etc., que colocaram “a ontologia nos limites da linguagem”³⁸², ao elegerem o esforço da análise da linguagem como o modo “para encontrar o ser das coisas.”³⁸³ Trata-se de uma análise que consiste num ouvir, num olhar, num sentir que se volta para trás, para o

³⁷⁹ HR, p. 111; [GW10, p. 99]. “Wer ‘Sprache’ denkt, bewegt sich schon immer in einem Jenseits der Subjektivität.”

³⁸⁰ WM2, p. 276; [237]. “die Universalität der menschlichen Sprachlichkeit als ein in sich grenzenloses Element, das alles trägt, nicht nur die durch Sprache überlieferte Kultur, sondern schlechthin alles, weil alles in die Verständlichkeit hereingeholt wird, in der wir uns miteinander bewegen.”

³⁸¹ Sirvo-me da distinção de Gauvin, este nos lembra que há dois tipos de discursos filosóficos, a saber: o diretamente ontológico que opera estagnado no plano conceitual e o discurso indiretamente ontológico que lida no nível conceitual tendo como seu fio de prumo a consideração da experiência da práxis. Cf. ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica*, p. 111-2 (nota 2).

³⁸² BRAIDA, C. R. “Semântica formal ou Ontologia”, p. 6. O próprio Gadamer utiliza-se da expressão “Nos limites da linguagem” (“*An den Grenzen Sprache*”) para intitular a seção onde estão quatro trabalhos tardios – de 1985 a 1992 – que formam parte da série de ensaios que compõem o GW8. Com isso Gadamer nos indica onde estava a operar.

³⁸³ BRAIDA, C. R. “Ontologia ou análise da linguagem”, p. 3 (nota 2).

compreendido, para o comum com o outro, com o intuito de buscar a “interpretação correta do compreendido” sob seus atuais condicionamentos, no seu enquanto isso, isto e aquilo.

Para realizarmos tal esclarecimento, primeiramente dedicamos-nos à explicitação do que Gadamer entende por linguagem, para então, posteriormente, elucidarmos as questões concernentes: à teleologia interna de funcionamento do jogo da linguagem entorno da lógica dialética de perguntas e respostas; às possibilidades que emergem na conversa hermenêutica; aos nexos entre a linguisticidade do compreender e a pretensão de universalidade da filosofia hermenêutica; aos motivos que fazem da linguagem na perspectiva gadameriana a metalinguagem última de todas e quaisquer linguagens artificiais; e, para encerrar este capítulo, buscamos compreender o porquê Gadamer descreve a linguagem como um virtual e quais as implicações desse modo de ver.

Começamos com a aclaração do que seja linguagem para a filosofia hermenêutica gadameriana.

4.1. LINGUAGEM

“A linguagem é a luz do mundo”³⁸⁴

O tema da linguagem sempre constituiu-se num dos pontos mais obscuros para a reflexão humana, isso dá-se principalmente porque nossos hábitos de linguagem apresentam um caráter inconsciente³⁸⁵ de nossos pré-juízos que não se deixam reduzir pela abstração e indução dos esquemas das lógicas. Neste viés Gadamer entrou no caminho aberto em seu tempo inicialmente por Heidegger, uma vez que seguiu o levante deste contra o tratamento objetivante da linguagem realizado pela tradição metafísica e pelas ciências da linguagem que a concebem unicamente como redutível e objetivável por meio da lógica do juízo enunciativo. Aqui tanto Heidegger quanto Gadamer não recusam que a linguagem também em partes seja concebida como enunciado objetivável – no caso de Gadamer basta perceber a relevância que ele

³⁸⁴ “Die Sprache ist das Licht der Welt”, este é o título do “*site*” do jornal alemão *ZEIT ONLINE* no dia do falecimento de Gadamer, seguido de pequenos textos de Charles Taylor, Gianni Vattimo, Richard Rorty, Jürgen Habermas, Albrecht Wellmer e Rüdiger Bubner. (Cf. BUBNER, Rüdiger... *et al.* “Die Sprache ist das Licht der Welt”.

³⁸⁵ Cf. *WMI*, p. 357; [272].

atribui a semântica³⁸⁶ –, suas contraposições levantam-se contra a universalidade de tal concepção, ou seja, contra quaisquer teses que defendam que a linguagem seria abarcada por meio de tal modo. Para Gadamer, com tal tratamento Heidegger apontou “para a totalidade de ser”³⁸⁷, totalidade esta que jamais vem à luz em sua plenitude. Segundo Gadamer, se por um lado a lógica do enunciado é uma obscuridade do que seja a linguagem, passando longe de uma explicação plausível; por outro a obscuridade da linguagem pode ganhar nitidez se começarmos a explicitá-la “a partir da conversa que nós somos”³⁸⁸. É neste ponto que Gadamer distancia-se do mestre, à proporção que voltou o seu olhar teórico para a experiência dialógica com o outro que realiza-se no interior da(s) língua(s). Referindo-se “à análise do ‘discurso’ na hermenêutica de Heidegger do ser-aí”, Gadamer nos diz que, “Neste caso, faltava-me desde o início a experiência que se faz com o outro, com a sua resistência, com a sua contradição e com a força indicadora de caminho daí proveniente.”³⁸⁹ Algumas linhas depois, Gadamer deixa-nos expresso qual é a sua principal mudança de foco ante a tradição fenomenológico-hermenêutica enquanto diz-nos: “eu gostaria de reter por minha parte que o outro não é na conversa apenas destinatário, mas sim também parceiro da conversa.”³⁹⁰ E para isso, é necessário que o outro realmente seja visto como outro³⁹¹. Tal tarefa de mudança de foco possui como uma de suas primeiras exigências a percepção de que

não existe nenhuma realidade social com todas as suas pressões reais que não se expresse numa consciência articulada pela linguagem. A realidade não se dá ‘às escondas da linguagem’ (179) [309], mas às escondas daqueles que pretendem compreender perfeitamente o mundo (ou não mais compreendê-lo), e se dá na linguagem.³⁹²

³⁸⁶ Cf. **WM2**, p. 204-16; [174-83].

³⁸⁷ **WM2**, p. 577; [506]. “an das Ganze des Seins”.

³⁸⁸ **WM1**, p. 492; [383]. “von dem Gespräch aus, das wir sind”.

³⁸⁹ **HR**, p. 213; [**GW10**, p. 198]. “der Analyse der ‘Rede’ in Heideggers Hermeneutik des Daseins. Da fehlte mir von früh an die Erfahrung, die man an dem Anderen macht, an seinem Widerstand, an seinem Widerspruch und an der wegweisenden Kraft, die davon ausgeht.”

³⁹⁰ **HR**, p. 214; [**GW10**, p. 198]. “daß der Andere im Gespräch nicht nur Adressat ist, sondern auch Partner des Gesprächs, wollte ich meinerseits festhalten.”

³⁹¹ Cf. **WM2**, p. 249; [213]. **HR**, p. 155; [**GW10**, p. 142]. “Anderen als Anderen”.

³⁹² **WM2**, p. 286; [245]. “Die Wirklichkeit geschieht nicht ‘hinter dem Rücken der Sprache’ (179) [309], sondern hinter dem Rücken derer, die sich anmaßen, die Welt ganz zu verstehen (oder gar nicht mehr zu verstehen), und sie geschieht auch in der Sprache.”

A linguagem não se caracteriza como um objeto – instrumento – que os comparsas de conversa poderiam possuir e depois de usá-la seriam capazes de colocá-la de lado, antes Gadamer a viu como “como *medium* da experiência hermenêutica”, ou seja, os entrelaçados processos do compreender e do interpretar realizam-se no ambiente, no corpo da linguagem. “A linguagem, porém, é sempre a linguagem da conversa.”³⁹³ Assim Gadamer deste o início a visualizou, pois já em seu “*Habilitationsschrift*” havia indicado para a inerente intersubjetividade da conversa, visto que nela o desenvolvimento de “todo falar é falar-com-alguém”³⁹⁴, é sempre palavra direcionada para alguém, é a palavra que institui o mundo no movimento de mútuo intercâmbio do “falar um com o outro”³⁹⁵.

Um dos pré-requisitos fundamentais para uma conversa é a existência de uma linguagem comum – a base comum precedente à conversa – entre os parceiros de conversa que poderá ser alargada com a experiência da mútua troca de saberes que dar-se-á entre eles acerca da própria coisa em questão (“*Sache*”) que como elemento central da conversa rege-a à proporção que conduz os companheiros de conversa sob seu prumo. No processo do compreender a coisa, a linguagem é o meio responsável pelo desempenho e produtividade que culmina na fusão de horizontes sobre a coisa em questão entre os conversantes³⁹⁶, para Gadamer esta consiste numa verdadeira conversa, ao passo que a sua realização é regida pelo que está em questão ali, ambos os comparsas estão a serviço de algo que os precedeu, os subsume e os ultrapassará. Tal fusão de horizontes consiste num processo em que um eu e um tu deixam-se experienciar mutuamente no constante intercâmbio de fala e escuta que sempre estão a visar a objetividade (“*Sachlichkeit*”³⁹⁷) do dito do parceiro. Afirma Gadamer, marcando seu afastamento talvez de seu principal colaborador antecedente pelo menos no que se refere à temática da desobjetivação da linguagem: “Este foi

³⁹³ HR, p. 157; [GW10, p. 144]. “Sprache aber ist immer die Sprache des Gesprächs.”

³⁹⁴ GW5, p. 27; [PDE, p. 35]. “ist jedes Sprechen mit-Jemandem-Sprechen”. Cf. WM1, p. 514; [401].

³⁹⁵ WM1, p. 576; [450]. “die miteinander sprechen.”

³⁹⁶ Cf. WM1, p. 492; [383].

³⁹⁷ Como não temos na língua portuguesa duas palavras para as diferentes formas de objetividade estamos indicando em cada ocorrência de qual se trata, visto que elas – e seus termos correlatos – não dizem a mesma coisa: com “*Sachlichkeit*” está apontando Gadamer para a objetividade referente à coisa (“*Sache*”), objetividade esta que se constrói, emerge na conversa; enquanto o seu uso de “*Objektivität*” é para referir-se à objetividade metodológica da ciência moderna.

meu caminho – eu disse a Heidegger que a linguagem não é a palavra que possui poder; linguagem é diálogo”³⁹⁸.

Através da formação dos conceitos a linguagem possibilita ao pensamento um acervo memorial do conhecimento do comum, do qual o pensamento pode servir-se para seu próprio aprimoramento³⁹⁹. No diálogo ou na conversa⁴⁰⁰, os parceiros de conversa interagem mútua e concomitantemente no processo de apresentar perguntas e respostas um para o outro que culmina num alargamento da linguagem comum que possui “sua própria verdade, ou seja, ‘desvela’ e deixa surgir algo que é a partir de então.”⁴⁰¹ Isto que surge não é nem do eu nem do tu, mas o fruto da fusão de horizontes que se efetivou na conversa, ou seja, do constante processo de entendimento (“*Verständigung*”)⁴⁰² que conduz os companheiros a chegarem ao acordo (“*Übereinkommens*”)⁴⁰³ com relação à coisa (“*Sache*”). Esse mostra-se como um momento oportuno

³⁹⁸ GADAMER *apud* SANTUÁRIO, L. C. “Filosofia e psicanálise: a linguagem em Lacan, Apel e Gadamer”, p. 161. Tradução de Santuário. “This was my way – that I told Heidegger that language is not the powerful word; language is reply”. (*Journal of the British Society for Phenomenology* n. 26, 1995, p. 123.).

³⁹⁹ Cf. WM1, p. 554; [433].

⁴⁰⁰ Ante a referência de Gadamer no complementar “Índice Analítico” (“*Sachen*” – cf. GW2, p. 515) de *Verdade e Método I e II* do conceito de “*Dialog*” (diálogo) para os de “*Denken*” (pensar) e de “*Gespräch*” (*conversa*) sem qualquer indicação referencial para o primeiro, tomamos isto como um indício do uso de “*Dialog*” e “*Gespräch*” como sinônimos. O que, a nosso ver, é confirmado toda vez que Gadamer refere-se aos famosos e paradigmáticos diálogos platônicos com a palavra “*Gespräch*”. Se isto ainda não convence tal sinonímia parece-nos clara na seguinte passagem, onde Gadamer diz: “O modelo fundamental de todo entendimento é o diálogo, a conversa.” (“Das Grundmodell aller Verständigung ist der Dialog, das Gespräch.”) WM2, p. 141; [116].

⁴⁰¹ WM1, p. 497; [387]. “ihre eigene Wahrheit in sich trägt, d. h. etwas ‘entbirgt’ und heraustreten läßt, was fortan ist.”

⁴⁰² Gadamer utiliza-se como sinônimos de *entendimento* (“*Verständigung*”): *consentimento* (“*Einverständnis*”) e *consenso* (“*Konsensus*”). Cf. GW2, p. 522 (“*Sachen*”). Importante aqui não confundir “*Verständigung*” – o entendimento entre os parceiros de conversa –, com “*Verstand*”: o entendimento intelectual, cognitivo, “à la” Kant.

⁴⁰³ Para “acordo” Gadamer ainda utiliza-se de “*Übereinkunft*” – “*Überein*” (acordo) + “*kunft*” (palavra adjetival que expressa a ideia de *futuro*, de algo que se instituiu que passa a valer *de agora em diante*) –. No “Índice analítico” (cf. no “*Sachen*” de GW2) de *Verdade e Método* Gadamer relaciona “*Übereinkommen*” – “*Überein*” (acordo) + “*kommen*” (vir) – com o conceito aristotélico de “*Syntheke*” que indica para uma convenção não convencional, não deliberada, uma convenção que é o resultante de um *dever*, de um *acontecer*. Isto já nos aponta para o caráter não intencional do acordo, para o seu realizar-se independente da vontade de um ou de outro dos parceiros da conversa – pois ali a coisa se impõe –, este caráter de processo, de um vir a ser, de um chegar ao acordo como algo que se eleva e passa a valer do momento em que elevou-se em diante, o que é expressado pelas partes das próprias palavras da língua alemã que destacamos. Este processo da “*Syntheke*” fica-nos ainda mais claro diante do processo de perpassamento pela língua que ocorre nos primeiros anos de vida de todo sujeito em seu crescer em meio a uma comunidade de fala.

para explicitar a diferença entre os conceitos de entendimento e acordo (ou concordância). Na perspectiva de Gadamer, o

Entendimento não implica de maneira alguma concordância. Ao contrário, onde existe concordância não se precisa mais de nenhum entendimento. O entendimento é sempre buscado ou alcançado em vista de algo determinado, sobre o qual não existe nenhuma concordância plena.⁴⁰⁴

Ou seja, o entendimento possui o caráter de um constante processo, enquanto o acordo emerge como um resultado “final” – pelo menos de uma determinada conversa –, o que já se constitui acordado é a base vigente onde pode-se buscar o entendimento acerca de algo que ainda está em litígio. O plano do acordado é a base onde realiza-se toda e qualquer conversa que busca expandir a dimensão do acordado por meio do entendimento mútuo e crescente. Em outras palavras, “O entendimento que acontece no falar um com o outro [ou *no falar da comunidade*] é ele mesmo novamente um *jogo*.”⁴⁰⁵ Tal uso é um jogo que se instituiu ao molde de uma convenção não convencional.

À proporção que levarmos em consideração o visto até aqui torna-se inegável que “o caminho da verdade passa pela conversa”⁴⁰⁶, visto ser ali o *lugar* onde se entrelaçam sentido e verdade, pois Gadamer nos deixou claro que “é primeiramente na conversa que a linguagem possui seu verdadeiro ser, no exercício do *entendimento*.”⁴⁰⁷, que consiste no “consentimento crescente”⁴⁰⁸ entre duas pessoas⁴⁰⁹. Diz Gadamer, “Ali está o outro, que rompe a centralidade de meu eu, enquanto ele dá-me algo a compreender.”⁴¹⁰ Foi esse enfoque no outro que possibilitou Gadamer ver a “linguisticidade da conversa”⁴¹¹ como a

⁴⁰⁴ HR, p. 161; [GW10, p. 148]. “Verständigung schließt durchaus nicht Übereinstimmung ein. Im Gegenteil, wo Übereinstimmung besteht, bedarf es keiner Verständigung. Verständigung wird immer über etwas Bestimmtes gesucht oder erreicht, worüber keine volle Übereinstimmung besteht.”

⁴⁰⁵ WM2, p. 157; [131]. Grifo do autor. “Die Verständigung, die im Miteinandersprechen geschieht, ist selber wieder ein *Spiel*.”

⁴⁰⁶ WM2, p. 247; [211]. “der Weg der Wahrheit das Gespräch sei.”

⁴⁰⁷ WM1, p. 575; [449]. “die Sprache erst im Gespräch, also in der Ausübung der *Verständigung* ihr eigentliches Sein hat.”

⁴⁰⁸ WM2, p. 182; [154]. “anwachsenden Einverständnisses”.

⁴⁰⁹ Cf. WM2, p. 247; [211].

⁴¹⁰ WM2, p. 17; [9]. “Da ist es der Andere, der meine Ichzentriertheit bricht, indem er mir etwas zu verstehen gibt. Dieses Motiv leitete mich von Anbeginn.”

⁴¹¹ WM1, p. 493, 503; [384, 392]. “*Sprachlichkeit* des Gesprächs”. Grifo do autor referente à

base em constante instituir-se de toda e qualquer orientação humana de mundo. A estrutura da conversa impossibilita qualquer tentativa de controle, na medida em que ali “Não existe nem ‘o’ eu nem ‘o’ tu, existe um dizer tu de um eu e existe um dizer eu *diante* de um tu.”⁴¹² Ou seja, uma conversa é sempre uma realização particular, entre particulares num determinado momento e lugar específicos, estas condições intrínsecas tornam-na um evento irrepetível que se dá entre aquelas duas pessoas numa situação visível e sob um pano de fundo singular da conversa, esta realiza-se num momento favorável para se tomar naquele encontro que ela é um determinado assunto e não outro. É apenas dessa forma que Gadamer pode afirmar que indubitavelmente “A realidade do falar consiste, como se tem levado em conta desde há muito tempo, na conversa”⁴¹³, visto que fala é sempre fala (um produto sensível) dirigida a alguém. Neste intercâmbio de falas, a experiência que emerge da conversa – do diálogo – que nos estigmatiza, forma a memória; é algo semelhante àquela experiência de quando viajamos, em ambos os casos, fica-nos marcas, cicatrizes, tatuagens internas na pele do espírito que instituem e enriquecem nossos modos de ver, agir, julgar, enfim, de ser. Assim como o viajar significa estar numa determinada situação de encontro com o distinto, o mesmo também realiza-se na linguagem, e isso apenas é possível porque

A linguagem só é em verdade onde há conversa, ou seja, na convivência, e é de fato misterioso como é que ela está em obra aí. Por que é que uma palavra errada em um instante errado pode ser tão funesta, sim, claramente fatal? E por que é que, inversamente, a palavra correta no instante correto pode descobrir pontos em comum e dissolver tensões? Vale a pena refletir sobre isso. A convivência é a nossa situação de vida e entender-se na convivência é a tarefa que é colocada para cada um de nós.⁴¹⁴

primeira ocorrência.

⁴¹² WM2, p. 259; [223]. “Es gibt weder ‘das’ Ich noch ‘das’ Du, es gibt ein Du-Sagen eines Ich und es gibt ein Ich-Sagen gegenüber einem Du”. Grifo meu com o intuito de destacar o posicionamento espacial.

⁴¹³ WM2, p. 179; [151]. “Die Wirklichkeit des Sprechens besteht, wie man seit langem beachtet hat, im Gespräch.”

⁴¹⁴ HR, p. 34-5; [GW10, p. 25-6]. “Sprache ist in Wahrheit, wo Gespräch ist, also im Miteinandersein, und es ist in der Tat geheimnisvoll, wie sie da am Werke ist. Warum kann ein falsches Wort im falschen Augenblick so unheilvoll sein, ja geradezu tödlich sein? Und warum kann umgekehrt das richtige Wort im richtigen Augenblick Gemeinsamkeiten aufdecken und

É claro que para que essa *viagem* das palavras intercambiáveis aconteça no âmbito de ser um com o outro algumas condições são exigidas além das já mencionadas por alto em prol da criação dum ambiente propício ao diálogo diante da alteridade dos conversantes, as quais algumas ressaltaremos a seguir, por ora, basta recordá-las. Para uma verdadeira conversa em sentido hermenêutico acontecer é necessário um espírito de amizade⁴¹⁵, o que obviamente tem implicado a necessidade de companheirismo, comunhão, proximidade, consideração, tato (sensibilidade), escuta, carisma, espontaneidade, acolhimento, tolerância, respeito à vez e à voz do outro, paciência etc. Essas são condições essenciais para a conversa não descambar nas unilateralidades dos ‘conversantes’. Gadamer viu na “enigmática superioridade dos gregos” mais uma vez o caminho a ser seguido, pois eles foram os grandes mestres da “‘contenção da subjetividade’”⁴¹⁶ (Stenzel), à medida que moviam seus esforços em pró da coisa, “abandonavam-se pela entrega no pensar ao movimento do pensado em uma extrema inocência.”⁴¹⁷ O que está pressuposto ali consiste na tomada de consciência de que a conversa é o lugar onde pensa-se o pensado que nós mesmos somos enquanto somos diálogo⁴¹⁸, este movimento entre falas.

A seguir veremos o que não é a estrutura de pergunta e resposta e o que ela é e as primeiras indicações de como se estrutura a lógica

Spannungen auflösen? Es lohnt sich, darüber nachzudenken. Miteinandersein ist unsere Lebenssituation, und im Miteinandersein sich zu verständigen, ist die Aufgabe, die einem jeden gestellt ist.” Mais uma vez aproveitando-se da reflexão interna à própria língua alemã, é relevante observarmos a que medida a palavra “*Miteinandersein*” (*convivência*), deixa-nos mais claro que a ‘correspondente’ portuguesa no que este fenômeno constitui-se, ou seja, no *ser* (“*sein*”) um (“*ein*”) com o (“*Mit*”) outro (“*ander*”).

⁴¹⁵ Entre outras coisas, o que também está como uma das mais significativas apropriações na concepção gadameriana de linguagem é a perspectiva aristotélica de amizade, por isso, entorno desse tema, é interessante ver os entrelaces do pensamento gadameriano com a perspectiva de Aristóteles da amizade elaborados por Rohden. Cf. ROHDEN, L. “Hermenêutica filosófica: uma configuração entre a amizade Aristotélica e a dialética dialógica.”

⁴¹⁶ WM2, p. 552; [485]. “‘Abdämpfung der Subjektivität’”.

⁴¹⁷ WM2, p. 552; [485]. “daß sie aus selbstvergessener Hingabe an das Denken sich der Bewegung des Gedankens in maßloser Unschuld überließe.” Este trecho é propício para marcarmos a diferença expressa na língua alemã entre “*Denken*” – a ação de pensar e “*Gedanken*” – pensamento que não é a ação do pensar mental, mas antes o já *pensado* – tem um caráter de obra, de dado, como aponta-nos por exemplo a expressão “*Gadamerschen Gedanken*” (pensado gadameriano), é algo, um legado que pode ser tomado como ‘objeto’ de estudo, como a coisa – assunto – de um novo encontro dialogal –, é o que nos indica o prefixo “*Ge*” do “*das Perfekt*” (o passado perfeito).

⁴¹⁸ Cf. WM2, p. 172; [145].

minimal da conversa onde as mencionadas (acima) qualidades humanas têm de aparecer para que a conversa possa ser qualificada como hermenêutica.

4.2. A LÓGICA DIALÉTICA DA PERGUNTA E RESPOSTA

O que apresentamos aqui sob o rótulo de lógica dialética de pergunta e resposta pode ser considerado o núcleo da explicitação da estrutura da conversa na perspectiva da filosofia hermenêutica gadameriana. Além de encontrar contribuições para a elucidação de tal lógica dialética no diálogo de cunho socrático-platônico, Gadamer também apoiou-se no desenvolvimento mais extenso dela na “lógica da pergunta e resposta” (“*logic of question and answer*”) do filósofo e historiador inglês R. G. Collingwood (1889-1943). Este aprimorou com o intuito de contrapor-se à concepção da análise de enunciados (“*statements*”) realizada pelos seus contemporâneos realistas de Oxford.

A contribuição de Collingwood está centralizada entorno da percepção da não desvinculabilidade entre o dito (fala, texto etc.) e a pergunta que ele está respondendo, ou seja, ele notou o primado da pergunta diante da resposta, pois percebeu que esta já é sempre motivada por uma pergunta, desvalorizando assim toda análise isolada de frases realizada por tal escola. O esclarecimento da pergunta apenas pode ser atingido pelo movimento circular interno no próprio contexto do dito, da resposta, quer esta seja sobre uma obra de arte, quer a respeito de um acontecimento histórico etc.

O problema de Collingwood consistiu em sua prisão a uma perspectiva subjetivista-epistemológica ao aplicar tal lógica à análise da distância histórica, enquanto acreditou que o historiador – como um eu que tem seu contexto antecedente – pudesse manter-se neutro, ou seja, esquecer de si mesmo, o que significa negligenciar parte da própria base que permite que ele compreenda. Outro problema da concepção de Collingwood consiste no limite restritivo da sua lógica, visto que ela restringe-se apenas ao intercâmbio de perguntas e respostas entre interlocutores⁴¹⁹, ao passo que acreditou poder voltar neutramente a intenção originária do autor do texto. Para Gadamer, como já mencionamos com relação à tradição subjetivista que surge com

⁴¹⁹ Aqui a reflexão interna à própria língua alemã na sua formação de palavras mais uma vez nos auxilia a compreendermos o que seja um interlocutor, um “*Gesprächspartner*”, ou seja, um parceiro (“*partner*”) de conversa (“*Gesprächs*”).

Schleiermacher, tal tarefa é um ideal irrealizável. Collingwood não percebeu que quando entramos na lógica dialética de perguntas e respostas com um texto não estamos dialogando com a intenção do autor do texto, mas com o conteúdo objetivo de sentido da coisa (“*Sache*”) de que nos fala o texto, este processo realiza-se graças ao encontro que ali acontece que inclui também aquilo que o intérprete é. O sentido que emerge do encontro entre intérprete e texto é único desse encontro, se ele está ou não em correspondência com o que pensou o autor isto não temos como sabê-lo, pois aqui não opera-se mais sob o pressuposto da congenialidade, ou seja, da existência de uma base subjetiva comum dada, inata, ahistórica que uniria intérprete e o autor do texto interpretado.

De modo geral, essa mútua implicatividade entre o dito e a pergunta envolve qualquer razão a respeito da coisa (“*Sache*”) que é colocada por um eu com vistas em solicitar o compreender do outro. Em tal lógica, Gadamer embrenhou-se de forma mais profunda do que Collingwood, visto que enquanto este restringe-se à aplicação de tal lógica numa perspectiva metodológica, Gadamer percebe que o primado da pergunta sustenta-se apenas diante do dito, uma vez que a própria pergunta tem uma motivação, à medida que ela é fruto de nosso lidar linguístico com a coisa mesma que suscita-nos perguntas. Diante desse primado da motivação – que a coisa mesma (“*Sache*”) é – ante o da pergunta, Gadamer amplia a lógica de pergunta e resposta para a dimensão ontológica da linguagem. Como a pergunta surge? Por que é ela tão relevante? Como respostas Gadamer nos diz o seguinte, com relação ao seu surgimento e importância:

de repente surge o interesse motivado que precede todo conhecimento e interpretação, o segredo da pergunta, no centro. Uma pergunta surge, impõe-se, tornando-se irrecusável. Não é difícil de reconhecer que nenhum método fornece o aprender a perguntar, e se recorda-se que a parte da teoria da velha retórica *de inventione* contém pelo menos uma indicação indireta da significação da pergunta para todo conhecimento. A estrutura do diálogo deve mostrar-se como a chave para o papel que a ‘linguisticidade’ desempenha para todo conhecer e compreender.⁴²⁰

⁴²⁰ RAS, p. 47; [GW4, p. 470]. “plötzlich trat das motivierende Interesse, das aller Erkenntnis und Auslegung vorangeht, das Geheimnis der Frage, ins Zentrum. Eine Frage stellt sich, drängt

Mas o que é mesmo um pergunta hermenêutica? Nem toda pergunta é uma pergunta hermenêutica. Uma pergunta hermenêutica não questiona acerca de algo particular, como, por exemplo, qual é a cor da capa do livro *x*? Pelo contrário uma pergunta hermenêutica pergunta pelo que é uma essência, um universal, uma configuração formal, uma coisa que está em questão. Tais como os questionamentos pelo: o que são as cores? O que é o vermelho? O que consiste em algo ser livro? O que é a justiça, a amizade etc?

Uma pergunta hermenêutica passa por longe das perguntas realizadas num tribunal, visto que ali a pergunta surge para quem ela é dirigida de forma descontextualizada das pretensões daquele que a faz⁴²¹. Uma pergunta hermenêutica tampouco trata-se da dita pergunta pedagógica, ao passo que aquele que se utiliza deste tipo de pergunta já tem pelo menos uma resposta pronta para ela, aqui a pergunta apenas é realizada com o fim de explicitar e participar da transmissão improdutiva de uma temática. Visto que, como nos diz corretamente Gadamer, “todos sabemos que uma pergunta da qual todos conhecem a resposta só pode ser respondida por imbecis.”⁴²² Na medida em que tal ação de mera repetição do que os outros já disseram é executada por um computador ou por um papagaio de forma tão eficiente quanto por qualquer ser humano, sendo assim isso passa distante do que seja pensar no mais amplo sentido do termo, trata-se antes de uma abdicação parcial de tal ação, de um pensar semimorto.

Pelo contrário uma pergunta hermenêutica está mais próxima da pergunta realizada pelo aluno, pelo sincero perguntar da criança, da pergunta que assume a sua negatividade do não saber que quer saber, e ao fazê-la ele suspende o juízo pondo-o como dependente das possibilidades da conversa para ser aceito ou recusado. É ali nos entrelaces de pergunta e resposta que “a opinião de sentido do discurso se constrói no processo das expressões sucessivas”⁴²³.

sich auf, wird unabweisbar. Es ist nicht schwer zu erkennen, daß es keine Methode gibt, fragen zu lernen, und man erinnert sich, daß das alte rhetorische Lehrstück *de inventione* wenigstens einen indirekten Hinweis auf die Bedeutung der Frage für alle Erkenntnis enthält. Die Struktur des Dialogs sollte sich als Schlüssel für die Rolle erweisen, die die ‘Sprachlichkeit’ für alles Erkennen und Verstehen spielt.”

⁴²¹ Cf. **WM2**, p. 229; [195].

⁴²² **WM2**, p. 241; [205]. “Nun wissen wir doch alle: Eine Frage, auf die jeder die Antwort weiß, können nur Dummköpfe beantworten.”

⁴²³ **WM2**, p. 209; [177]. “baut sich die Sinnmeinung der Rede im Fortgang der einander ablösenden Ausdrücke auf”.

No próximo tópico, veremos as possibilidades que emergem dessa lógica de pergunta e respostas dirigidas pela coisa no interior de uma conversa hermenêutica e quando tal lógica é desrespeitada nas “conversas” não hermenêuticas.

4.3. ACERCA DAS POSSIBILIDADES DA CONVERSA: ENTRELACES ENTRE DIÁLOGO E DIALÉTICA

“O falar dá-se a luz, para ser saber, contanto que ele consiga em si mesmo a sedução conveniente para o consentimento do outro, ou o outro compreende refutar.”⁴²⁴

Nesta etapa, nosso principal objetivo consistiu na explicitação da estrutura da conversa em suas possibilidades, com isso consequentemente estaremos esclarecendo como a filosofia hermenêutica de Gadamer preserva a alteridade do outro na conversa hermenêutica, porquanto enumeramos a seguir tanto os casos de uma conversa legitimamente hermenêutica, como também os casos de uma conversa de conhecimento do outro, assim como aqueles casos que se caracterizam como uma “conversa” degenerada. Assim veremos a seguir que a fala dos conversantes podem tomar, “*grosso modo*”, duas direções, a da imparcialidade e a da parcialidade a respeito de algo.

4.3.1. A conversa hermenêutica e suas bases: a conversa como o ambiente de vigência da coisa

Em via gadameriana, tranquilamente podemos defender que a “guinada hermenêutica para a conversa”⁴²⁵ teve seu tímido início com Schleiermacher⁴²⁶, uma vez que já para este o ““verdadeiro diálogo”” é aquele “que busca um saber comum do sentido que constitui a forma original da dialética”⁴²⁷, ele tem implicado um conteúdo, a comunicação desse e, portanto, o comportar-se diante de outro que culmina na tese já

⁴²⁴ **GW5**, p. 34; [**PDE**, p. 45]. Tradução minha. “Das Sprechen gibt sich den Schein, Wissen zu sein, sofern es sich durch die in ihm selbst gelegene Verführung die Zustimmung Anderer zu verschaffen, oder Andere zu widerlegen versteht.

⁴²⁵ **WM2**, p. 427; [369]. “die hermeneutische Wendung zum Gespräch”.

⁴²⁶ Cf. **WM1**, p. 256, 507; [189, 395].

⁴²⁷ **WM1**, p. 259; [192]. “dem ‘eigentlichen Gespräch’, das auf das gemeinsame Wissenwollen des Sinns geht und das die Urgestalt der Dialektik ist”.

apresentada de que o processo de compreender realiza-se no âmbito relacional do nós.

A contribuição gadameriana para o ápice de tal guinada por sua vez tem como principal objetivo o de afastar-se da dialética do pensamento puro, tal como a do idealismo alemão (Hegel – diante da dialética deste Gadamer diz que a sua opção realizada na terceira parte de *Verdade e Método I* rumo à conversa se “levanta expressamente contra a dialética de Hegel”⁴²⁸) e da dialética inicial de Platão em pró de uma aproximação à dialética socrático-platônica apresentada nos diálogos platônicos – ao contrário desta, a dialética inicial de Platão, sua dialética do pensamento puro, pressupõe a verdade, buscando-o atingi-la. Na dialética dialógica socrática, pelo contrário a verdade emerge do consenso dos conversantes –, para então ali mostrar nesta fusão os pressupostos desse modelo socrático-dialogal de dialética. Este objetivo de Gadamer em mostrar os entrelaces unificadores entre a dialética platônica e o diálogo socrático perpassou seu percurso filosófico, visto que já estava sendo perseguida no seu trabalho de “*Habilitationsschrift*”, ali ele nos diz que: n“este procurei tornar fértil a conexão do diálogo e da dialética para a compreensão também, precisamente da forma tardia da dialética platônica.”⁴²⁹ Esta apropriação consciente da configuração dos “diálogos socráticos como forma básica de pensamento”⁴³⁰ realizada por Gadamer, segundo ele, faz parte da tomada de consciência filosófica-conceitual que passou despercebida pelo mundo grego, mas não pelo Novo Testamento, por Lutero e seus seguidores do romantismo alemão até Gadamer, ele denomina-se como alguém que tomou parte desse caminho como seu ponto inicial; segundo Gadamer, em Platão tal inconsciência da estrutura formal do diálogo torna-se clara ante a figura de Sócrates que “pressupõe que o *logos* é comum a todos e não exclusividade sua.”⁴³¹ Esta forma de dialética conversacional mostrou-se de suma importância para Gadamer porque ela “vive da força do entendimento dialógico, do acompanhar compreensível do outro e é sustentada em cada passo de seu curso da certificação pela aprovação do parceiro.”⁴³²

⁴²⁸ **WMI**, p. 349; [265]. “ausdrücklich gegen die ‘Dialektik’ Hegels abgehoben wird.” Cf. **WMI**, p. 604-5; [472].

⁴²⁹ **GW5**, p. 17; [**PDE**, p. 21]. Tradução minha. “da hier versucht wird, den Zusammenhang von Dialog und Dialektik für das Verständnis gerade auch der Spätform der platonischen Dialektik fruchtbar zu machen.”

⁴³⁰ **WM2**, p. 388; [336]. “sokratischen Dialoges als der Grundform des Denkens”.

⁴³¹ **WM2**, p. 388; [336]. “daß der Logos allen gemeinsam ist und nicht der seine.”

⁴³² **GW5**, p. 15; [**PDE**, p. 18]. Tradução minha. “lebt aus der Kraft dialogischer Verständigung,

Tal dialética nada mais é do que a unificação de Platão entre a dialética eleática e “a arte socrática da conversa”⁴³³. Conforme Gadamer, esta última é de extrema importância para ele na medida em que ali mostra-se que

O diálogo socrático de cunho platônico é sem dúvida um gênero muito especial de conversa, conduzida por um e seguida pelo outro, queira ou não. Mas ele serve de modelo para qualquer conversa, porque nele não se refutam as palavras mas a alma do outro. A conversa socrática não é nenhuma investitura esotérica – e nenhum jogo de disfarce para um saber-melhor. É a verdadeira realização da *anamnesis*, da recordação pensante, a única recordação possível para a alma decaída na finitude do corpóreo que se realiza como conversa.⁴³⁴

Enquanto “*docta ignorantia*” também ali a dialética apresentava-se de forma negativa, nela para mostrar conhecimento o participante tem que *conduzir* o discurso até uma resposta final convincente, estando de acordo com o bom e justo em cada situação particular, por isso ele deve responsabilizar-se por suas palavras. Assim torna-se evidente que também a questão do bem exige o saber aplicar o saber teórico em casos particulares, práticos⁴³⁵. Ao ver de Gadamer, tal pressuposto consiste na

anamnesis buscada e suscitada nos *logoi*. Essa reminiscência tomada do mito, mas pensada com plena racionalidade, não é só reminiscência da alma individual, mas é também sempre a do ‘espírito capaz de unir-nos’, a nós que ‘somos

aus dem verstehenden Mitgehen des anderen und ist in jedem Schritt ihres Ganges getragen von der Vergewisserung über die Zustimmung des Partners.”

⁴³³ WM1, p. 599; [468]. “der sokratischen Gesprächskunst”. Cf. GW5, p. 16; [PDE, p. 18].

⁴³⁴ WM2, p. 429; [370]. “Der sokratische Dialog platonischer Gestaltung ist gewiß eine sehr besondere Art von Gespräch, das von dem einen geführt wird und dem der andere willig-unwillig zu folgen hat, aber insofern bleibt es doch das Vorbild allen Gesprächsvollzugs, daß in ihm nicht die Worte, sondern die Seele des anderen widerlegt wird. Das sokratische Gespräch ist kein exoterisches Einkleidungs – und Verkleidungsspiel für Besser-Gewußtes, sondern der wahre Vollzug der Anamnesis, der denkenden Erinnerung, die der in die Endlichkeit des Leiblichen gefallenen Seele allein möglich ist und die als Gespräch sich vollzieht.”

⁴³⁵ Cf. WM2, p. 355-6-7; [306-7-8].

uma conversa'. Mas estar-em-conversa significa estar-além-de-si-mesmo, pensar com o outro e voltar sobre si mesmo como outro.⁴³⁶

Ao buscar pensar a experiência hermenêutica através do “meio da linguagem”, Gadamer também encontrou nela “algo como uma dialética, um fazer da própria coisa, um fazer que, diferentemente da metodologia da ciência moderna, é um padecer, um compreender, que é um acontecer.”⁴³⁷ No ensaio de Gadamer, a dialética tem a “sua origem na linguagem. A hermenêutica filosófica tem em mente assim a referência à unidade-dual especulativa que se desenrola entre o dito e o não dito”⁴³⁸. Pois é apenas com o surgir do dito que podemos falar do não dito. A dialética hermenêutica compartilha com a dialética metafísica (Hegel) o elemento *especulativo* que, no processo hermenêutico, desenvolve-se na linguagem, e não no pensar puro que através do conceito quer livrar-se da linguagem.

O que Gadamer quer dizer com essa “estrutura especulativa fundamental da linguagem”⁴³⁹ gira entorno da percepção de que “o *especulativo* da dialética hermenêutica”⁴⁴⁰ se caracteriza, enquanto seguiu a Hegel, na seguinte formulação: “Especulativo significa, aqui, a relação do espelho. Espelhar-se é uma permuta contínua. Uma coisa se reflete noutra, por exemplo, o castelo no lago, e isso quer dizer que o lago devolve a imagem do castelo.”⁴⁴¹ Analogamente, a nosso ver, como a dialética hermenêutica é enquanto tal no “meio da linguagem”, isso parece-nos ilustrar bem o que ocorre no acontecer da conversa, visto que nela a dimensão especulativa da hermenêutica constitui-se na relação estrutural do mútuo espelhamento que na linguagem dá-se através da

⁴³⁶ **WM2**, p. 427-8; [369]. “das ist die in den Logoi gesuchte und geweckte *Anamnesis*. Diese aus dem Mythos geschöpfte, aber höchst rational gemeinte Wiedererinnerung ist nicht nur die der einzelnen Seele, sondern immer die des ‘Geistes der uns verbinden mag’ – uns, die ein Gespräch sind. Im-Gespräch-Sein heißt aber Über-sich-hinaus-Sein, mit dem Anderen denken und auf sich zurückkommen als auf einen anderen.”

⁴³⁷ **WM1**, p. 600; [469]. “etwas wie eine Dialektik gefunden, ein Tun der Sache selbst, ein Tun, das im Gegensatz zu der Methodik der modernen Wissenschaft ein Erleiden, ein Verstehen, das ein Geschehen ist.”

⁴³⁸ **WM2**, p. 429; [370]. “ihren Ursprung in der Sprache. So hat die philosophische Hermeneutik den Bezug auf die spekulative Zwei-Einheit, die zwischen Gesagtem und Ungesagtem spielt”.

⁴³⁹ **WM2**, p. 428-9; [370]. “spekulativen Grundstruktur der Sprache”.

⁴⁴⁰ **WM1**, p. 601; [469]. “der hermeneutischen Dialektik das *Spekulative*”. Grifo do autor.

⁴⁴¹ **WM1**, p. 601; [469-70]. “Spekulativ heißt hier das Verhältnis des Spiegeln. Sich spiegeln ist eine beständige Vertauschung. Etwas spiegelt sich in einem anderen, etwa das Schloß im Teich, heißt ja, daß der Teich das Bild des Schlosses zurückwirft.”

recíproca fusão de horizontes entre o eu e o outro que se desenvolve por intermédio do jogo de perguntas e respostas que tem como objetivo alcançar a correspondência de sentido – “a participação num sentido comum” – entre os parceiros acerca da coisa (“*Sache*”).

É nesse jogo de reflexos (“*Spiegelungen*”), de mútuo espelhamento que se dá na conversa que a linguagem comum se forma, também é nele que se busca ampliá-la, tal ampliação dá-se por meio da lógica de pergunta e resposta que permite os parceiros de conversa irem entendendo-se através da mútua troca de perguntas e respostas até chegarem ao entendimento ou ao não entendimento sobre o que está em questão. Para Gadamer, esse intercâmbio de pergunta e resposta é o verdadeiro modo de realização da dialética⁴⁴². Para isto se efetivar é necessário que no processo da conversa os parceiros se mantenham abertos a consequência da experiência hermenêutica que consiste na do “ouvir imperturbável”⁴⁴³, este requer o esforço do “ser negativo contra si mesmo”⁴⁴⁴, do distanciamento de si mesmo em pró da validade do dito objetivo (“*sachlich*”) do outro contra si mesmo.

Este posicionamento da hermenêutica de Gadamer culmina numa nova atitude filosófica, apenas vista antes elaborada em partes de suas consequências nos diálogos platônicos mediante a arte parturiente de Sócrates, a saber, a da *abdicação da posição de soberania*⁴⁴⁵ de quem fala, o que se constitui, em outras palavras, num cultivo da linguagem em favor da posição de equilíbrio de fala, de equilíbrio entre

⁴⁴² Cf. *WMI*, p. 474; [369].

⁴⁴³ *WMI*, p. 600; [469]. “die des unbeirraren Hörens”.

⁴⁴⁴ *WMI*, p. 600; [469]. “negativ gegen sich selbst zu sein”.

⁴⁴⁵ Aqui valendo-me de termos de Braidia (em conversa).

*** Posto que Gadamer utiliza-se do conceito de tolerância para nomear esse seu modo de posicionamento, penso que este não seria o conceito mais acertado, uma vez que tradicionalmente ele implica a postura de mero abster-se, de abdicação, de suspensão de nosso agir conforme nossas convicções em prol de não entrar em conflito com o outro. Obviamente isso não significa respeitar o outro em sua alteridade. Apesar de todas as diferenças que poderiam ser indicadas entre ambos, a meu ver, Gadamer está em acordo com o que Maturana chama de “respeito mútuo”, segundo este “A convivência social se funda e se constitui na aceitação, no respeito e na confiança mútuos, criando assim um mundo comum. E nessa aceitação, nesse respeito e nessa confiança mútuos é que se constitui a liberdade social.” (In: MATURANA, H. *Emoções e linguagem na educação e na política*, p. 97). Para Maturana, quando se tolera alguém não se está respeitando-o, mas apenas suportando-o, e não aceitando o outro como um legítimo outro na convivência, pois “A Tolerância é uma negação postergada. Tolerar é dizer que o outro está equivocado, e deixá-lo estar por um tempo.” (In: MATURANA, H. *Emoções e linguagem na educação e na política*, p. 50. Grifo do autor). Eu diria que a posição de Gadamer entorno do conceito de tolerância no sentido tradicional – que é recusada por Maturana – seria apenas a sua postura mínima, para que abra-se um espaço mínimo para a possibilidade da conversa.

a postura de escuta e crítica, onde ambos os parceiros de conversa estão dispostos a baixarem a guarda abandonando a posição ditatorial – confortável – da palavra que faz do outro um mero receptor – destinatário – para assumir a posição na qual ouvi-se o que o outro tem a dizer, nela deixa-se o outro apresentar algo, uma razão (um argumento) ou uma pergunta a respeito da coisa, quando esse toma a palavra na conversa. O que podemos notar na passagem seguinte:

O entendimento na conversa implica que os companheiros estejam dispostos a isso, abrindo espaço para acolher o estranho e o adverso. Quando isto ocorre de ambas as partes e cada companheiro sopesa os contra-argumentos, ao mesmo tempo que mantém suas próprias razões, pode-se, por uma recíproca, imperceptível e involuntária transferência dos pontos de vistas (o que chamamos de intercâmbio de opiniões) chegar finalmente a uma linguagem comum e uma decisão comum.⁴⁴⁶

Para Gadamer, diante desta postura intercambiável de fala e escuta do eu e do outro, ou seja, as condições da posição de um e outro são tomados como indexicais que recebem o seu conteúdo em cada conversa, as mesmas condições se alternam no vai e vem da troca de perguntas e respostas dos parceiros de conversa, sem ter uma base fixa⁴⁴⁷, quer queira sob os conversantes, quer sob a coisa que rege a conversa. Quem está com a fala está temporariamente na posição ativa, enquanto o ouvinte, obviamente, está temporariamente na posição passiva – de “*pathos*”. Quando este assume a palavra, ele está nas mesmas condições da posição do eu quando este estava falando e o eu agora está nas mesmas condições do outro, ou seja, na posição de ouvinte. Na conversa viva entre duas pessoas poderíamos dizer que as posições eu e outro (tu) – um e outro – são meros indexicais, que poderiam ser vistas apenas como as duas posições alternantes entre os conversantes, de modo que quem estivesse falando estaria na posição do

⁴⁴⁶ WM1, p. 501; [390]. “Verständigung im Gespräch schließt ein, daß die Partner für dieselbe bereit sind und versuchen, das Fremde und Gegnerische bei sich selber gelten zu lassen. Wenn das gegenseitig geschieht und jeder der Partner, indem er gleichzeitig seine eigenen Gründe festhält, die Gegengründe miterwägt, kann man schließlich in einer unmerklichen und unwillkürlichen Wechselübertragung der Gesichtspunkte (wir nennen das Austausch der Meinungen) zu einer gemeinsamen Sprache und einem gemeinsamen Spruch gelangen.”

⁴⁴⁷ Cf. WM2, p. 151; [126].

eu e quem estivesse ouvindo estaria na posição do outro. Mas como a conversa hermenêutica não restringe-se a conversa entre duas pessoas não podemos ver tais posições como indexicais. Manteremos as posições fixas do eu – um – e do tu – outro – porque no caso dos textos (escrito, obra de arte, natureza etc.) as objeções realizam-se apenas do lado do intérprete. Caso contrário, na conversa viva entre duas pessoas poderíamos dizer que as posições de eu e tu estão em pé de igualdade, nenhuma possui algum privilégio. Este intercâmbio – essa troca entre – é o movimento constante da conversa. É somente a partir do respeito à igualdade de condições entre os conversantes que um entendimento objetivo (“*sachlich*”) pode se efetivar. Assim,

O que se manifesta no falar não é a mera fixação de um sentido pretendido, mas um intento em constante mudança ou, mais precisamente, uma tentativa reiterada de deixar-se tomar por algo e com alguém. Mas isto significa expor-se.⁴⁴⁸

A mútua exposição aos riscos das objeções do companheiro e a mútua liberdade são exigências fundamentais em toda e qualquer conversa em que se almeja um resultado que possa ser dito científico, pois só há objetividade (“*Sachlichkeit*”) onde ambos os companheiros estão livres para aprovar ou desaprovar as razões apresentadas pelo comparsa, não havendo a concessão dessa liberdade recíproca não há um entendimento objetivo, visto que ali a coisa (“*Sache*”) não foi o centro norteador da ‘conversa’, para uma conversa produzir um resultado objetivo ela necessariamente tem que ter a coisa (“*Sache*”) como seu núcleo. Aqui o pressuposto de fundo centraliza-se entorno da percepção de que “Assim o sentido primário do Logos é o *estar em discurso*, o dar conta [o dar uma justificação] como indicação da razão.”⁴⁴⁹ Quando isto realiza-se, estando no plano de uma expectativa comum de razoabilidade da justificação que leve em consideração a inseparabilidade entre “*logos*” e “*ethos*”, ou seja, que não esqueça da questão de fundo do bem comum, então temos que

⁴⁴⁸ WM2, p. 387; [335]. “Was im Sprechen herauskommt, ist nicht eine bloße Fixierung von intendiertem Sinn, sondern ein beständig sich wandelnder Versuch oder besser, eine ständig sich wiederholende Versuchung, sich auf etwas einzulassen und sich mit jemandem einzulassen. Das aber heißt, sich aussetzen.”

⁴⁴⁹ GW5, p. 22; [PDE, p. 27]. Tradução minha. Grifo do autor. “Der primäre Sinn des Logos also ist das *Redestehen*, die Rechenschaftsgabe als Angabe des Grundes.”

Como demonstração fundada o *discurso* eleva a pretensão distintiva, afirmando o semelhante como geral e necessário sobre o ente individual. Com isso, tal discurso é, em modo mais refinado, um *falar que deixa o outro falar concomitantemente* [falar integrante, falar com].⁴⁵⁰

Nesse ato de consideração do outro como também digno de assumir as mesmas condições da posição de eu, segundo Gadamer temos que aprender que

Consideração é algo que é exigido para o amor-próprio, mas ela é ao mesmo tempo o espaço em que eu e tu podemos nos conhecer e reconhecer mutuamente. Quando se diz de alguém que se pode conversar com ele, então não se tem em vista com isso verdadeiramente o ‘falatório’, mas sim o fato de acontecer uma conversa com ele.⁴⁵¹

Mais radicalmente, a essa posição gadameriana não soberana consiste numa defesa da primazia do ouvir ante ao falar, o que consiste em ter em primeiro plano a disposição a correr o risco da impertinência da pergunta alheia, consequência assumida por todos aqueles que em proveito do levar a diante a explicitação da coisa respeitam a disciplina do diálogo. Nessa perspectiva quando o eu leva a sério a objetividade do apresentado pelo dito do outro ele tem a tarefa de até mesmo reforçar os argumentos do outro⁴⁵². Tal atitude defendida por Gadamer segundo ele está em sincronia com

o que Platão chamou de ‘*eumeneis elenchoi*’ [um questionamento amigável]. O que é dizer, um eu não vai identificando as deficiências do que a outra pessoa afirma para provar que ele está sempre certo, mas ele em vez disso procura até se

⁴⁵⁰ **GW5**, p. 23; [**PDE**, p. 28]. Tradução minha. Grifo do autor. “Als begründende Aufweisung erhebt die *Rede* den ausgezeichneten Anspruch, über das einzelne Seiende als Derartiges allgemein und notwendig auszusagen. Damit ist solche Rede in ausgezeichneter Weise ein *Sprechen, das den Anderen mitsprechen läßt.*”

⁴⁵¹ **HR**, p. 214; [**GW10**, p. 199]. “Achtung ist etwas, das der Selbstliebe zugemutet wird, aber sie ist zugleich das, worin ich und du einander erkennen und anerkennen können. Wenn man von jemandem sagt, daß man mit ihm reden könne, so ist damit wahrlich nicht das ‘Gerede’ gemeint, sondern daß mit ihm ein Gespräch gelingen kann.”

⁴⁵² Cf. **WM1**, p. 386; [297].

possível reforçar o ponto de vista do outro para que o que a outra pessoa tenha dito torne-se iluminado.⁴⁵³

Como nos adverte Vetter, este modo de pensar passa por longe da formulação nietzscheana da vontade de poder, antes exige a disposição para pôr-se a prova com outro, seguindo ele

Platão diz na Carta VII que se tem que aprender que a aparência e a verdade de todo ser (TO PSEUDOS HAMA KAI ALETHES TES HOLES OUSIAS) são examinados amistosamente (EN EUMENESIN ELENCHOIS), e entre, e através de perguntas e respostas que são livres de inveja.⁴⁵⁴

Esse “*eumeneis elenchoi*” tem como sua formulação extrema a de que o outro pode ter razão.⁴⁵⁵ Gadamer elegeu essa exigência de manter-se aberto à objetividade do dito do outro na conversa como o “princípio superior” da hermenêutica, esta exigência está como pano de fundo para a reabilitação gadameriana da autoridade, visto que tal “princípio superior” “implica sempre o possível direito de reconhecer de antemão a superioridade do interlocutor. Será isto pouco?” Na sequência do raciocínio, com a modéstia autoimplicativa de sempre, ele complementa dizendo que: “Parece-me o tipo de honestidade que não apenas se poderia exigir, o qual também se deveria exigir de um professor de filosofia.”⁴⁵⁶ O que está por trás dessa forma de pensar, como podemos

⁴⁵³ GADAMER *apud* SCHMIDT, L. K. “Respecting others: The hermeneutic virtue”, p. 360. Tradução minha a partir da citação de Schmidt: “what Plato called ‘eumeneis elenchoi’ [a friendly questioning]. That is to say, one does not go about identifying the weaknesses of what another person says in order to prove that one is always right, but one seeks instead as far as possible to strengthen the other’s viewpoint so that what the other person has to say becomes illuminating”.

⁴⁵⁴ VETTER, H. *Hermeneutik. Vorlesung Wintersemester 2002/03*, p. 126 (nota 192). Tradução minha. No original: “Platon sagt im VII. Brief, man habe zu lernen, Schein und Wahrheit des ganzen Seins (TO PSEUDOS HAMA KAI ALETHES TES HOLES OUSIAS) wohlwollend zu prüfen (EN EUMENESIN ELENCHOIS), u. zw. durch Fragen und Antworten, die frei von Missgunst sind (344 b).” Cf. 112.

⁴⁵⁵ Acerca da posição não soberana cf.: HR, p. 38, 80-1, 109, 142-3, 290; [GW10, p. 28-9, 70, 97, 130, 274].

⁴⁵⁶ WM2, p. 576; [505]. “heißt stets, das mögliche Recht, ja die Überlegenheit des Gesprächspartners im voraus anzuerkennen. Ist das zu wenig? Es scheint mir die Art Redlichkeit, die man von einem Professor der Philosophie allein verlangen kann –, die man aber auch verlangen sollte.”

perceber na descrição gadameriana da conversa hermenêutica é o seu operar sob o pressuposto da mútua boa vontade dos parceiros de conversa. Seguindo Platão, segundo Gadamer, “Apenas na realidade viva da conversa, em que se unem um com o outro os ‘homens de boa vontade [“*Anlage*”: disposição] e de relação genuína com a coisa’, o conhecimento da verdade pode ter êxito.”⁴⁵⁷ Sob este viés, uma conversa termina com o entendimento ou com o não entendimento entre os conversantes. Na conversa sob estes delineamentos de objetividade centrados na coisa fica-nos nítido que “Investigação é assim o procurar pela razão.”⁴⁵⁸ Para Gadamer, a investigação científica acerca da coisa que se efetiva pela via da conversa “não apenas alude uma possibilidade peculiar do discurso, tornando um ente visível como algo, mas sim o que faz, do modo que ele é, como é, como mostrando ser necessariamente assim.”⁴⁵⁹

Em resumo, o que Gadamer tentou nos dizer a respeito da conversa legitimamente hermenêutica e, portanto, científica na perspectiva da “*theoria*” grega, é o seguinte: No caso de acordo, a(s) razão(ões) apresenta(s) no movimento da conversa foi (foram) aceita(s) e com isso a conversa termina. Nela se a justificação aceita foi apresentado pelo um então o outro teve a sua visão acerca da coisa ampliada. Se a justificação aceita na conversa foi apresentada pelo outro então o um teve seu horizonte alargado. Bem sabemos que o mais comum em uma conversa é a aceitação mútua de justificações até que se chega ao ponto que ambos nada mais têm a acrescentar. Neste caso os dois comparsas expandiram a sua visão sobre a coisa, levaram-na a frente. Portanto a pretensão de saber pode ser feita tanto pelo um quanto pelo outro dos conversantes. No trecho seguinte de sua “*Habilitationsschrift*” (1929), Gadamer nos confirma o assentimento do outro para a reivindicação do um como a forma deste tê-la como um conhecimento objetivo, diz ele:

A pretensão do saber se confirma no entendimento. No consentimento do outro confirma-se se o verdadeiro *logos* dado é capaz de

⁴⁵⁷ **GW3**, p. 20-1; [**HD**, p. 25]. Tradução minha. “Nur in der lebendigen Wirklichkeit des Gesprächs, in welchem sich ‘Menschen von guter Anlage und echter Beziehung zur Sache’ miteinander vereinigen, kann Erkenntnis der Wahrheit gelingen.”

⁴⁵⁸ **GW5**, p. 26; [**PDE**, p. 34]. Tradução minha. “Forschung also ist Suchen des Grundes.”

⁴⁵⁹ **GW5**, p. 26; [**PDE**, p. 34]. Tradução minha. “Sie zielt auf eine eigentümliche Möglichkeit der Rede, nicht nur, ein Seiendes sichtbar zu machen als etwas, sondern es aus dem, was macht, dass es so ist, wie es ist, als notwendig so seiend aufzuzeigen.”

realmente mostrar inteligivelmente a coisa. Mas aqui fica para o falar, como uma possibilidade da existência humana, uma possibilidade específica do ser-impróprio.⁴⁶⁰

E esta não é uma percepção que seria abandonada posteriormente, mas, pelo contrário, perpassa a trajetória de Gadamer; aqui é proveitoso termos um momento cronológico no desenvolvimento do pensado de Gadamer, visto que 25 anos depois, em “A verdade nas ciências do espírito” – de 1953, referindo-se a importância da legitimação social para a pesquisa das ciências do espírito, diz ele: “Porque o seu trabalho carrega em si sempre um momento de incerteza, o consentimento do outro é de especial importância para elas.”⁴⁶¹ Certamente a essa altura o leitor já deve estar convencido do que propomos. Mas continuemos... 44 anos depois, em “A incapacidade para a conversa”, Gadamer reitera que está seguindo a percepção de Platão a respeito do diálogo, segundo Gadamer, aquele

Viu ali um princípio da verdade, segundo o qual a palavra só encontra confirmação pela recepção e consentimento do outro, e que a consequência do pensar, que não é ao mesmo tempo um acompanhar do outro com o pensamento do um, fica sem força concluinte.”⁴⁶²

⁴⁶⁰ **GW5**, p. 33; [**PDE**, p. 40]. Tradução minha. “Der Anspruch des Wissens bestätigt sich in der Verständigung. An der Zustimmung des Andern bewährt sich, ob der gegebene Logos wirklich imstande ist, die Sache einsichtig aufzuweisen. Hier aber liegt für das Sprechen als eine Möglichkeit der menschlichen Existenz eine spezifische Möglichkeit des Uneigentlichseins”. Aqui “Anspruch” carrega consigo tanto o significado atrelado aos desejos pessoais que podem ser alcançados independente do consentimento de outrem, assim como o sentido jurídico (social) de *reivindicação*, *solicitação* que depende de outrem; se traduzíssemos ela como *reivindicação* perderíamos o primeiro sentido, por isso *pretensão* apresenta-se como a melhor opção, pois possui ambos. Enquanto a língua portuguesa ilumina mais o aspecto subjetivo com *pretensão* (pois vê-se nela *pré-tensão*, uma vez que nesse sentido a tensão é apenas interna – do pensamento consigo mesmo – uma pretensão apenas emerge deste sentido interno quando vem à linguagem ganhando o sentido de reivindicação), a língua alemã, por sua vez, dá ênfase no sentido jurídico através de “Anspruch” – já que o prefixo “An” significa *em* e “Spruch” significa *sentença* – *veredicto* –, *lema* etc. Este sentido está em congruência com a indicação de Gadamer de que o sentido mais amplo da palavra “Sache” está mais próximo ao do latim de “*causa*” do que o sentido jurídico romano de “*res*”, pois a coisa – “Sache” – é explicitamente a “*Streitsache*”, ou seja, a coisa do litúgio. Cf. **WM2**, p. 83-4; [67].

⁴⁶¹ **WM2**, p. 54; [41]. “Weil ihrer Arbeit ein Moment der Ungewißheit anhaftet, ist ihnen die Zustimmung anderer von besonderem Gewicht.”

⁴⁶² **WM2**, p. 246; [210]. “Er hatte darin ein Prinzip der Wahrheit gesehen, daß das Wort nur durch die Aufnahme im anderen und die Zustimmung des anderen seine Bewährung findet und

No mesmo contexto, algumas linhas depois Gadamer tira as consequências deste modo de pensar, segundo ele diante das nossas peculiaridades formativas

Assim a conversa com os outros, suas objeções ou seu consentimento, sua compreensão ou também seus mal-entendidos, representam uma espécie de expansão de nossa individualidade e um experimento da possível comunidade a que nos convida a razão.⁴⁶³

E ainda, 65 anos depois, em “Europa e o *oikoumene*” – de 1993, defende ele com entusiasmo que

Agora nós queremos evidentemente ser compreendidos pelo outro – e talvez ainda algo mais. Nós queremos reunir-se com o outro, nele encontrar consentimento ou pelo menos uma inserção no que foi dito, mesmo que se trate de nos contradizer ou de apresentar uma resistência. Em uma palavra, nós gostaríamos de encontrar uma língua comum. É isso que se denomina uma conversa.⁴⁶⁴

Certificando o que já dissemos, na conversa verdadeiramente hermenêutica as mesmas condições são respeitadas tanto para o um quanto para o outro dos conversantes, já certificamos a reivindicação do um pelo outro, agora resta-nos confirmarmos a reivindicação do outro pelo um, esta confirmação dá-se na seguinte passagem:

Contanto que ele [o outro] partilhe a compreensão

daß die Konsequenz des Denkens, die nicht zugleich ein Mitgehen des anderen mit den Gedanken des einen ist, ohne zwingende Kraft bliebe.”

⁴⁶³ “So bedeutet das Gespräch mit dem anderen, seine Einwendungen oder seine Zustimmung, sein Verständnis und auch seine Mißverständnisse, eine Art Ausweitung unserer Einzelheit und eine Erprobung der möglichen Gemeinsamkeit, zu der uns Vernunft ermutigt.” Cf. *ainda WM2*, p. 319; [274].

⁴⁶⁴ **HR**, p. 290; [**GW10**, p. 274]. “Nun, offenbar wollten wir von dem Anderen verstanden werden – und vielleicht noch etwas mehr. Wir wollten mit dem Anderen zusammenkommen, bei ihm Zustimmung finden oder wenigstens ein Eingehen auf das Gesagte, auch wenn es ein Widersprechen oder Widerstreben ist. Mit einem Wort, wir möchten eine gemeinsame Sprache finden. Das nennt man ein Gespräch.”

anterior da coisa com o um e este tenha a disposição para o exame objetivo, é seu consentimento objetivo o único critério suficiente para a adequabilidade objetiva do *logos*, e não o pré-juízo de uma opinião dominante.⁴⁶⁵

Com isso, mostramos o respeito à igualdade de condições que ocorre numa conversa hermenêutica quando ela termina tendo como resultado o entendimento. Também fica-nos evidente que tanto o um quanto o outro como seres humanos impróprios não instituem saber por si mesmos mas apenas reivindicações que passarão a constituir-se saber se ganharem o assentimento daquele para quem dirige-se a reivindicação. Não há instituição de saber na solidão, o saber constitui-se como uma dimensão comum, na fusão de horizontes. Deste modo, fica-nos evidente que a dimensão social, regida pela amizade, solidariedade, boa vontade etc., está pela base de todo saber e filosofar, mesmo quando alguns dizem contemplar “o” ser.

A mesma lógica interna da conversa efetiva-se com relação às refutações das razões apresentadas pelo companheiro da conversa hermenêutica. Ou seja, se o um tem sua tentativa de justificação refutada pelo outro, assim o um aprimora a sua visão da coisa enquanto não mais a vê sob aquela perspectiva equívoca. Se o outro tem a sua tentativa de justificação refutada pelo um, deste modo é o outro que deixa de ver a coisa de uma concepção errônea. Da mesma forma que as justificações, também as refutações poderão acontecer de ambos os lados, ou seja, o encontro da conversa poderá render aos dois companheiros um saldo positivo que consista no liberar-se de perspectivas não objetivas acerca da coisa em questão. É nesta mútua ajuda, neste modo de solidariedade científica, que o conhecimento objetivo institui-se centrado na coisa, onde os comparsas de conversa deixam-se levar pelo sentido objetivo do dito do companheiro, fazendo o esforço de abstrair dos seus próprios desejos e das afecções comportamentais que afloram no comparsa. Este operar sob a regência da coisa requer a disposição máxima de ambos os conversantes para assumir diante do companheiro algo expressável num dito semelhante a este: *Sim, sim você está certo. Eu não havia pensado nisso*. Deste modo, não podemos dizer que o entendimento dos parceiros de conversa a respeito da razão fundante da coisa em questão significa a

⁴⁶⁵ GW5, p. 31; [PDE, p. 40]. Tradução minha. “Sofern er das vorgängige Verständnis der Sache mit einem teilt und diese Bereitschaft zur sachlichen Prüfung besitzt, ist seine sachliche Zustimmung der allein zureichende Maßstab für die Sachangemessenheit des Logos, und nicht das Vorurteil einer herrschenden Meinung.”

submissão daquele que aceitou a justificação apresentada pelo seu companheiro – independentemente se o consentimento foi dado pelo um ou pelo outro, o que se conquistou foi o alargamento do comum –, pois as condições de liberdade foram iguais. Ademais, não podemos esquecer que apesar do entendimento final da conversa efetivar-se, o que temos ali é meramente o alargamento da base comum entre os parceiros de uma conversa que está aberta às conversas infinitas nos encontros entre os humanos e tudo o que venha a fazer parte de suas experiências. Acerca disso, pronuncia-se Gadamer, dizendo-nos:

Se eu falo em meus próprios trabalhos sobre a necessidade de que o horizonte de um venha a se fundir com o horizonte do outro em todo compreender, então essa afirmação também não visa verdadeiramente a nenhum uno permanente e identificável, mas essa fusão acontece na conversa que prossegue.⁴⁶⁶

Ou seja, o entendimento não significa que todas as distâncias entre os parceiros foram superadas. Jamais podemos deixar fugir da memória que Gadamer opera sob o pressuposto da intransparência da razão de cada um dos sujeitos para si mesmos, uma vez que nenhum deles têm consciência sob que pré-juízos estão operando. Isto é estar aberto à alteridade inesgotável – “individualidade irreduzível do outro”⁴⁶⁷; em outro lugar, aponta para o mesmo caminho enquanto nos lembra d’“a opacidade da alteridade do outro”⁴⁶⁸ – do companheiro de conversa. Isso parece-me ficar claro no seguinte trecho, quando ele diz que:

A mera presença do outro, mesmo que ele nada diga, ajuda a revelar e desfazer a própria clausura e estreitamento. A experiência dialógica produzida aqui não se limita à esfera das razões e objeções de uma e outra parte, cujo intercâmbio e coincidência podem definir o sentido de todo debate. Há algo mais, como mostram as experiências descritas; uma potencialidade da

⁴⁶⁶ HR, p. 142; [GW10, p. 130]. “Wenn ich in meinen eigenen Arbeiten von der Notwendigkeit spreche, daß in allem Verstehen der Horizont des einen mit dem Horizont des anderen sich verschmilzt, so meint auch dies wahrlich kein bleibendes und identifizierbares Eines, sondern geschieht in dem weitergehenden Gespräch.”

⁴⁶⁷ WM1, p. 403; [310]. “unauflöselichen Individualität des Anderen”.

⁴⁶⁸ WM2, p. 388; [336]. “die Undurchdringlichkeit der Andersheit des anderen”.

alteridade, por assim dizer, que está além de todo entendimento comum.⁴⁶⁹

Além da alteridade inesgotável, esta passagem também nos indica que a ajuda do outro no processo do compreender mesmo não falando realiza-se porque ali entram outros fatores que ultrapassam a fala e suas variações de tonalidades produtivas, estas vêm junto a algo mais, tais como as linguagens dos gestos, dos olhares, das feições, do riso, do choro, do sorriso, das fisionomias, dos acenos etc.⁴⁷⁰

Para Gadamer, “O entendimento na conversa não é um mero confronto e imposição do ponto de vista pessoal, mas uma transformação que converte naquilo que é comum, na qual já não se é mais o que se era.”⁴⁷¹ Pois, com as suas contínuas alternâncias das mesmas condições entre as posições eu e tu – do um e do outro – os parceiros de conversa chegam a fusão de horizontes a respeito da coisa. Tal fusão pode dar-se de três modos: o eu aceita as razões do outro, e por isso amplia a sua visão acerca da coisa em questão; o outro alargado a sua concepção por ter aceitado as razões apresentadas pelo eu; e o caso que nos parece mais corriqueiro a se desenvolver numa conversa hermenêutica, ambos os parceiros saem da conversa tendo suspenso alguma de suas razões em prol de uma razão mais aceitável do outro.

Esta posição de equilíbrio apenas é possível porque a opinião apresentada pelo outro que o eu toma conhecimento não requer que este chegue a compartilhá-la com aquele⁴⁷²; na conversa ambos os parceiros têm o direito de apresentar razões que mostram o seu desacordo com relação as razões do parceiro, esta abertura para a alteridade do pensar do outro é o caminho que possibilita a chegada à construção de um conhecimento científico. De modo geral, esta exigência independe de quem seja o parceiro de conversa, visto que tanto no diálogo entre intérprete e texto quanto na conversa oral entre duas pessoas em que os

⁴⁶⁹ WM2, p. 387; [335-6]. “Die bloße Präsenz des anderen hilft, dem wir begegnen, noch bevor er zur Entgegnung den Mund aufmacht, die eigene Befangenheit und Enge aufzudecken und aufzulösen. Was uns hier zur dialogischen Erfahrung wird, beschränkt sich nicht auf die Sphäre der Gründe und Gegengründe, in deren Austausch und Vereinigung der Sinn jeder Auseinandersetzung enden mag. Es ist vielmehr, wie die beschriebenen Erfahrungen zeigen, noch etwas anderes darin, sozusagen eine Potentialität des Andersseins, die über jede Verständigung im Gemeinsamen noch hinaus liegt.”

⁴⁷⁰ Cf. WM1, p. 230, 557; [168, 449]. WM2, p. 12, 240; [5, 204].

⁴⁷¹ WM1, p. 493; [384]. “Verständigung im Gespräch ist nicht ein bloßes Sichausspielen und Durchsetzen des eigenen Standpunktes, sondern eine Verwandlung ins Gemeinsame hin, in der man nicht bleibt, was man war.”

⁴⁷² Cf. WM1, p. 357; [273].

participantes realmente querem compreender-se mutuamente têm como exigência de fundo a “boa vontade”⁴⁷³, não obstante as diferenças estruturais entre tais encontros dialógicos – visto que se no segundo a abertura para a boa vontade é mútua, no primeiro ela dá-se apenas por parte do intérprete, estruturalmente essa diferença da conversa com o texto constitui-se porque o texto não faz objeções (apesar dos textos escritos nos fazerem perguntas) na concomitância que podem estar duas pessoas na conversa, pois não ouve como uma pessoa, não tem a sensibilidade de perceber que uma pessoa possui para perceber em que nível seu companheiro de conversa está entendendo-o, apenas tal percepção possibilita a ênfase em um determinado ponto ainda obscuro para o parceiro, destarte esta sensibilidade da concomitância viva da conversa evita-nos de perdermos tempo com repetições cansativas a respeito daquilo que o outro já compreendeu, tais como por vezes ocorre nos textos – em sentido estrito. Na relação conversacional entre intérprete e texto o único ouvir que se realiza aí é o do intérprete. No entanto, tanto um texto escrito como um não escrito nos apresenta algo, transmite algo, nos interpela inesgotavelmente. É apenas o ouvir imperturbável o que o outro tem a nos dizer que nos permite então nos posicionarmos diante de seu dito.

O processo do compreender textual apresenta algumas peculiaridades na dialética de pergunta e resposta que o diferem daquela entre o eu e o tu, visto que “um texto não nos fala como o faria um tu.”⁴⁷⁴ Pois ele não faz objeções. O que Gadamer está considerando como um texto é um “texto concreto” que em sentido amplo pode incluir desde “uma obra de pintura, um edifício, e até mesmo um acontecimento natural.”⁴⁷⁵ Com isso podemos perceber a ampliação do que seja outro na filosofia hermenêutica gadameriana. Mesmo diante das peculiaridades estruturais da relação entre um eu e um texto, o intuito dum eu para compreender um texto exige dele a disposição para deixar que o texto “lhe diga alguma coisa”⁴⁷⁶, deixando este apresentar a sua alteridade com relação às próprias expectativas anteriores de sentido desse eu.

Para Gadamer, nesta relação entre um eu e um texto a autenticidade (“*Authentizität*”) da interpretação realizada pelo ser

⁴⁷³ WM2, p. 396; [343]. “guten Willen”.

⁴⁷⁴ WM1, p. 492; [383]. “Zwar redet ein Text nicht so zu uns wie ein Du.”

⁴⁷⁵ WM2, p. 429; [370]. “ein Bildwerk, ein Bauwerk, ja selbst ein Naturgeschehen darin befaßt ist”.

⁴⁷⁶ WM1, p. 358; [273]. “ihm etwas sagen”.

humano como ser-com (“*Mitsein*”) refere-se ao ler e ao compreender que buscam “restituir à informação sua autenticidade original.”⁴⁷⁷ Mas exatamente o que significa isso? Para ele, trata-se de alcançar a compreensão correta do outro (texto, orador etc.) não pautando-se apenas pela intenção originária daquele – tendo por suposto um sentido anacrônico, meramente objetivo (no sentido da objetividade – “*Objektivität*” – científica) –, mas pelo “que queria dizer se eu tivesse sido seu interlocutor originário.”⁴⁷⁸ Ou seja, para alcançar o outro o intérprete não nega-se, mas antes ele é o “*medium*” em que o sentido vem à tona de forma produtiva. Visto que a interpretação é sempre fruto da conformidade do sentido enquanto este consiste em “uma fase na realização de um processo de entendimento.”⁴⁷⁹ Este envolve tanto o tu (texto, outro, obra de arte etc.) quanto o eu. Uma “interpretação autêntica” (“*authentische Interpretation*”) do dito do outro é toda aquela que tem em consideração que ela consiste numa aplicação prática a uma determinada situação⁴⁸⁰. A autenticidade de um texto literário – mesmo diante do “primado do conteúdo” – legitima-se ante a constatação que o intérprete não está meramente a decodificar um sentido, mas a realizar “um manejo que notavelmente nos molesta.”⁴⁸¹ Em outros termos, uma interpretação autêntica é aquela que o intérprete assume a sua participação no sentido que ali emerge.

Com isso podemos perceber a dimensão relacional da verdade que se coloca em pé em cada encontro dialogal que se realiza entre um e outro no jogo dialógico entre perguntas e respostas. Aqui todo ser que emerge da e na linguagem é a expressividade de um sentido, de um caminho, de uma direção *compartilhada*. Com o apresentado percebemos que a base de Gadamer já fora desenvolvida em sua “*Habilitationsschrift*”, tudo o mais emerge como desenvolvimento e complemento dela.

Como bom platônico, Gadamer não restringe a alteridade inesgotável para a relação exterior entre um e outro, visto que “Qualquer um está como que em conversa consigo mesmo. Também quando ele está em conversa com o outro, deve ele manter-se em conversa consigo

⁴⁷⁷ WM2, p. 398; [345]. “die Kunde auf ihre ursprüngliche Authentizität zurückgeführt wird.”

⁴⁷⁸ WM2, p. 398; [345]. “sondern was er hat sagen wollen, wenn ich sein ursprünglicher Gesprächspartner gewesen wäre.” Aqui a língua alemã explicita-nos por si mesma o que caracteriza ser um interlocutor, um “*Gesprächspartner*”, ou seja, um parceiro, companheiro (“*Partner*”) de conversa (“*Gespräch*”).

⁴⁷⁹ WM2, p. 398; [345]. “eine Phase im Vollzug eines Verständigungsgeschehens.”

⁴⁸⁰ Cf. WM2, p. 398-9-400; [345-6].

⁴⁸¹ WM2, p. 407; [352]. “einer Manier, die sich störend fühlbar macht.”

mesmo, enquanto ele pensa.”⁴⁸² Deste modo, Gadamer percebeu a alteridade do eu para si mesmo também no movimento interior da conversa da alma consigo mesma. Dessa percepção da alteridade entre o eu e o outro e a do eu para si mesmo surge a tarefa de mantermos à luz da consciência de que

o que interessa à vida humana é a continuidade da própria autocompreensão, mas essa continuidade consiste em colocar-se incessantemente em questão, em algo assim como uma constante alteridade. Justamente por isso, nunca se pode alcançar uma autoconsciência no sentido de uma plena identificação consigo mesmo.⁴⁸³

Tudo isso tem como pano de fundo primário o mútuo conhecimento dos comparsas de conversa e de reconhecimento de que se entregar ao diálogo com ele é uma ocupação frutífera. Neste o entendimento crescente mostra-se como a base de alargamento do conhecimento e da verdade entre os companheiros da conversa que produzem uma “comunidade de sentido”⁴⁸⁴. Mas, há ainda um princípio mais básico, para que uma conversa hermenêutica – científica – realize-se, ela apenas pode acontecer de forma produtiva quando cada um dos seus integrantes possui certa clareza com si mesmo do que quer, diz-nos Gadamer – em 1929 –:

o entendimento, que dá-se, não é primariamente um entendimento pelo consentimento com o outro, mas sim um entendimento com si mesmo. Apenas com o entender a si mesmo poderá alguém estar com o outro em consentimento.⁴⁸⁵

⁴⁸² **GW8**, p. 359. Tradução minha. “Jeder ist gleichsam im Gespräch mit sich selber. Auch wenn er im Gespräch, mit anderen ist, muß er im Gespräch mit sich selbst bleiben, soweit er denkt.”

⁴⁸³ **HR**, p. 142; [**GW10**, p. 130]. “Zwar geht es dem menschlichen Leben um die Kontinuität des eigenen Selbstverständnisses, aber diese Kontinuität besteht in einem beständigen' Sich-in-Frage-Stellen, wie ein beständiges Anderssein. Eben deshalb kann einer nie zu einem Selbstbewußtsein im Sinne einer vollen Identifizierung mit sich selbst gelangen.” Cf. **HR**, p. 155; [**GW10**, p. 142-3].

⁴⁸⁴ **WM2**, p. 388; [336]. “Gemeinsamkeit des Sinnes”.

⁴⁸⁵ **PDE**, p. 65; [**GW5**, p. 48]. Tradução minha. “die Verständigung, die sich ergibt, ist primär nicht eine Verständigung aus dem Einverständnis mit Anderen, sondern eine Verständigung mit sich selbst. Nur mit sich selbst Verständigte können mit Anderen im Einverständnis sein.”

É necessário estar em consentimento consigo para buscar o consentimento do outro. Esta é a exigência científica primeira da lógica da dialética dialógica socrática e da conversa hermenêutica gadameriana. Acerca da conversa hermenêutica sob o viés apropriativo gadameriano é isso o que tenho para apresentar.

No próximo tópico, veremos que nas demais formas de conversa nem tudo está perdido, pois a um tipo de conversa que se situa no meio do caminho entre uma conversa hermenêutica e uma “conversa” degenerada, trata-se da conversa que apenas visa o conhecimento do companheiro.

4.3.2. A conversa como meio de conhecimento do interlocutor

No enviés de Gadamer, numa conversa que os conversantes a mantêm apenas com o fim de conhecer um ao outro não consiste numa conversa verdadeiramente hermenêutica⁴⁸⁶ – mas também não podemos rotulá-la em todos os seus casos como uma forma de falar degenerado⁴⁸⁷ –, pois ali cada um dos participantes têm como foco o conhecimento sobre o outro e não o conhecimento a respeito duma coisa comum que determinaria a fala de ambos. O comum ali restringe-se à mútua intenção de conhecer um ao outro diretamente, e não pela via indireta da conversa verdadeiramente hermenêutica centralizada na coisa em questão – esta forma de conversa caracteriza-se como uma forma indireta de conhecer o outro, pois não tem seu foco neste propósito, apesar disso ser inevitável, visto que, em todo manifestar-se acerca de algo, o parceiro sempre acaba revelando seus próprios aspectos subjetivos. Ao contrário da conversa hermenêutica, a conversa para conhecimento do outro não contribui diretamente para a transmissão de algo, de uma coisa comum. Por seu caráter instrumental, ela tem um caráter ambíguo, uma vez que, como todo meio, seu proveito está aberto a boa ou má intenção daquele que tenta executar sua configuração, visto que se por um lado ela pode ser meio para intenções benéficas com relação ao companheiro, por outro ela pode ser meio para o desejo de controle e submissão do outro.

Uma diferença que salta aos olhos entre a conversa hermenêutica e a ‘conversa’ de conhecimento do companheiro consiste na percepção de que na primeira a coisa em questão não precisa ter como mote o fato de estar diante dos olhos, não precisa ser algo

⁴⁸⁶ Cf. **WMI**, p. 400; [308].

⁴⁸⁷ **GW5**, p. 33; [**PDE**, p. 44]. “*Verfallsformen des Sprechens*”. Grifo do autor.

concreto para além da palavra – ali basta-nos o som sensível da palavra, visto que nesta a coisa apresenta-se na virtualidade da própria palavra, o mesmo não acontece na ‘conversa’ de conhecimento do companheiro, visto que as perguntas ali estarem direcionadas para algo que está aí em sua concretude que afeta aos sentidos do companheiro.

Neste tipo de conversa quer-se conhecer as peculiaridades que institui a subjetividade do outro. O comum aqui no máximo vai até o mútuo querer conhecer o parceiro da conversa. Tal primado da conversa de conhecimento do companheiro fornece as aberturas para os conversantes chegarem a cumprir as exigências do questionamento amigável da conversa hermenêutica que tem como desafio o entendimento acerca das grandes questões da humanidade, tais aberturas consistem na exigência melhor apresentada por Gadamer na seguinte passagem:

Se nós não aprendermos a virtude hermenêutica, i.e., se nós não viermos a ver que devemos em primeiro lugar compreender o outro a fim de ver se no fim talvez algo como uma solidariedade de toda a humanidade seja possível em relação ao viver junto e à sobrevivência, então nós não seremos capazes de realizar as tarefas humanas essenciais, nem as pequenas como nem as grandes.⁴⁸⁸

Neste excerto podemos perceber que Gadamer coloca a exigência de conhecer o outro como a condição necessária para podermos posteriormente dedicarmo-nos às questões universais que têm implicado em última instância às questões ético-políticas relacionadas com o bem comum da convivência comunitária, diante das situações das últimas décadas, este pensamento estende-se a toda humanidade.

A necessidade primária da ‘conversa’ de conhecimento revela-se diante de situações em que outro nos apresenta um dito a respeito de uma coisa sem sabermos quem é ele. Em tal situação, o dito fica-nos como se estivesse solto no ar, faltando-lhe o solo no qual podemos

⁴⁸⁸ GADAMER *apud* SCHMIDT, L. K. “Respecting others: The hermeneutic virtue”, p. 359. Tradução minha. “Wenn wir nicht hermeneutische Tugend lernen, d.h. wenn wir nicht einsehen, es gilt erst einmal den Anderen zu verstehen, um zu sehen, ob nicht vielleicht doch am Ende so etwas wie Solidarität der Menschheit als ganzer auch im bezug auf ein Miteinander-Leben und Überleben möglich wird, dann werden wir wesentliche Menschheitsaufgaben im Kleinen wie im Großen nicht erfüllen können.”

contextualizá-lo. É uma experiência semelhante a de quando lemos uma severa crítica anônima (ou de alguém que ainda não conhecemos, é bem verdade que aqui podemos buscar conhecê-lo) acerca de algo – como, por exemplo, uma crítica publicada num jornal à uma apresentação de dança ou a uma peça teatral; nesta falta-nos o elemento primário do reconhecimento, ou seja, não temos um conhecimento precedente para reconhecer o outro como tendo competência ou não para dizer o que diz, quando o temos, quando reconhecemos o outro que diz como autoridade para dizer o que diz então já possuímos certo cenário favorável para nos posicionarmos sobre o dito. Não há conversa hermenêutica sem uma base mínima fornecida pela ‘conversa’ de conhecimento e reconhecimento do comparsa – coisas óbvias nas conversas entre amigos.

Esta conversa de reconhecimento entre um e outro, como já dissemos, tem um caráter instrumental que a torna ambígua quanto à finalidade intencional dos parceiros da conversa, pois tal tipo de conversa se estancia tanto numa conversa entre médico e paciente, advogado e cliente etc., quanto entre a vítima e seu futuro chantagista, entre a vítima e o seu estelionatário etc. Se nos dois primeiros casos o levantamento de informações conduzida pelos respectivos profissionais – supondo que estes realmente estejam jogando seus jogos sociais com seriedade – realiza-se visando o interesse dos parceiros de conversa – o paciente e o cliente –, nos últimos casos o chantagista e o estelionatário apenas visam a si mesmos, a conversa aqui é mero meio para a tentativa de controlar e subsumir o companheiro de ‘conversa’. Se o primeiro caso é caminho para a chegada a uma conversa hermenêutica, o segundo caracteriza-se como uma “conversa” degenerada, pois ali um dos companheiros está perguntando para benefício próprio e defendendo algo a despeito de algo que não necessariamente concorde, mas apresenta apenas com o intuito de ludibriar a futura vítima e com isso continuar arrancando informações dela, ou seja, conhecendo-a para posteriormente subsumi-la, dominá-la, controlá-la etc. Neste tipo de conversa pelo menos uma das falas tenta conduzir a conversa.

No fim das contas na ‘conversa’ em que apenas visa-se conhecer o comparsa não rege-se por uma coisa objetiva comum, mas pela necessidade de levantar informações de quem seja o companheiro de conversa, para conhecê-lo e reconhecê-lo como alguém que tem uma base comum apesar de sua alteridade. Mas lembrando que a amizade e todas as disposições humanas que esta implica necessitam do mútuo reconhecer-se dos parceiros de conversa, esta forma de conversa que visa conhecer o parceiro é base para que os amigos possam vir a ter

algum dia uma conversa objetiva, verdadeiramente hermenêutica, regida pela coisa.

Esta é a base para os conversantes ascenderem ao nível de objetividade (“*Sachlichkeit*”, esta trata-se da objetividade alcançada pelo regência à luz da coisa) da conversa hermenêutica. A seguir analisaremos as configurações conversacionais que degeneram na parcialidade, nelas as falas não estão preocupadas com a instituição da objetividade da coisa e muito menos com o respeito à alteridade do outro.

4.3.3. “Conversas” degeneradas: a coisa como mero meio instrumental

Há ainda outras formas de “conversas” e essas são “conversas” degeneradas, nas quais seus fins mostram-se explicitamente como meio instrumental para submissão do companheiro. Ao reverso dos dois tipos de conversas visto acima, estas não instituem nenhuma objetividade, esta é regida por conter uma atitude oposta daquelas, pois aqui pelo menos um dos companheiros de “conversa” que não é tão companheiro assim adota como sua postura a da fala soberana – do falar degenerado em palavras de Gadamer –, neste modo de comportamento diante do comparsa a linguagem não é “*medium*”, mas meio (“*mittel*”) no pleno sentido instrumental da palavra. Aqui a “conversa” descamba para a unilateralidade de um dos parceiros ou de ambos.

Nelas um dos parceiros de “conversa” tem os seguintes comportamentos: o que caracteriza a posição soberana consiste, basicamente, na postura em que pelo menos um dos companheiros de conversa vai utilizando-se de todas as artimanhas possíveis para identificar as deficiências das afirmações do outro para então diante delas provar que ele – o eu com pretensões de domínio – está sempre certo e conseqüentemente que o outro sempre está equivocado, o que o eu faz consiste em sempre buscar apenas a refutação do diferente – alheio, limitando a “conversa” unicamente à sua resposta, às suas razões e aos seus argumentos. Essa consiste naquela atitude em que um dos parceiros toma a posição do perguntar como exclusividade sua com vistas em livrar-se do compromisso de ter que dar respostas e, com isso, correr o risco de em alguma ocasião não ter uma para apresentar ao outro; assim o eu priva o outro de fazer as suas indagações, silencia-o com a sua violência impositiva, violando a estrutura da lógica de pergunta e resposta, ou seja, impossibilitando a permuta entre o oferecimento e o acolhimento de razões. Desta forma, fazendo do outro mero destinatário ele cancela a possibilidade de uma conversa viva,

produtiva, que possibilitaria a construção de um solo comum, de uma linguagem comum com o parceiro. Ali o eu, ditador da palavra, apenas tem como meta ter razão a todo custo, “sem buscar o discernimento do assunto em questão, irá achar que é mais fácil perguntar do que responder.”⁴⁸⁹ Diante desta postura de um eu, a vez, a voz do outro e a coisa em questão são atropelados em prol de uma abordagem parcial. Esse comportamento caracteriza-se como exemplo extremamente ilustrativo para o que podemos chamar de violência hermenêutica.⁴⁹⁰ Isso acontece tanto na conversa entre duas pessoas, como naquela entre intérprete e um texto.

Servindo-nos de um comentário de Gadamer acerca de uma interpretação de Löwith sobre Heidegger, Gadamer esclarece-nos que no caso da conversa entre intérprete e texto a transgressão da lógica da conversa hermenêutica pode-se dar-se por fatores de cunho subjetivo, tal como a impaciência (recordamos, como vimos no capítulo 3, que tais fatores são consequências dos jogos que os sujeitos estão inseridos e não causa) e ainda indica-nos – enquanto referia-se a presença de violência em algumas interpretações heideggerianas – que o “abuso produtivo dos textos” (“*produktiver Mißbrauch der Texte*”) através de um “comportamento impaciente” (“*ungeduldiges Verhalten*”) pode estar indicando tanto “uma falta de consciência hermenêutica” (“*einen Mangel an hermeneutischer Bewußtheit*”), bem como o acentuado interesse do intérprete pelo assunto, fatores estes que contribuem para uma apropriação acrítica do legado da tradição⁴⁹¹.

Ainda no mesmo contexto Gadamer, como era de se esperar – visto sua assunção da intransparência e inconsciência da consciência histórico-linguística –, adverte-nos que estes são fatores que integram o processo de compreender, quando nos diz que:

Faz parte do compreender, sempre, o fato da opinião compreendida dever afirmar-se contra a violência da tendência de sentido que domina o intérprete. O esforço hermenêutico se faz necessário na pretensão justamente porque nós somos interpelados pela coisa. Sem ser interpelados pela coisa na pretensão, pelo contrário jamais seremos capazes de

⁴⁸⁹ WM1, p. 474; [369]. “Wer im Reden nur das Rechthaben sucht und nicht die Einsicht in eine Sache, wird freilich das Fragen für leichter halten als das Antworten.”

⁴⁹⁰ Sobre a posição soberana cf. HR, p. 38, 214; [GW10, p. 28, 198].

⁴⁹¹ Cf. WM2, p. 444; [382]. Grifos meus.

compreender-se na tradição, a não ser na total indiferença da coisa da interpretação psicológica ou histórica, indiferença que ali surge quando, completamente pelo contrário, não compreendemos mais.⁴⁹²

Isto se torna claro na experiência da lida continua que nós estudiosos da filosofia realizamos dia após dia – apesar de alguns fingirem ou esquecerem, depois de certo tempo, disso – quando lemos um texto pela primeira vez naturalmente acabamos atribuindo conteúdos aos conceitos que não corresponde aos do texto, na série de retomadas das leituras vamos percebendo os conteúdos de cada conceito e a estrutura conceitual ganha-nos transparência, é apenas com este processo em movimento que podemos situarmo-nos ante ao dito do texto, uma vez que regido pelo assunto – a coisa – comum com o texto então podemos avaliar balizando-se pela coisa até aonde aceitamos e refutamos os argumentos do texto, bem como o que mantemos e o que descartamos de nossa perspectiva anterior a respeito da coisa depois da conversa com o texto.

Nos casos onde ambos os “companheiros” tentam conduzir a “conversa” para benefício próprio temos uma discussão, nela ambas as partes digladiam como se as palavras fossem as suas armas de combate, e o comparsa um inimigo a ser vencido. Para ilustrar, Gadamer nos fornece como exemplo o debate acadêmico, este quando comparado com a conserva verdadeiramente hermenêutica é o seu contrário, Gadamer nos diz, comparando o debate acadêmico com a conversa:

O verdadeiro oposto é a rotina da discussão⁴⁹³, quando reage-se a qualquer tese apenas com a pergunta: ‘Mas isto não é uma contradição lógica?’ Nas ações do debate, para essas que, justamente por talento, nós alemães não somos privilegiados, isso é uma mera técnica. Contra

⁴⁹² WM2, p. 444; [382-3]. “Zum Verstehen gehört immer, daß die zu verstehende Meinung sich gegen die Gewalt der Sinn Tendenzen behaupten muß, die den Interpreten beherrschen. Gerade weil wir von der Sache in Anspruch genommen werden, bedarf es der hermeneutischen Anstrengung. Ohne daß man von der Sache in Anspruch genommen ist, vermag man aber umgekehrt Überlieferung überhaupt nicht zu verstehen, es sei denn in der totalen Sachindifferenz der psychologischen oder historischen Interpretation, die dort eintritt, wo man eben nicht mehr versteht.”

⁴⁹³ A língua alemã deixa-nos claro o que seja uma discussão: “*Streitgespräch*”, ou seja, enquanto “*gespräch*” “conversa”, por sua vez “*Streit*” significa contenda, litígio, luta, briga, disputa etc.

isso, nós devemos defender a conversa em sua possibilidade de verdade interna, antes de tudo naturalmente contra a submissão sob as regras de uma lógica meramente aparente que se conhece como sofística.⁴⁹⁴

Na submissão⁴⁹⁵ um dos parceiros coage de alguma forma o outro a adotar o seu pensamento como válido, como a medida para se pensar a coisa. Neste caso, a objetividade da coisa não é levada adiante, ampliada. Neste tipo de conversa os parceiros mantêm o “*statu quo*” da questão.

4.4. A LINGUISTICIDADE DO COMPREENDER E A UNIVERSALIDADE DA HERMENÊUTICA

“A linguagem não é rígida por leis lógicas”⁴⁹⁶.

“*Sprachlichkeit*”, o que é isso? Em volta de questões de ordem filológica, primeiramente temos que lembrar que se trata de uma palavra de difícil tradução. Se listássemos todos os modos em que foi traduzida para o português teríamos pelo menos umas dez opções diferentes. Por ora, basta-nos indicar os dois mais importantes. Diferentemente da opção realizada pelos tradutores da versão brasileira de *Verdade e Método I e II* que optarem por traduzir essa palavra frequentemente como “caráter de linguagem” etc; a nosso ver, tanto as opções realizadas por estes, bem como a opção feita por Rohden, o qual verte “*Sprachlichkeit*” pela expressão “o modo de ser da linguagem”⁴⁹⁷, já são tentativas de paráfrases explicativas do conceito que nos suscitam, respectivamente, as perguntas: O que caracteriza a linguagem? E, qual é

⁴⁹⁴ GW8, p. 349. Tradução minha. “Das wahre Gegenteil ist die Routine des Streitgesprächs, wenn man auf irgendeine These einzig mit der Frage reagiert: ‘Ist da aber nicht ein logischer Widerspruch?’ In Debattierationen, zu denen wir Deutschen nicht gerade durch Talent berufen sind, ist das oft eine bloße Technik. Wir müssen das Gespräch in seiner inneren Wahrheitsmöglichkeit dagegen verteidigen, vor allem natürlich gegen die Unterwerfung unter die Regeln einer blossen Scheinlogik, die man als Sophistik kennt.”

⁴⁹⁵ A língua alemã fala-nos de forma mais intensa o ato de violência que a portuguesa o que significa submissão, naquela “*Unterwerfung*” onde “*Unter*” significa *sob, a baixo de, por abaixo de* e “*werfung*” não tem uma palavra correspondente na língua portuguesa, mas o que soa ali é o verbo “*werfen*” que significa lançar, atirar, jogar, derrubar.

⁴⁹⁶ FREGE, G. “Sobre a Justificação Científica de uma Conceitografia”, p. 196.

⁴⁹⁷ ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica*, p. 223.

“o modo de ser da linguagem”? Preferimos, em acordo com Biagioni⁴⁹⁸ e seguindo de perto as já consolidadas opções em língua inglesa por “*linguisticality*”, da espanhola por “*linguisticidad*”, da italiana por “*linguisticità*”, traduzi-la como “linguisticidade”, uma vez que essa palavra da língua portuguesa expressa em partes o que a palavra alemã nos diz, enquanto a palavra *linguisticidade* nos indica para a *propriedade de ser linguístico*. Mas o que exatamente significa isso? E, além disso, o que ainda nos diz a palavra “*Sprachlichkeit*”? Antes de elucidarmos o que Gadamer está querendo apreender com esse conceito primeiramente vamos *ouvir* o que o seu legado tem a nos dizer.

À luz de Gadamer, o pensamento metafísico negligenciou a primariedade da linguisticidade da experiência humana de mundo, ao passo que se preocupou com a aparente primazia das coisas (“*Dinge*”), e não com a manifestação da coisa (“*Sache*”) na linguagem⁴⁹⁹. Gadamer encontra o antídoto para essa ilusão metafísica já em Aristóteles, quando esse apontou para a universalidade da linguisticidade enquanto percebeu a primazia do ouvir que tudo recebe e acolhe. Não podemos passar por alto que no legado de Gadamer ainda vige a sua produtiva interpretação da “tradição cristã do *verbum interius*”⁵⁰⁰. Tal universalidade foi ainda reiterada posteriormente na modernidade por Hegel, ao conceber a linguisticidade como totalidade⁵⁰¹; bem como por Herder e Humboldt, à medida que estes evidenciaram a naturalidade da linguagem e perceberam que a origem humana instituiu-se com a emergência da linguagem em sua linguisticidade fundamental⁵⁰². De acordo com Gadamer, a linguisticidade mostra-se como o rebento do movimento de tensão e distensão do jogo dialógico de perguntas e respostas.

Apenas a compreensão do que seja a linguisticidade pode nos permitir compreender o que seja a linguagem⁵⁰³. Para a explicitação da “base ontológica da linguagem”⁵⁰⁴ que Gadamer denomina como linguisticidade, necessitamos ter em consideração que a linguisticidade da conversa constitui-se num “momento hermenêutico” decisivo e primário⁵⁰⁵ da experiência humana de mundo, da formação da dimensão

⁴⁹⁸ *A ontologia Hermenêutica de H. G. Gadamer.*

⁴⁹⁹ Cf. **WM2**, p. 90; [73].

⁵⁰⁰ **HR**, p. 168-9; [**GW10**, p. 155]. “die christliche Tradition des ‘verbum interius’”.

⁵⁰¹ Cf. **WM2**, p. 538-9; [473-4].

⁵⁰² Cf. **WM2**, p. 174-5; [147].

⁵⁰³ Cf. **WM2**, p. 242; [206].

⁵⁰⁴ SCHMIDT, L. K. “Respecting others: The hermeneutic virtue”, p. 374.

⁵⁰⁵ Cf. **WM2**, p. 391; [339].

social⁵⁰⁶. Com esta constante instituição de ser realizado pela linguagem em sua vigência produtiva, ela impossibilita qualquer pretensão desmedida dos meros humanos de alcançar “o acesso à experiência originária de ser”⁵⁰⁷. Visto que ela está implicada em toda interpretação e compreensão⁵⁰⁸, enquanto “forma a base de todo perguntar”⁵⁰⁹, possuindo assim um caráter universal⁵¹⁰ que se caracteriza como o “modo de realização” da linguagem – que conjuga tanto os seus traços hermenêuticos quanto os retóricos⁵¹¹ –, como a sua realidade (“*Wirklichkeit*”) mais básica, “como um elemento ilimitado que sustenta tudo, não somente a cultura transmitida pela linguagem, mas simplesmente tudo, porque tudo é assumido pela compreensibilidade na qual nos relacionamos uns com os outros.”⁵¹² Ela significa “a realização de nosso aí, do ‘aí’ que nós somos.”⁵¹³ Desse modo, fica-nos evidente o aspecto de “*medium*” da linguisticidade⁵¹⁴.

Tal universalidade da linguisticidade “abarca tanto a consciência ‘pré-hermenêutica’ quanto todas as formas de uma consciência hermenêutica”⁵¹⁵, incluindo até mesmo as silenciosas formas de compreender, tais como a do “consentimento tácito” (“*stillen Einverständnisses*”) ou a do “adivinhar tácito” (“*das stille Erraten*”), modos esses que ele considera como as formas de compreender mais elevadas⁵¹⁶, pois elas caracterizam-se “como a comunidade da orientação de mundo”⁵¹⁷, enquanto essas pareceram-lhe “uma verdade fundamental”⁵¹⁸. Para Gadamer, “A linguisticidade está tão extraordinariamente próxima de nosso pensar e em sua concretização é tão pouco objetiva que a partir de si mesma esconde seu

⁵⁰⁶ Cf. **WM2**, p. 272; [234]. Cf. **WM2**, p. 278-9; [239].

⁵⁰⁷ **WM2**, p. 90; [73]. “ursprünglicher Seinserfahrung abschließt.”

⁵⁰⁸ Cf. **WM2**, p. 216, 507-8; [184, 436]. **WM1**, p. 254; [188].

⁵⁰⁹ **WM1**, p. 493; [384]. “die ihrerseits dem Fragen zugrunde liegt”.

⁵¹⁰ Cf. **WM2**, p. 11; [5]. Cf. **WM2**, p. 271; [233] – p. 566; [496].

⁵¹¹ Cf. **WM2**, p. 277; [238].

⁵¹² **WM2**, p. 276; [237]. “als ein in sich grenzenloses Element, das alles trägt, nicht nur die durch Sprache überlieferte Kultur, sondern schlechthin alles, weil alles in die Verständlichkeit hereingeholt wird, in der wir uns miteinander bewegen.”

⁵¹³ **HR**, p. 118; [**GW10**, p. 105]. “der Vollzug unseres Da, des ‘Da’, das wir sind.”

⁵¹⁴ Apesar de Gadamer tê-la considerado como ponte (“*Brücke*”) e barreira (“*Schranke*”), o que dá-lhe um sentido instrumental. Cf. **WM2**, p. 388; [336-7].

⁵¹⁵ **WM1**, p. 21; [**GW2**, p. 444]. “umfaßt daher das ‘vorhermeneutische’ Bewußtsein ebensogut wie alle Weisen eines hermeneutischen Bewußtseins.”

⁵¹⁶ Cf. **WM2**, p. 216-7-8; [184-5-6].

⁵¹⁷ **WM2**, p. 220; [188]. “als die Gemeinsamkeit der Weltorientierung”.

⁵¹⁸ **WM2**, P. 218; [186]. “Das scheint mir eine Grundwahrheit”.

verdadeiro ser.”⁵¹⁹ Visto que

A linguisticidade do compreender é *a concreção da consciência da história dos efeitos*.

A relação essencial entre linguisticidade e compreender se mostra de imediato no fato de que a essência da tradição existe no *medium* da linguagem, de tal modo que o *objeto* primordial da interpretação tem natureza linguística.⁵²⁰

Para Gadamer, “A linguisticidade de nosso estar-no-mundo acaba articulando todo âmbito de experiência.”⁵²¹ Para entendermos no que se constitui a linguisticidade expressa por Gadamer, levemos em consideração um exemplo de nossa própria situação e língua. Visto que nestas percebemos nos últimos tempos o surgimento dum fenômeno novo entre aqueles relacionados com os acordos conjugais e seus expressos distintos níveis de assunção de seriedade e de responsabilidades. Antigamente, na época de nossos avós (Para não ter erro!), tais relações consistiam em casamento, noivado, namoro, qualquer coisa fora disso não era vista com bons olhos. Esses fenômenos representavam e *ainda*, de certa forma, representam, respectivamente, um grau decrescente de seriedade e responsabilidade assumido entre os cônjuges. Contudo, nos últimos anos surge um novo modo de comportamento *conjugal* que não implica nenhum daqueles níveis de seriedade e de responsabilidade, a saber, o que passou a ser nomeado pelo verbo “ficar”. Tal fenômeno social (relacional) culminou também num fenômeno linguístico. Não precisávamos nem mencionar que não se trata da forja de uma palavra nova, mas antes do acréscimo de um novo sentido àquela velha palavra para dar expressão a uma nova forma de experiência do âmbito do nós. Apenas para percebermos esse fenômeno da produtividade da linguagem, esse ganho de sentido de tal verbo é recente na língua portuguesa. Os dicionários – esses por vezes

⁵¹⁹ WM1, p. 492; [383]. “Unserem Denken ist die Sprachlichkeit so unheimlich nahe und sie wird im Vollzuge so wenig gegenständiglich, daß sie Ihr eigentliches Sein von sich aus verbirgt.”

⁵²⁰ WM1, p. 504; [393]. Grifo do autor. “Die Sprachlichkeit des Verstehens ist *die Konkretion des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins*.”

Der Wesensbezug zwischen Sprachlichkeit und Verstehen zeigt sich zunächst in der Weise, daß es das Wesen der Überlieferung ist, im Medium der Sprache zu existieren, so daß der bevorzugte Gegenstand der Auslegung sprachlicher Natur ist.” WM1, p. 468. Ver: WM2, p. 278-9-80; [239-41].

⁵²¹ WM2, p. 136; [112]. “Die Sprachlichkeit unseres In-der-Welt-Seins artikuliert am Ende den ganzen Bereich der Erfahrung.”

“frutos apodrecidos da ciência”⁵²² diante da produtividade da linguagem – de mais de 10, 15 anos atrás nada mencionam acerca de seu atual sentido *informal* – na perspectiva da ciência da língua – como expressão de um relacionamento curto e sem compromisso. Tal sentido é legitimado antes no vir à fala cotidiano; se hoje é tachado pelos dicionaristas como uso informal, amanhã poderá ser considerado como formal. Quais dos sentidos das palavras da linguagem da vida comum dita culta com os quais nos expressamos não passou por esse processo de “legitimação” científica pelo cunho de formal e informal? Antes da legitimação duma palavra ou dum sentido pelos jargões científicos, eles são legitimados na esfera social do uso. Com o exemplo desse fenômeno, queremos chamar a atenção que para Gadamer tal “produtividade objetiva da conversa”⁵²³ social que somos não se restringe apenas àquela cunhagem consciente que emerge no fazer dos romancistas, poetas, filósofos etc., antes realiza-se em cada conversa particular. Com isso, pretendemos explicitar que a origem de uma dita gíria, ou de um mero modismo passageiro⁵²⁴, i.e., de uma nova palavra ou do acréscimo de um novo sentido para uma velha palavra está fundada sob a necessidade de dar conta, fornecer expressividade a uma nova experiência de sentido emergente do âmbito da práxis, da vida social. É claro que o pensamento gramatical bitolado dos mais conservadores que concebem a gramática (fruto de investigação científica⁵²⁵) como paradigma da linguagem não veriam isso com muito bons olhos, visto que *veem o mesmo fenômeno* com dois pesos e duas medidas distintas. Pois, para esses cegos, quando uma palavra é forjada por um literato, filólogo, filósofo (Goethe, Ast, Nietzsche etc.) etc., vangloriam o seu criador como aquele que contribui para o enriquecimento da língua, enquanto concebem, pejorativamente, o mesmo fenômeno renovativo, produtivo da linguagem quando esse aflora na fala inconsciente das estruturas gramaticais do dito vulgo⁵²⁶. Para Gadamer, o que acontece ali

É uma abertura ilimitada para a formação

⁵²² QSE, p. 160; [GW9, p. 450]. “faulen Früchte der Wissenschaft.”

⁵²³ GW5, p. 30; [PDE, p. 39]. Tradução minha. “die sachliche Produktivität des Gesprächs”. Cf. WM1, p. 607; [475].

⁵²⁴ Sobre gíria e modismos cf. WM2, p. 223; [190].

⁵²⁵ Sobre gramática ver: WM2, p. 133-4, 178-9; [110, 150-1].

⁵²⁶ Essa depreciação pode ser confirmada na composta palavra alemã para gíria, a saber: “*Gaunersprache*”, onde “*sprache*” significa *língua (linguagem)*, e “*Gauner*” significa *gatuno, ladrão, trapaceiro, vigarista* etc, ou seja, linguagem de trapaceiros.

contínua que se situa na linguagem. Nenhuma língua é o sistema de regras que tem na cabeça o professor da escola ou que abstrae o gramático. Qualquer língua está permanentemente no caminho de modificar-se. Pode ser ainda que nossas línguas desgastem-se em suas estruturas gramaticais, enquanto elas se enriquecem no vocabulário. No entanto, torna-se bem claro numa gramática que vai desgastando-se sempre ainda se conserva algo da riqueza prosódica que se encontra no falar.⁵²⁷

Esses fenômenos vêm a confirmar que todo “Falar vivo não tem consciência de sua própria estrutura, gramática, sintaxe etc.”⁵²⁸, em outras palavras, o seu inconsciente vir à fala do sentido e da verdade consiste numa experiência antepredicativa⁵²⁹, precede a consciência de qualquer estruturação convencional. Isto torna-se claro quando Gadamer fez e respondeu as seguintes perguntas:

O que é uma conversa? Como forma-se a linguagem na conversa? Eu não posso responder de outro modo senão que a linguagem se forma em cada diálogo de maneira nova. O que aprendemos na escola como gramática ou como ortografia é mera convenção. Aquilo que expurgamos de nossas crianças na idade genial de dois a três anos, todos esses belos erros de escrita, nos quais elas são tão inventivas, exatamente isso atesta a vida da linguagem.⁵³⁰

⁵²⁷ **GW8**, p. 357. Tradução minha. “Es ist eine unbegrenzte Offenheit für Weiterbildung, die in der Sprache liegt. Keine Sprache ist das Regelsystem, das der Schulmeister im Kopfe hat oder das der Grammatiker abstrahiert. Jede Sprache ist ständig auf dem Wege, sich zu verändern. Es mag zwar sein, daß unsere Sprachen sich in ihrer grammatischen Struktur abschleifen, während sie sich im Vokabular bereichern. Doch wird sich wohl auch in einer sich abschleifenden Grammatik immer noch etwas von dem prosodischen Reichtum bewahren, der im Sprechen liegt.”

⁵²⁸ **WM2**, p. 178; [150]. “Ihre eigene Struktur, Grammatik, Syntax usw., also all das, was die Sprachwissenschaft thematisiert, ist dem lebendigen Sprechen durchaus nicht bewußt.”

⁵²⁹ Cf. VIGO, A. G. “Hans-Georg Gadamer y La Filosofía Hermenéutica: La Comprensión Como Ideal y Tarea”, p. 239.

⁵³⁰ **HR**, p. 291; **GW10**, p. 275]. “Was ist ein Gespräch? Wie bildet sich im Gespräch Sprache? Ich kann es nicht anders sagen, als daß sich Sprache in jedem Gespräch neu bildet. Was man in der Schule als Grammatik lernt oder als Rechtschreibung, ist bloße Konvention. Was wir unseren Kindern in ihrem genialen Alter von zwei bis drei Jahren austreiben, all diese schönen Sprachfehler, in denen sie so erfinderisch sind, genau das bezeugt das Leben der Sprache.”

Para *melhor* explicitar o conceito de linguisticidade, necessitamos perceber que a concepção gadameriana de linguagem consiste numa retomada de uma concepção do início do pensamento grego, mais especificamente a da ideia da “pertença interna de palavra e coisa”, da “magia da palavra, que a compreende como a coisa (*Sache*) ela mesma, ou como o seu ser representante [substituto]”⁵³¹. O caráter mediativo da palavra nos releva tal concomitância, apoiado no uso teológico de concomitância (“*Gleichzeitigkeit*”) realizado por Kierkegaard. Gadamer faz a seguinte distinção entre simultaneidade (“*Simultaneität*”) e concomitância. Tal diferenciação torna-se central para o problema hermenêutico, visto que ali concomitância não expressa apenas a relação entre palavra e coisa, mas o próprio “ser da obra de arte”, enquanto ela “constitui a essência do ‘assistir’ (*Dabeiseins*)[ser-junto-aí]”, o qual não é abarcado pela simultaneidade cultivada sob os moldes das teses estéticas, visto que ali a simultaneidade é vista apenas da perspectiva do “para-ser-o-mesmo” (“*Zugleichsein*”) e da “igual-validade (*Gleich-Gültigkeit*) de diversos objetos estéticos da vivência numa consciência.” Como podemos perceber, sob a perspectiva do conceito de simultaneidade estética suprime-se toda a alteridade da distância temporal e das distâncias concomitantes – tais como as diferenças culturais da nossa cultura acadêmica à moda euro-estadunidense com as dos “hippies” e dos indígenas que vendem seus artesanatos em nosso meio –. Para Gadamer, a concomitância não tem a consciência como âmbito de doação – mas na linguagem –, tal como ocorre na simultaneidade. A

‘Concomitância’ significa que algo individual alcança plena atualidade na sua apresentação, mesmo que sua origem seja muito remota. Assim a concomitância não é um modo de realidade da consciência, mas sim uma tarefa para a consciência e um desempenho que lhe será exigido. Sua constituição é ater-se de tal forma à coisa em questão que esta torna-se ‘ao mesmo tempo’, o que significa, porém, que toda e qualquer mediação é subsumida numa atualidade

⁵³¹ WM2, p. 90; [73]. “die innere Zusammengehörigkeit von Wort und Ding, [...] Wortmagie, die das Wort als die Sache selbst, bzw. als ihr stellvertretendes Sein versteht.” Ver: WM1, p. 524; [409].

total.⁵³²

O fenômeno atual comportamental-linguístico entorno do verbo “ficar” descrito acima ilustra bem “a articulação linguística de mundo”⁵³³, articulação entre um modo de ação e a sua expressividade linguística da coisa, onde “Toda experiência realiza-se numa constante ampliação comunicativa de nosso conhecimento de mundo. Ela mesma é conhecimento do conhecido num sentido muito profundo e comum”⁵³⁴ que abarca a tradição e a contemporaneidade em seus “reais determinantes de nossa vida, as condições de produção etc.”⁵³⁵

Segundo Gadamer, a dimensão do humano, do humanizar-se apenas segue graças a linguisticidade da linguagem que sustenta a própria linguagem. Uma confirmação disto está em qualquer compreender que superando o distanciamento, o estranho culmina na fusão produtiva de conceptualidades distintas, tal como a do *passado* com a do presente, a do eu com a do outro etc. Com isso, Gadamer não está apenas querendo evidenciar-nos que a linguisticidade é o “*medium*” da distância histórica,

mas sim antes de tudo que a conscienciosidade histórica específica é tal mediação em obra. O que se torna correto que a posição central do fenômeno da linguisticidade não está somente dominando o modo de trabalhar da interpretação histórica, mas sim é a forma como se transmitiu sempre o passado e as coisas passadas.⁵³⁶

⁵³² **WM1**, p. 185; [132]. “‘Gleichzeitigkeit’ dagegen will hier sagen, daß ein Einziges, das sich uns darstellt, so fernem Ursprungs es auch sei, in seiner Darstellung volle Gegenwart gewinnt. Gleichzeitigkeit ist also nicht eine Gegebenheitsweise im Bewußtsein, sondern eine Aufgabe für das Bewußtsein und eine Leistung, die von ihm verlangt wird. Sie besteht darin, sich so an die Sache zu halten, daß diese ‘gleichzeitig’ wird, d. h. aber, daß alle Vermittlung in totaler Gegenwärtigkeit aufgehoben ist.” As passagens referidas entre a nota anterior e esta estão no mesmo contexto desta.

⁵³³ **WM2**, p. 136; [112]. “sprachlichen Weltartikulation”.

⁵³⁴ **WM2**, p. 136; [112]. “Alle Erfahrung vollzieht sich in beständiger kommunikativer Fortbildung unserer Welterkenntnis. Sie ist selber stets Erkenntnis von Erkanntem in einem viel tieferen und allgemeineren Sinne”.

⁵³⁵ **WM2**, p. 136; [112]. “realen Determinanten unseres Lebens, Produktionsbedingungen usw.”

⁵³⁶ **WM2**, p. 170; [143]. “sondern vor aller spezifisch historischen Bewußtheit ist solche Vermittlung am Werk. Das macht gerade die zentrale Stellung des Phänomens der Sprachlichkeit aus, daß es nicht nur das Verfahren der historischen Interpretation beherrscht, sondern ebenso die Form ist, in der von jeher Vergangenheit, Vergangenes, tradiert wurde.”

É graças a esse inconsciente processo de fusão conceitual – linguística – que determina todo acontecer compreensivo que permite que o *passado* encontre-se com o presente, ou seja, ainda tenha vigência “na linguisticidade essencial da experiência humana de mundo, cujo modo de realização é o da concomitância em constante renovar-se.”⁵³⁷ Isso torna-se evidente ante a conjugação de conceptualidades⁵³⁸, processo esse em que as mesmas palavras do *passado* acabam adquirindo sentidos diferentes. Conforme Gadamer, esta apropriação produtiva do comportamento humano determinado pela linguisticidade torna-se claro diante da problemática modelar – porém parcial ante a multiplicidade de comportamentos linguísticos humanos – da apropriação do estranho que é realizada em toda tradução⁵³⁹. Tal problemática nos evidencia a produtividade da linguagem, ou seja, a linguisticidade da linguagem. A linguisticidade é fruto da linguagem e ao mesmo tempo é a condição que fornece para esta a possibilidade de permanecer atualizada, visto que a linguisticidade é a propriedade plástica que permite a linguagem estar sempre apta a dar conta das novas experiências do contemporâneo. A linguisticidade caracteriza-se como a constante atividade renovativa que se dá na linguagem. A linguisticidade da linguagem é o que permite o constante estar atualizado da linguagem, o que a faz diferente de qualquer linguagem artificial que pode vir a ser abandonada devido às suas limitações perante às novas exigências de expressividade de sentido da práxis.

Com a linguisticidade da linguagem, Gadamer está indicando-nos o poder renovativo, a capacidade de encontrar uma nova palavra, a expressividade para dar conta dum novo sentido do contemporâneo. Para Gadamer, a palavra é a coisa (“*Sache*”) encarnada que se mantém atualizada a cada vez que é materializada em som, a cada novo vir-à-fala. Toda tentativa de negar a linguagem encontra-se em contínua autocontradição, confirmando ela própria a universalidade da linguisticidade, uma vez que toda crítica à linguagem apenas pode ser feita através dela mesma e de seu *poder* renovativo, de sempre ser concomitância num constante processo teleológico interno de atualizar-se. Com a linguisticidade do compreender Gadamer quis nos dizer que a própria ação de compreender é linguística, que o processo de compreender apenas realiza-se na dimensão relacional do nós, onde o tu

⁵³⁷ WM2, p. 270; [232]. “an der essentiellen Sprachlichkeit aller menschlichen Welterfahrung heraustreten, deren Vollzugsweise beständig sich erneuernde Gleichzeitigkeit ist.”

⁵³⁸ Cf. WM2, p. 170; [143].

⁵³⁹ Cf. WM2, p. 271; [232]. PH, p. 19.

pode ser outro eu, um texto, uma obra de arte, a natureza etc. A universalidade da hermenêutica mantém-se firme ante a virtualidade do plano linguístico de dar expressão a todo novo sentido que emerge no e diante do comportar-se dos humanos; abrange o que se realiza diante do comportar-se humano porque também trata-se de um compreender a interpretação linguística que fizemos, mesmo que seja no mero pensar, à proporção que apreendemos, por exemplo, o comportamento de um animal – no caso dos cães-guia adestrados (requer teoria) para serem parceiros dos portadores de deficiências visuais –, ou o funcionamento de uma máquina, saber operá-la, é compreendê-la, é colocar-se num sentido comum com ela; ou fazemos algo diferente quando o despertador toca? E enquanto estamos falando de humanos isso tudo não se dá fora da linguagem. A produtividade da linguagem fornece à hermenêutica a sua universalidade virtual, pois na linguagem está sempre aberta a possibilidade de encontrarmos a palavra *certa* que atinja o outro, o que faz com que este participe num sentido comum e produtivo, isso é um pouco do que podemos constatar no próximo trecho:

É a consciência, que cada falante em cada instante, em que ele busca a palavra correta – e, isto é, a palavra que alcance o outro –, tem ao mesmo tempo a consciência que ele não a encontra completamente. Sempre vai um opinar, um intensificar mais além do que realmente na linguagem do passado, capturado em palavras, que alcança o outro. Um insatisfeito desejo para a palavra encontrada – isto é, provavelmente, o que constitui a verdadeira vida e essência da linguagem.⁵⁴⁰

Assim assumimos a universalidade da hermenêutica a partir da virtualidade da linguisticidade do compreender, ou seja, da capacidade produtiva da linguagem de buscar superar a carência de linguagem comum – tarefa que rege toda conversa, da conversa familiar à conversa com a tradição do fazer filosófico que se evidenciou na audácia de

⁵⁴⁰ **GW8**, p. 361. Tradução minha. “Es ist das Bewußtsein, daß jeder Sprechende in jedem Augenblick, in dem er das richtige Wort sucht – und das ist das Wort das den anderen erreicht –, zugleich das Bewußtsein hat, daß er es nicht ganz trifft. Immer geht ein Meinen, ein Intendieren über das hinaus, an dem vorbei, was wirklich in Sprache, in Worte gefaßt den anderen erreicht. Ein ungestilltes Verlangen nach dem treffenden Wort – das ist es wohl, was das eigentliche Leben und Wesen der Sprache ausmacht.”

Hegel e Heidegger em criar conceitos, entretanto a busca para superar tal carência não foi privilégio destes⁵⁴¹, mas de toda filosofia e suas novas tomadas de consciência – à medida que ela tentou e tenta dar conta da expressividade comunicativa a todo novo sentido emergente. Assim podemos dizer que a primariedade do sentido fático precede a primariedade do dito.

A universalidade da hermenêutica não é uma universalidade dada, mas virtual que constantemente está em obra na linguisticidade de todo compreender que pela interação da conversa busca expressividade comunicativa para toda coisa que faz parte do campo da experiência participativa de ser dos humanos. O pressuposto de fundo desse operar conceitual gadameriano é o de que não há uma desvinculabilidade entre palavra e coisa, tudo que se apresenta pela palavra tem esta como parte de seu ser. Entretanto isto não significa que a palavra apresente a coisa em sua completa transparência, mas pelo contrário sempre de modo parcial. É uma tomada de consciência de Gadamer que reflete a sua proximidade e aceitação da análise da história dos conceitos como filosofia.

No passo que se segue, esclarecemos os motivos em partes já sugeridos que garantem a primariedade irredutível da linguagem.

4.4.1. O primado ontológico da linguagem como forma de comunicação: a linguagem do diálogo como a metalinguagem última

Enquanto o signo é pura convenção, visto que ele apenas referencia, assim nele não há nenhuma vinculação de dependência ontológica, sendo apenas rebento de tomada de decisão; e, por sua vez, o símbolo se caracteriza pelo seu caráter semi-ontológico, pois apesar dele também se autoapresentar, o que lhe dá aspectos ontológicos, ele antes possui uma primazia referencial, visto que o seu nascimento está fundado num ato de batismo institucional, intencional; ante isso, podemos dizer que a palavra, por sua vez, como a imagem ofuscada de algo possui o caráter ontológico porque está numa relação de correspondência indissolúvel entre ser algo por si mesma e seu estar apresentando algo. O apresentar da palavra diverge do apresentar do símbolo, uma vez que se este é fruto de tomada de decisão, aquele é o resultado de um inconsciente pôr-se de acordo no uso que pressupõe a correspondência, a unidade entre palavra e coisa (“*Sache*”), ou seja,

⁵⁴¹ Acerca da carência de linguagem (“*Sprachnot*”) cf. **WM2**, p. 18, 102, 105-6; [10, 83, 86-7].

entre palavra e um determinado conteúdo de sentido. Assim a linguagem não deve ser vista apenas como meio de comunicação e de referencialidade, visto que quando falamos não estamos meramente a realizar uma troca de sinais, tampouco somente referenciando, mas também revelando nosso conhecimento sobre os estados de coisas que vem à fala.⁵⁴²

Tal primado ontológico nos fica ainda mais evidente diante da questão da metalinguagem⁵⁴³, pois para a construção de qualquer ‘linguagem’ artificial torna-se impreterível o uso das línguas maternas – natural-históricas – para a introdução das convenções que permitem a sua operabilidade. Em outras palavras, isso significa dizer que a linguagem, como diálogo, é a metalinguagem, a instância última de quaisquer outras formas operacionais de comunicação. O que distingue de forma abissal a linguagem da vida das formas de linguagens artificiais consiste na constatação de que aquela é o único modo de comunicação que é capaz de ser metalinguagem de si mesma – é o que está sendo dito por Gadamer quando ele faz uso da expressão “a linguisticidade da conversa” – e, além disso, de forma produtiva estar em um constante alargamento de suas próprias limitações, enquanto os outros sistemas não conseguem dar conta de si mesmos, e, com o passar do tempo, tornam-se obsoletas e abarcáveis por outra ‘linguagem’ artificial mais ampla. Assim, “A *negação* da linguagem testemunha sua *capacidade* de buscar expressão para *tudo*.”⁵⁴⁴ Isso apenas sustenta-se graças ao caráter autopoietico da linguagem que no fundo está por base de toda crítica direcionada à linguagem.

Adiante aprofundamo-nos na questão da virtualidade da linguagem, à proporção que enfatizamos onde ela realmente atua, ou seja, sobre a coisa (“*Sache*”).

4.4.2. A virtualidade da linguagem

Em *Verdade e Método I*, Gadamer fez uso apenas uma vez do conceito de virtualidade (“*Virtualität*”) em uma passagem em que ele faz menção para o trabalho de Hans Lipp, *Lógica hermênutica* (“*hermeneutischen Logik*”), para explicitar que

⁵⁴² EDT, p. 122-3.

⁵⁴³ Sobre a questão da metalinguagem em Gadamer cf. WM1, p. 536; [418]. WM2, p. 64; [50] – p. 290; [248].

⁵⁴⁴ WM2, p. 217; [185]. Grifo do autor. “Das *Versagen* der Sprache bezeugt ihr *Vermögen*, für *alles* Ausdruck zu suchen”.

A ocasionalidade do discurso humano não é uma imperfeição eventual de sua capacidade expressiva – ela é, antes, a expressão lógica da virtualidade viva do discurso, que sem poder dizê-lo inteiramente, põe em jogo todo um conjunto de sentido.”⁵⁴⁵

Entretanto, a forja deste conceito tem raízes mais antigas que remetem ao início da filosofia, mas precisamente a Aristóteles, pois virtualidade está pelo grego “*energeia*” e pelo latino “*virtualitas*”. A cunhagem desse conceito como “*Virtualität*” no sentido em que Gadamer o utiliza parece-nos encontrar-se em conde York, visto que como nos indica Heidegger em *Ser e Tempo* meramente de passagem, ali este recorda que conde “York obteve o caráter fundamental da história como ‘virtualidade’”⁵⁴⁶. Em contexto que está apresentando a concepção de Hegel a respeito da religião – o que não nos interessa aqui – Gadamer explicita-nos o que está indicando com o conceito de virtualidade e o porquê do seu preferencial uso, na seguinte passagem:

Hegel também alude à religião para dizer que esta não é uma palavra vazia, nem meramente uma perspectiva que se perde na indeterminação, senão que está determinada pelo fato de ser potencialidade – ou melhor: virtualidade, como eu gosto de dizer, pois a potencialidade sempre carrega a possibilidade de alcançar uma determinada realidade efetiva, enquanto a virtualidade, no sentido de direção para um futuro indeterminado, ela fica aberta –.⁵⁴⁷

⁵⁴⁵ **WMI**, p. 591; [462]. “Die Okkasionalität der menschlichen Rede ist nicht eine gelegentliche Unvollkommenheit ihrer Aussagekraft - sie ist vielmehr der logische Ausdruck der lebendigen Virtualität des Redens, das ein Ganzes von Sinn, ohne es ganz sagen zu können, ins Spiel bringt.”

⁵⁴⁶ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, p. 401 - § 77. “Grundcharakter der Geschichte als ‘Virtualität’ gewinnt York”.

⁵⁴⁷ **EFO**, p. 22. Tradução minha. “Hegel también alude a la religión para decir que ésta no es una palabra vacía, ni meramente una perspectiva que se pierde en la indeterminación, sino que está determinada por el hecho de ser potencialidad – o más bien virtualidad, como yo gusto decir, pues la potencialidad siempre entraña posibilidad de alcanzar una determinada realidad efectiva, mientras que la virtualidad, en el sentido de dirección hacia un futuro indeterminado, queda abierta –.”

É graças a essa indeterminação de um sentido pleno que se mantém aberto ao futuro que Gadamer pode dizer que é graças à “virtualidade linguística de nossa razão”,⁵⁴⁸ que possibilita-nos estarmos abertos para a crítica, para o exercício de nossa capacidade de juízo. Na linguagem, a virtualidade da palavra nos possibilita uma abertura infinita para a realização de tais tarefas, nos proporcionando “a liberdade do dizer a si mesmo e deixar-se dizer.”⁵⁴⁹ Apenas sob esta visão podemos compreender a produtividade e plasticidade da linguagem que faz da palavra uma pluralidade de palavras, não sob os pressupostos das “linguagens” regulamentadas, aquela não consiste na possibilidade da mera repetição como ocorre nestas, do mero enunciado descontextualizado⁵⁵⁰, uma vez que na virtualidade da linguagem a palavra mantém-se aberta para uma unidade de sentido que não está previamente decidida, mas será ela compreendida mediante a especulação do jogo de perguntas e respostas e da interpretação condicionada às subjetividades que compõe cada conversa, ou seja, cada palavra é irrepetível. Isto é um pouco do que podemos perceber no excerto seguinte: “É exatamente o sentido multiabrangente do dito – e sentido é sempre sentido de direção – que apenas vem à linguagem na originalidade do dizer e ele esvai-se em todo repetir e imitar.”⁵⁵¹ Ou seja, o sentido estancia-se, vem a ser, apresenta-se na concretude volátil da fala particular; apresenta-se num *repetir*, dissipando-se para apresentar-se em outro *repetir* etc. Esta é a essência do virtual na perspectiva gadameriana. Para Gadamer, o que é virtual não atinge uma concretização particular definitiva – “uma determinada realidade efetiva” – como pressupõe o conceito de potencialidade, realizando-se plenamente ali. O virtual está aberto para estanciar-se em uma pluralidade de modos distintos de dizer, de apresentar – o apresentar-se do sentido de uma palavra é como a execução de uma partitura, a palavra não prejulga uma voz determinada na qual ela ganha a sua rápida concretude; algo semelhante acontece com uma partitura, pois ela pode-se tornar-se música, soar, ganhar corpo sonoro, através dos mais variados instrumentos.

E assim como a música a unidade de sentido de uma palavra não dá-se de forma isolada, ela sempre depende do contexto. Para

⁵⁴⁸ WM2, p. 240; [204]. “der sprachlichen Virtualität unserer Vernunft”.

⁵⁴⁹ WM2, p. 242; [206]. “die Freiheit des Sich-Sagens und Sich-Sagenlassens”.

⁵⁵⁰ Cf. WM2, p. 429; [370].

⁵⁵¹ WM2, p. 182; [153]. “Es ist eben gerade der vieles einbeziehende Sinn des Gesagten - und Sinn ist immer Richtungssinn -, der nur in der Ursprünglichkeit des Sagens zur Sprache kommt und in allem Nachsagen und Nachsprechen entgleitet.”

Gadamer, tal virtualidade hermenêutica perpassa toda conversa, ela equivale à totalidade da linguagem⁵⁵², visto que não há conversa fora do plano virtual que se estanca na relação tensiva e distensível entre um eu e um tu (outro humano, um texto, uma obra de arte etc.,) sendo este o lugar onde a linguagem se institui.

Como arma contra a rigidez escolástica da linguagem no âmbito filosófico Gadamer nos recomenda a análise histórico-conceitual, pois, mediante tal viés, a tarefa para desvencilharmos dos grilhões do escolasticismo mostra-se como um caminho de mão dupla que primeiramente exige que liberemos a linguagem da filosofia novamente “para a virtualidade do discurso vivo” para somente depois elevar a palavra viva da linguagem ao plano do conceito⁵⁵³. Tudo isso apenas faz sentido porque “A virtualidade da palavra é ao mesmo tempo o aí de ser.”⁵⁵⁴ Ou seja, o que apresenta-se aí – numa situação irrepetível – é a realização da unidade da relação “de nosso ‘aí’, do ‘aí’ que nós somos”, enquanto ‘nós’, como seres que se instituem no plano relacional histórico-linguístico. As aspas no *aí* justificam-se já que esse não é compreendido como mera presentificação, mas como um resultante de uma série de relações formativas incontroláveis que institui a subjetividade de cada eu em seus peculiares e diferentes níveis de perpassamento, bem como a coisa em questão (“*Sache*”).

A virtualidade da linguagem institui-se porque a linguagem é “linguagem jogante”⁵⁵⁵, ou seja, não está dada, pronta. Como também sendo jogante a linguagem está condicionada a aconteceres da realidade concreta que a ultrapassam. Com isso Gadamer ressalta-nos que quando entramos numa conversa já estamos com o parceiro sob um solo comum que nos possibilita o ir entendendo-se sobre um assunto, este comum é o caráter de “*ergon*” da linguagem, o qual diante da produtividade de todo compreender na realização de toda conversa vem acompanhado do caráter da “*energeia*”, o que faz da linguagem algo inobjetivável. Assim os estudos acerca da linguagem, como a respeito de tudo que é humano, necessitam a constante retomada.

⁵⁵² Cf. **GW3**, p. 101.

⁵⁵³ Cf. **WM2**, p. 110; [90].

⁵⁵⁴ **HR**, p. 118; [**GW10**, p. 105]. “Die Virtualität des Wortes ist zugleich das ‘Da’ des Seins.”

⁵⁵⁵ **WM2**, p. 567; [497] “spielende Sprache”.

4.5. CONSIDERAÇÕES GERAIS

Seguramente, podemos dizer agora que confirmamos a explicitação do conceito de compreender do qual Gadamer se apropriou de Schleiermacher que indicamos em nosso capítulo 2. Para recordar, através do delineamento daquela formulação o compreender é visto primariamente a partir da relação minimal dum eu com outro e da possibilidade destes compreenderem-se mutuamente. Vimos neste capítulo na explicitação que fizemos no jogo da conversa em que consiste a linguisticidade do compreender, ou seja: primeiramente, em tese negativa, a linguisticidade do compreender não diz respeito à nenhuma congenialidade, a nenhuma apreensão que reduza o compreendido ao sentido daquele que compreendeu. A linguisticidade do compreender, de princípio, já ultrapassou qualquer defesa de falarmos dum compreender que faz do si mesmo uma prisão excêntrica que apreende seu próprio poder ser e suas próprias possibilidades. Tais visões ignoram uma tomada de consciência muito mais básica: a de que somos uma conversa, os resultantes de uma conversa que talvez comece a nos integrar no perpassamento pelo seu exercício ainda mesmo antes de nosso próprio nascimento, um exercitar que em seu prosseguir nos possibilita o alargamento constante do que seja um parceiro para o diálogo ao longo de nosso crescimento humanizador que de forma mais nítida começa no pequeno círculo familiar, passa pela comunidade e sua educação, pela autoeducação, ganhando o mundo, tal exercício apenas cessa para uma subjetividade com a sua morte. Vimos acima que por mais que haja jogadores que não levam a sério o seu jogar linguístico, impondo restrições e valendo-se de artimanhas que sob seu viés dariam a eles vantagens e controle do outro, vimos a partir de Gadamer que por mais drásticas que sejam as pressões que se exerçam sob o outro, este jamais vai ser subsumido em sua individualidade construída no seu irrepetível e singular caminho de experiências conversacionais que nunca se extingue em sua manifestação enquanto diálogo da alma consigo mesma. A não redução da alteridade do outro, também vale quando esse outro não é uma pessoa, visto que também as coisas comportam-se impossibilitando qualquer controle total. Por um viés de jogo que remete ao conceito aristotélico de mediania, o que mais esclarece o posicionamento de Gadamer é a sua postura centrada no *equilíbrio*, ele está abrindo a tomada de consciência para uma dimensão crítica que tem consciência de seus limites e de que a abertura para a conversa não pode ser fechada jamais, está é uma exigência que deve ser vista como infinita enquanto houver humanos, porque nunca deixará de

haver entre estes, os que envoltos no seu egocentrismo – Gadamer não opera sob a ilusão de que algum dia isso poderia ser superado –, provocam os mais variados desequilíbrios relacionais.

5. CONCLUSÕES E ABERTURAS: ENTRELACES E ALTERIDADES ENTRE OS JOGOS DA ARTE E DA LINGUAGEM À LUZ DA LINGUISTICIDADE DO JOGO DO COMPREENDER

“A hermenêutica é a arte do entendimento.”⁵⁵⁶

Colocamo-nos como tarefa norteadora desta pesquisa a de visualizar como os jogos da arte e da linguagem articulam-se e diferenciam-se. Para tal, primeiramente encontramos indícios para articularmos uma resposta à questão de como se vinculam os jogos da arte com o da linguagem no final de *Verdade e Método I*, ao desenvolver os traços gerais do conceito de jogo Gadamer evidenciou o todo estratificado do “apresentar-se” da obra de arte como seu verdadeiro ser⁵⁵⁷. Entretanto isso é dito com relação ao todo, do ponto de vista do todo, todos os jogos culminam num apresentar-se, entretanto, apenas os das ditas por Gadamer artes são compostos de uma parte que tem pretensões no jogo que ultrapassa a mera realização das tarefas de jogo e por isso entra num processo de tensão com o todo e de distensão com relação a uma outra parte componente do jogo – a representada pelo outro –. Esse momento de tensão é o do “apresentar para...” que se caracteriza pela intencionalidade daquele que tem a pretensão de apresentar algo, aqui o apresentado pelo apresentador é algo que, de certa forma, ele já compreendeu. Tal tensão apenas dissolve-se com o momento de distensão que se caracteriza por efetivar-se pelo compreender do outro, mas tal distensão é apenas temporária, não elimina a abertura para novas tensões que emergiram no encontro das alteridades inesgotáveis por mais que estejamos mergulhados no jogo massificante e acrítico dos meios de comunicação em massa. Mas mesmo para esses casos extremos Gadamer nos indica para o mesmo caminho: o do entendimento. É um pouco do que podemos perceber na passagem seguinte:

pode-se ser que vivamos em um mundo no qual o ajuste, a regulamentação e a avaliação desmedida de todas as capacidades de adaptação predominem. No entanto, nós sempre procuraremos nos defender dessa pressão para a

⁵⁵⁶ WM2, p. 292; [251]. “Hermeneutik ist die Kunst der Verständigung.”

⁵⁵⁷ Cf. WM1, p. 628; [491].

adaptação. Nisso também reside, então, constantemente a possibilidade de entender-se uns com os outros. Com isso, não deveríamos falar de um fim da filosofia, na medida em que não há nenhum fim do questionamento. Com certeza, se algum dia deixarmos de perguntar, o pensar também cessará.⁵⁵⁸

Se para Gadamer é “partindo da questão da verdade da arte [que] encontramos o caminho para a hermenêutica, onde se reúnem a arte e a história.” Que caminho é esse?

Não temos dúvidas, trata-se do caminho da linguisticidade do compreender. Ambos os projetos estão fundados sob ele, ou seja, sob a base da produtividade de sentido da linguagem que tem a sua instância originária no inconsciente processo de perpassamento dialógico que se inicia com a receptiva escuta e com o seguinte desenvolvimento do aprender a falar da criança pequena. Se tal produtividade nós é claríssima no projeto do jogo da linguagem – como mostramos no jogo da conversa hermenêutica –, já não o é tanto no projeto gadameriano do jogo da arte. Visto que para jogar no jogo das belas artes requer-se certo grau de formação, de sensibilidade, tato, de consciência da estrutura da conversa hermenêutica.

Neste caminho de experiências, o primeiro ponto compartilhado por ambos os jogos consiste naquele em que neles os jogadores não possuem a possibilidade de estarem numa posição privilegiada, neutra, como se estivessem fora do jogo, na reserva⁵⁵⁹, obviamente isso dá-se enquanto esses jogos também são autoapresentações. Esse caráter de não controle do jogador perante o jogo é essencial tanto para a produtividade de sentido de uma palavra que ganha vida no jogo da linguagem quanto para a produtividade configurativa do jogo artístico. Apesar de tanto a palavra, como “*medium*” da coisa – “*Sache*” –, quanto a configuração de uma obra de arte terem o caráter de “*ergon*”, entretanto, esse traço não se trata de um aspecto rígido, elas também têm, ante a produtividade de todo compreender, o caráter de “*energeia*”, de atividade⁵⁶⁰, de processo.

⁵⁵⁸ HR, p. 300; [GW10, p. 284]. “mag es sein, daß wir in einer Welt leben, in der die Anpassung, Regelung und übermäßige Schätzung aller Anpassungsfähigkeit vorherrscht, und doch werden wir uns immer wieder diesem Anpassungsdruck gegenüber zu wehren suchen. Darin liegt dann auch stets die Möglichkeit, sich miteinander zu verständigen. So sollten wir vielleicht nicht von einem Ende der Philosophie sprechen, solange es kein Ende des Fragens gibt. Allerdings, wenn einmal das Fragen aufhört, wird auch das Denken aufgehört haben.”

⁵⁵⁹ Cf. WMI, p. 631; [494].

⁵⁶⁰ Cf. WMI, p. 165; [116].

Essa perspectiva, pelo menos do ponto de vista da linguagem, já havia sido brevemente apresentada – sem nenhum desenvolvimento – na retomada por Wilhelm von Humboldt da mútua pertença indicada por Aristóteles entre o caráter de obra – “*ergon*” – e o de atividade – “*energeia*” –, segundo Humboldt:

Considerada do ponto de vista de sua verdadeira essência, a linguagem é algo que se encontra constantemente e ininterruptamente em transição. Até mesmo sua conservação pela escrita nunca é mais do que mera preservação incompleta, mumificada, que por sua vez sempre exige que busquemos evocar aos sentidos a elocução oral ao escrever. A língua em si não é uma obra acabada (*Ergon*), mas sim uma atividade (*Energeia*).⁵⁶¹

Ao seguir a perspectiva humboldtiana da linguagem como um organismo vivo, Gadamer percebeu que se o ganho de sentido no âmbito do diálogo aflora nos novos usos de sentido dados a uma palavra, na dimensão da arte, por sua vez, ele evidenciou o mesmo processo quando uma configuração (“*Gebilde*”) de uma obra de arte incorpora “mesmo o imprevisível da improvisação”⁵⁶² de uma execução particular. Este acréscimo à configuração de um jogo da arte ganha a possibilidade de ser repetível na próxima execução, comprovando assim a linguisticidade produtiva do compreender de sentido também no âmbito da linguagem artística, pois também ali o jogo enquanto configuração, como seu elemento formal, conserva-se na dimensão linguística como certas regras e disposições passíveis de serem reinterpretadas a cada nova execução. Se nesse processo as artes ditas apresentativas – artes cênicas, música etc., – são um exemplo claríssimo de tal produtividade de sentido, isso também ocorre na experiência de leitura que temos de um quadro ou de uma estátua etc.⁵⁶³, pois a cada nova experiência tanto a

⁵⁶¹ “Die Sprache, in ihrem wirklichen Wesen aufgefasst, ist etwas beständig und in jedem Augenblicke Vorübergehendes. Selbst ihre Erhaltung durch die Schrift ist immer nur eine unvollständige, mumienartige Aufbewahrung, die es doch erst wieder bedarf, dass man dabei den lebendigen Vortrag zu versinnlichen sucht. Sie selbst ist kein Werk (*Ergon*) sondern eine Tätigkeit (*Energeia*.)” HUMBOLDT, W. “Forma das Línguas”. Trad.: Karin Volobuef. In: *Linguagem, Literatura e Bildung*. Werner Heidemann, Markus J. Weininger (Orgs.). Florianópolis: UFSC, 2006. (Edição bilíngüe). P. 98-99.

⁵⁶² **WMI**, p. 165; [116]. “auch das Unvorhergesehene der Improvisation”.

⁵⁶³ Este amplo conceito de leitura – de leitura como método – havia sido formulado,

obra quanto o *sujeito*⁵⁶⁴ já não são os mesmos, tanto aquela quanto este são irrepetíveis, “à la” Heráclito, para quem quando entramos num mesmo rio pela segunda vez nem nós nem o rio somos os mesmos da primeira vez. Tal negação da inalterabilidade de todo ser realizada por Gadamer é radical quando vista a partir da tradição metafísica, entretanto não significa um radicalismo extremo, pois ela não nega que entre uma experiência e outra restaria um núcleo comum passível de ser comunicável. O relativismo contextualista de Gadamer encontrou o equilíbrio entre o particular do fluxo dos fenômenos e o universal em atividade na linguagem.

Além disso, aproveitando-se do percurso que fizemos, enquanto apresentamos os jogos da arte e da linguagem dando ênfase ao modo e sentido de participar no jogo do “apresentar para...” que como um dos seus traços mais fundamentais mostrou-se como o traço mais peculiar dos jogos humanos na nossa apresentação do jogos das artes no amplo sentido desse conceito empregado por Gadamer (como mostramos no capítulo 3), porque ali através dele caracteriza-se o reconhecimento dum outrem, e mostra no ato intencional doativo do apresentador o seu esforço de querer apresentar algo para outro, esta difícil “tarefa da iniciativa” é o “que perfaz o verdadeiro esforço da existência.”⁵⁶⁵ Para um leitor menos atento talvez não tenha ficado muito claro como tal traço do jogo da arte surge na arte da linguagem. Aqui ele emerge na vestimenta sensível da fala que, como vimos, é sempre fala direcionada para outro.

Diante do que vimos nos capítulos antecedentes, podemos afirmar que a ênfase de Gadamer na primazia da autoapresentação em todo e qualquer jogo humano, colocando teoricamente – porque na

anteriormente, por Nietzsche, no seu *Anticristo* (§ 52), ele nos diz o seguinte: “Eu entendo por Filologia, em sentido geral, a arte de ler bem, de compreender, – de saber distinguir os fatos sem falsear com interpretações, *sem* perder, no desejo de compreender, a precaução, a paciência e a delicadeza; a Filologia como *ephexis* na interpretação: trata-se de livros ou de notícias de jornais, de destinos ou de fatos metereológicos, – para não falar da 'salvação da alma'.” (NIETZSCHE *apud* BRAIDA, Celso R. “As suposições do interpretacionismo nietzschiano”, p. 12). Como ali nos alerta Braidia, aqui Nietzsche faz uma diferença entre interpretação e “texto”, a interpretação é cambiante enquanto o “texto” sempre resta para ser lido novamente; em termos gadamerianos, para ser interpretado de forma diferente, obviamente que neste isto realiza-se, assumidamente, sob a estrutura dialógica da conversa.

⁵⁶⁴ Para Gadamer, um *sujeito* é alguém constituído enquanto ser no mundo histórico e linguístico, portanto com *subjetivo* – e seus derivados – Gadamer nos indica para a dimensão “em grande parte incontrolável e instável” do nosso instituir-se humanos (*Ver: OCS*, p. 9. [GW4, p. 243]).

⁵⁶⁵ WML, p. 158; [110]. “Aufgabe der Initiative ab, die die eigentliche Anstrengung des Daseins ausmacht.”

prática parece-nos que jamais ter sido diferente – o humano de volta no “*medium*” das ordenações incontroláveis da “*physis*”, este movimento gadameriano serviu-lhe como forma de contrapor-se à objetividade (“*Objektivität*”) ilusória defendida pelo Iluminismo, seguida pela metodologia científica, pelo historicismo e até mesmo significa um levante contra a pretensão metodológica da fenomenologia. Em conformidade com Gadamer, a dimensão humana constitui-se muito mais num “*pathos*” do que num agir. Mas Gadamer não eliminou o espaço do agir. Se caso lêssemos Gadamer apenas das perspectivas da autoapresentação dos jogos e da forma participativa do “mero apresentar” – ignorando o “apresentar para...” –, vindo a aceitar as implicações de tais teses, de princípio, alguém que se declarasse ‘gadameriano’ nesse viés teria que ser contra todo e qualquer forma de códigos de conduta, já que eles não fariam sentido, visto que da perspectiva do jogo visto apenas como autoapresentação tudo seria um mero ser-conduzido, um ser-jogado. Ali o papel do(s) indivíduo(s) no jogo seria apenas o do jogante e nunca o de jogador, portanto não haveria espaço para a liberdade, para a escolha (no pleno sentido dessa palavra que se realiza nos jogos das artes), conseqüentemente, tampouco para a assunção de responsabilidade, para um jogar sério nas conformidades das regras comuns da esfera social; em suma, alguém que se declarasse ‘gadameriano’ nesse sentido teria que queimar todos os códigos normativos de conduta, pois algo como os atuais caminhos das tão importantes ciências do direito para nossa sociedade seria-lhe um contrassenso. Não poderíamos mais emitir quaisquer julgamentos, seria a defesa da desresponsabilização de todo sujeito cujos atos ferem tais códigos comuns. Esta seria uma postura acrítica que nos faria imergir num relativismo e anarquismo total.

Tal postura é indefensável ante o contextualismo conversacional do pensamento de Gadamer, porque apesar dele apontar para a primazia do “*pathos*” diante do agir, da primariedade do ser jogante ante o ser jogador, da prioridade da escuta perante a fala, do primado da intencionalidade transmissora – que primeiramente tem que sofrer o perpassamento para depois transmitir de forma participativa – ante a intencionalidade autora etc., tais primariedades não significam obviamente a exclusão dos segundos elementos, ou seja, elas não eliminam o espaço de jogo de um agir intencional autor voltado para o julgamento do *outro*, para Gadamer tal agir autor tem sim que assumir responsabilidades intransferíveis de seus ditos e feitos diante do “*ethos*” comunitário hoje em escala global. Esse jogar com seriedade diante do “*ethos*” deveria ser finalmente retomado após Sócrates justamente pela

filosofia, como um caminho que enquanto tenta descrever *o que é*, as constantes dos aconteceres dos quais estamos imersos, ou seja, à proporção que ela apresenta-nos uma ontologia interpretativa do compreendido, ela também nos ilumina apontando para os caminhos do pensar ético e político. A intervenção da filosofia enquanto um “apresentar para...” está no fazer repensar e provocar a tomada de consciência. O jogar da filosofia no jogo social em suas mais finas singularidades está muito mais próximo ao jogo da linguagem viva entre duas pessoas do que do jogo das belas artes, visto ser o papel da filosofia um convite – ao passo que apresenta-nos o que nos acontece – para o outro tomar a sua parte de responsabilidades no jogo do agir e da conversa comunitária. No fundo, Gadamer nos chama a atenção para uma não desvinculabilidade entre pensar e agir, ou seja, entre linguagem e agir, conseqüentemente, como já vimos são impensáveis diante da não consideração do outro, ou seja, para pensar de forma universal basta incluirmos a tão difícil consideração do outro, e estar com isso disposto a assumir diante dele que não tenho razão, aceitando o seu pensar mais amplo. O pensar e agir do humano formado é regido pelo desinteresse diante dos seus meros interesses pessoais em pró das motivações universais⁵⁶⁶. Assim, dos entrelaces inseparáveis entre linguagem e ontologia – esta dependente daquela – emerge a tarefa da filosofia. Convicto defende Gadamer – em 1983 –, dizendo-nos:

Continua, porém, a parecer-me certo que a linguagem não só é a casa do ser, mas também a casa do homem, na qual ele vive, se instala, se encontra a si, se encontra a si no Outro, e que um dos espaços mais acolhedores desta casa é o espaço da poesia, da arte. Escutar tudo aquilo que nos diz algo, e deixar que nos seja dito – eis onde reside a exigência mais elevada que se apresenta a cada ser humano. Rememorar-se de tal para si mesmo é o afazer mais íntimo de cada um. Fazê-lo para todos, e de maneira convincente, é a tarefa da filosofia.⁵⁶⁷

A nosso ver, podemos pensar assim, porque a principal diferença que se dá entre o “apresentar para...” da arte com o da linguagem consiste em que na primeira no agir do “apresentar para...” o

⁵⁶⁶ Cf. WMI, p. 48; [18].

⁵⁶⁷ HFE, p. 132.

agente, o apresentador, tem como meta a absorção do espectador ao jogo, enquanto no “apresentar para...” que se realiza na linguagem, na verdadeira conversa hermenêutica, a apresentação das razões para o outro não tem a intenção primeira de absorvê-lo, mas de ampliar a explicitação com relação à coisa em questão através da participação do outro.

De modo geral, a filosofia hermenêutica gadameriana coloca a exigência da transmissão como tarefa da dimensão hermenêutica, assim é com toda razão que Figal pode nos sintetizar, no título de um de seus ensaios, a “Hermenêutica como a filosofia da mediação”⁵⁶⁸. Com isso, nós lembramos que não há transmissão sem o agir de alguém com o intento de “apresentar para...” Se nas artes tal agir pode aparecer como apresentação teatral, uma execução musical, uma declamação etc., nelas também não deixa de ser um “apresentar para...” a experiência que temos diante de um quadro, de uma estátua, de um texto, pois todos nos dizem algo, nos transmitem algo de estranho. Na ação do “apresentar para...”, mantemos em atividade a instituição da coisa apresentada mediante a linguisticidade do compreender, da produtividade da linguisticidade de toda **“participação num sentido comum.”**

As artes são o paradigma para a ética, para a política e para a epistemologia. Para as duas primeiras porque todo agir ali está sempre voltado para o *outro*, elas têm como princípio primeiro implícito o reconhecimento da alteridade⁵⁶⁹ do *outro* – mesmo diante do caso da autocrítica, do reconhecimento da própria outridade – que sob uma base comum com o um este em sua alteridade tem com isso a possibilidade de emitir um juízo, posicionar-se diante do conteúdo de sentido transmitido, este posicionamento é o que fornece a elas seu aspecto epistemológico, o posicionar-se do *outro* é a legitimação que algo foi reconhecido ali, que se trata de um conhecimento, portanto, de um juízo comum. Tudo isso ocorre na dimensão da conversa. Ali toda fala é um “apresentar para...”, é mostrar para outro o conteúdo de sentido que pensamos pertencer a coisa em questão (“*Sache*”). Em outras palavras, Gadamer belamente resumiu o que está de sustentáculo tanto do jogo da arte como do da linguagem – como do da história, o que é válido mais precisamente a todos os jogos das artes humanas –, ali também “*está atuando a fascinação pelo outro*, pelo estranho ou pelo distante que se

⁵⁶⁸ FIGAL, G. “Hermeneutik als Philosophie der Vermittlung”, p. 7.

⁵⁶⁹ Pensando com as línguas: alteridade em língua alemã “*Anderssein*” poderia ser traduzida também como *ser* (“sein”) *outro*, distinto (“Anders”).

nos revela”⁵⁷⁰, o que tem implicado uma postura de cuidado que envolve tanto um querer transmitir para o outro quanto um desejo de saber o que o outro tem a nos transmitir. No fundo, o que Gadamer quer nos mostrar consiste na percepção de que as dimensões das artes – no sentido amplo do termo conforme empregado por ele – não são regidas pelo conceito de racionalidade da “*technê*”, nem pelo da “*epistémê*”, mas pelo conceito aristotélico de “*phronesis*”, de um saber que leva em consideração as particularidades das circunstâncias aplicativas para apresentar – aplicar – um universal⁵⁷¹. Por exemplo, a ação de apresentar a mesma peça teatral para públicos tão distintos quanto um formado de adultos e outro composto de crianças requer do elenco o esforço adaptativo ao público, um grande ensinamento já proveniente das artes da sofística e da retórica, tal esforço requer deliberação antecedente – aqui para Gadamer a hermenêutica jurídica mostrou-se como exemplo paradigmático, pois neste âmbito a interpretação está dirigida a um caso, ou seja, trata-se sempre da aplicação de um universal (uma lei) ajustada ao caso particular –. Em suma, o ato de participar do acontecer da transmissão do legado, do patrimônio da humanidade, que se realiza nas esferas das artes é inerentemente uma postura ético-política – em *Verdade e Método I*, ressalte que Gadamer realizou por meio da questão da tradução. Tradução é uma ação ético-política de transmissão do legado da humanidade (dos esforços de outrem, de um bem comum) que fornece acesso a um dito de outro àquele que não o teria –, pois ali sempre está em questão o *outro*, mesmo que seja a alteridade do pensante autocrítico que se pensa a si mesmo e seu próprio feito encarnado na pele do tradutor. Este papel de “*medium*” transmissivo é o caráter comum que abrange todas as artes ditas por Gadamer.

Diante da nossa explicitação da instituição e transmissão dos universais recursivos da configuração, da história e da coisa podemos constatar o peso do conceito aristotélico de “*phronesis*” no pensamento de Gadamer, do saber universal reajustável as condições da práxis, isto é o que acontece na apresentação artística de cada configuração, é o que acontece a cada vez que um evento histórico é re-escrito, a cada vez que tomamos uma coisa na conversa; a cada vez que uma lei é aplicada justamente, ou seja, levando-se em consideração as particularidades de

⁵⁷⁰ WM2, p. 70; [55]. Grifo meu. “die Faszination des anderen, Fremden oder Fernen wirksam ist, das sich uns aufschliebt.” Certamente, esta fascinação pelo outro, pelo estranho e pelo distante tem sua origem na hermenêutica de Schleiermacher.

⁵⁷¹ Cf. HERMANN, N. “*Phronesis*: a especificidade da compreensão moral”.

cada caso; etc.

Além dessa base primordialmente ético-política, pudemos perceber que os jogos humanos da arte e da linguagem possuem outros traços compartilhados, tais como o do espaço delimitado de tempo para a sua realização⁵⁷²; tanto o jogo que se realiza numa conversa quanto o de uma apresentação teatral dão-se num determinado lugar, tem seu início, desenvolvimento e fim.

Deste modo, fica-nos evidente que a ontologia de Gadamer difere de toda tradição anterior na medida em que ela não é enquanto *ontologia* de objetos dados, mas enquanto ontologia das “*Sachen*”, ou seja, enquanto construtos históricos que emergiram da dimensão configuradora da linguagem, ou seja, da linguagem explicitadora, expressora, transmissora e doadora – produtiva – de ser, a indicação linguístico-ontológico de Gadamer não se caracteriza como uma ontologia de ser originário, mas de ser vigente. Entre uma conversa e outra, todo ser das coisas (“*Sachen*”) vai sendo polido. O que é apenas é como apresentação de uma configuração mínima de dois pólos, condição mínima para falarmos em sentido, como direção de orientação. Portanto, *ser, que pode ser compreendido via linguagem, é sentido*. Isso legitima-se porque como mostramos, no jogos das artes a configuração de uma obra de arte é um conteúdo de sentido que se realiza no encontro entre apresentador e espectador; por sua vez, no jogo da linguagem, a coisa (“*Sache*”) que guia a participação de cada um dos conversantes é sentido, o qual não há como desvincular do encontro, ou seja, o sentido que emerge em cada caso é sempre uma fusão de horizontes, é o experienciar o outro de um eu.

A linguagem é tanto o âmbito de doação de ser quanto o da imagem virtual de ser. A linguagem é a imagem de ser, lembremos que toda imagem apesar de ser algo por si mesma, ela remete a outra coisa que não é ela mesma, seu fundamento originário.

Ante o apresentado, pensamos que a partir da elucidação da categoria de sentido como também pertencente a um âmbito pré-linguístico, como “orientação de direção”, a tese máxima de Gadamer só parece-nos encobrir um momento impensado da estruturação apresentada em *Verdade e Método I*, uma vez que Gadamer apresenta uma categoria que ele mesmo deixa explícito ser pertencente a um âmbito pré-linguístico, pois sentido não é ele próprio linguagem, mas vem à fala na não neutra e produtiva via de sentido da linguagem,

⁵⁷² Cf. AB, p. 71; [GW8, p. 137].

porquanto o que ganha expressividade ali é a “*Sache* (que é sentido)”⁵⁷³. Com fins de revelação das vinculações à luz do todo entre os jogos da arte e da linguagem temos que lembrar que a expressão que se realiza no plano linguístico está diretamente ligada à apresentação do âmbito dos jogos das artes – sendo este um modo de expressão que não se restringe à esfera da linguagem –, da mesma forma que a apresentação, por sua vez a expressão não refere-se a externalização de vivências descontínuas como concebido pelas teses subjetivistas, ou seja, ela não é meio instrumental, mas antes a expressão trata-se do vinculante e indissociável aparecer que carrega consigo também o expressado, ou seja, a expressão é parte constituinte de ser do expressado⁵⁷⁴. Desse modo, estamos liberados a nos apropriar do dito de Stahme, “*mutatis mutandis*”, para dizer que também em Gadamer a “**Fala é o corpo do espírito**”⁵⁷⁵, a materialização da palavra conservada na memória – do sentido em dito vivo – que expressa um sentido apreendido e participativo. Ou seja, o que apresenta-se no vir à fala é ser da coisa mesma conforme ele se apresenta para nós, o apresentado pela fala não é a mera aparência de algo que teria outra realidade, aqui o modo em que a coisa apresenta-se faz parte de seu próprio ser, à proporção que a contingência do próprio dito sempre integra – toma parte – o sentido de ser. Ser, enquanto linguagem, é sempre sentido compreendido, ou seja, sentido comum, o que comumente chamamos de *verdade*. Com isso Gadamer supera a dicotomia idealista entre realidade e aparência.

Estes traços parecem ser para Gadamer o que legitima o emprego do “mesmo conceito de jogo tanto para o fenômeno hermenêutico quanto para a experiência do belo.”⁵⁷⁶ Uma legitimação disso parece ser a sua indicação no “*Sachen*” de *Verdade e Método II* para jogo a página 60 do mesmo, esse conceito sequer aparece lá, o que encontramos é a descrição do processo do compreender, i.e, do “jogo do compreender”⁵⁷⁷. O compreender na arte também tem a estrutura de leitura que se desenvolve quando somos interpelados pelo dito do texto, de outra pessoa etc.

Entretanto, se, como defende Gadamer, o compreendido apenas apresenta-se na linguagem, que em última instância é diálogo, então o

⁵⁷³ WM1, p. 611; [477]. “*Sache* (die Sinn ist) ”.

⁵⁷⁴ Cf. WM1, p. 440; [341]. WM2, p. 446-8; [384-6].

⁵⁷⁵ STAHMER, H. M. “Speech Is the Body of the Spirit: The Oral Hermeneutic in the Writings of Eugen Rosenstock—Huessy (1888—1973)”, p. 301. Grifo do autor.

⁵⁷⁶ WM1, p. 631; [494]. “für das hermeneutische Phänomen derselbe Begriff des Spiels gebraucht wird, wie für die Erfahrung des Schönen.”

⁵⁷⁷ WM2, p. 157; [131]. “Spiel des Verstehens.”

jogo da arte compartilha com o jogo do compreender, que se realiza no jogo do diálogo, algo mais do que alguns dos traços gerais, o que significa dizer ambos possuem um mesmo traço estrutural singular, aquele que caracteriza a arte como arte, ou seja, ambos os jogos enquanto artes possuem a estrutura “todo o apresentar z de x para y”. É claro, o conteúdo que preenche tal estrutura sempre dependerá de uma situação. A meu ver, isso nos possibilita compreendermos o uso que Gadamer faz do conceito de arte.

Além disso, parece ser apenas desse modo que a arte nos deve preparar os fundamentos para a “verdadeira liberdade ética e política”. Por que a arte teria essa nobre tarefa? Porque ela não consiste apenas no apresentar-se de algo, como apresenta os ditos aparentes jogos figurados ou os jogos esportivos apenas regidos pelo caráter de competição etc. No jogo da arte é na tensão com o todo que o jogador tenta o seu objetivo de apresentar algo para alguém, tensão que se elimina em partes com o participar do outro num sentido comum, ou seja, com o entendimento. Isso mostra que o jogo da arte não limita-se a um fenômeno ontológico, pois enquanto o jogador do jogo artístico reconhece o *outro* e joga em função de seu objetivo de apresentar algo para *outro* o jogo da arte consiste também num fenômeno antropológico, ético e político originários, visto que a esfera da arte nos mostra a necessidade de engajamento e concomitância com a alteridade do *outro* – entre presente e passado⁵⁷⁸ e entre as distâncias concomitantes –, fatores que necessitam a constante abertura para instituir um comum e para o respeito às alteridades do *outro*, grandes desafios do nosso atual plano relacional humano. Apesar do “sujeito” do jogo ser o próprio jogo, o traço ressaltado acima da estrutura do jogo da arte a torna o caso paradigmático porque ali ainda resta um espaço de liberdade onde podemos abstrair-se do mero particular em pró do pensar e jogar de forma que pudéssemos ter o *outro* em consideração, isto é o que Gadamer caracteriza como pensar e jogar com pretensão de universalidade. Nesse viés, “Os pontos de vista universais para os quais a pessoa formada se mantém aberta não são um padrão fixo de validade, mas se apresentam apenas como ponto de vistas de possíveis outros.”⁵⁷⁹ Assim, a dimensão da arte consiste no espaço onde temos de assumir a responsabilidade de nossos ditos, de nosso jogar com os *outros* ante a

⁵⁷⁸ Cf. AB, p. 20-1; [GW8, p. 100-1].

⁵⁷⁹ WM1, p. 53-4; [23]. “Die allgemeinen Gesichtspunkte, für die sich der Gebildete offenhält, sind ihm nicht ein fester Maßstab, der gilt, sondern sind ihm nur als die Gesichtspunkte möglicher Anderer gegenwärtig.”

constante produtividade interpretativa do jogo da linguagem; as esferas das artes deixam isso claro. É fato assumido por Gadamer que não era sua pretensão elaborar uma ética, uma política ou qualquer outra coisa que ultrapasse uma tentativa de dar conta do que nos acontece, o que estamos defendendo, e pensamos ter fornecido uma base mais do que suficiente para defender que se assumirmos a descrição gadameriana do acontecer humano, junto a ela Gadamer nos mostra o acontecer que institui as artes, a linguagem e toda esfera humana comunicável, tem por pressuposto uma origem, por mais remota que ela seja, apenas antropológica, ética, política, ou seja, *humana demasiadamente humana*. Afinal das contas, para preparar o caminho para o entendimento,

Nós partimos da frase: ‘compreender significa, de princípio, compreender-se uns aos outros’. Compreensão é, de princípio, consentimento. Assim, na maioria das vezes os humanos se compreendem de imediato, isto é, eles entendem-se até a obtenção do consentimento. Entendimento é sempre, portanto, entendimento sobre algo. Compreender-se é compreender-se em algo.⁵⁸⁰

Com este processo realiza-se onde quer que existe a relação de um humano com algo. Tanto os jogos da arte como o da linguagem – e de tudo que Gadamer denomina *arte* – são um apresentar-se, mas isso de nada os diferenciam dos jogos como um movimento ordenado e dos jogos como “mero apresentar” que também o são. O que os distingue é a tensão do “apresentar para...”, é nesse espaço interno ao jogo que se salva a dimensão da intencionalidade, do escolher, da liberdade, da responsabilidade etc. Resumidamente, onde resta o espaço para falarmos de ação política, ética, jurídica etc. Se ignorarmos tal espaço que se abre na teoria de Gadamer com o “apresentar para...” o que nos restaria seria um completo, cego ser conduzido pelo todo do apresentar do jogo, não restando espaço para quaisquer tipos de julgamentos, o que se chocaria com a apropriação que Gadamer faz da tradição humanista do operar consciente da capacidade de juízo que nos possibilita uma conduta de acordo com o “*ethos*” comunitário. Não estamos aqui a defender um

⁵⁸⁰ **WMI**, p. 248-9; [183-4]. “Wir gehen von dem Satz aus: ‘Verstehen heißt zunächst, sich miteinander verstehen’. Verständnis ist zunächst Einverständnis. So verstehen die Menschen einander zumeist unmittelbar, bzw. sie verständigen sich bis zur Erzielung des Einverständnisses. Verständigung ist also immer Verständigung über etwas. Sich verstehen ist Sichverstehen in etwas.”

renascer da autoconsciência em Gadamer, isto seria um completo absurdo ante a reabilitação gadameriana dos pré-juízos, o que estamos apontando é para o ponto de equilíbrio do que somos enquanto seres humanos, ou seja, nosso operar tanto dá-se pelos inconscientes pré-juízos quanto pela consciente capacidade de juízo.

O apresentar-se do jogo da arte da linguagem diferencia-se dos jogos das demais artes pelo fato de nele não estar em questão apenas a apreensão cognitiva de sentido da *mimesis*, de uma direção para algo... de um sentido, uma verdade que está sendo apresentada por um eu para um tu. Na conversa, por “*medium*” da distensibilidade do entendimento acerca de algo constrói-se inconscientemente uma verdade – um sentido comum – que não pertence exclusivamente nem a um nem a outro dos companheiros, mas ao nós, pois tal verdade já veio de longe, perpassou-os e os ultrapassará. Ali a verdade institui-se como o sentido comum, institui-se como fruto coletivo, como o que determina as possibilidades de direção do nós. A verdade é fruto da *methexis* de ser-do-um com ser-do-outro que tem vez e voz em pé de igualdade com o um.

A verdade emerge como rebento dos enlaces inseparáveis do fazer-se linguístico-histórico da coisa mesma, o que explicita-nos a não desvinculabilidade das partes de *Verdade e Método I* umas com as outras, o que pode ser percebido na seguinte passagem, uma verdadeira concentração de tal obra em um parágrafo:

É evidente que o fato de ser da obra de arte dar-se em sua apresentação não é uma determinação específica dela, nem é uma peculiaridade de ser da história ser compreendido em seu significado. Apresentar-se, ser compreendido, só se implicam mutuamente no sentido de que uma passa a outra, que a obra de arte é uma com sua história dos efeitos, tal como aquilo que é transmitido historicamente é uno com a atualidade de seu ser compreendido – ser especulativo, distinguir-se de si mesmo, apresentar-se, ser linguagem que enuncia um sentido, tudo isso não o são somente a arte e a história, mas todo ente, na medida em que pode ser compreendido. A constituição especulativa de ser que subjaz à hermenêutica tem a mesma amplitude universal que a razão e a linguagem.⁵⁸¹

⁵⁸¹ WM1, p. 615; [480]. “Offenbar ist es ja nicht eine Sonderbestimmung des Kunstwerks, in

Para Gadamer, a tomada de consciência que a filosofia contemporânea possui de sua distância diante da tradição clássica possibilitou-lhe modificar a visão do que ela mesma é, percebendo através da consciência histórica que o legado da tradição não é um fardo, mas o outro com quem temos muito do que aprender a como pensar e a como não pensar. Ouvir o outro significa compartilhar os riscos, as responsabilidades etc. Assim, parece-nos que a grande tarefa que se impõe ao fazer filosófico contemporâneo – enquanto disposição natural do humano, visto que não é privilégio da filosofia o operar conceitual – nos exige que venhamos a tomar consciência que a filosofia hoje consiste numa interminável *luta* entre os movimentos de tensão e distensão no esforço para trazer aquela parte do nosso operar inconsciente que forma a base do fazer humano à consciência, isto significa mantermo-nos firmes na exigência de estarmos dispostos a travar uma constante batalha contra todas as forças do esquecimento que são implacavelmente mais encobridoras do que quaisquer processos de alienação etc. Ou seja, estar ciente que a busca pelo saber e pela verdade são infinitas – pressuposto gadameriano compartilhado com Sócrates e com as ciências da natureza – que em “Face a esta consciência de amordaçamento progressivo da liberdade, é imperioso salientar as possibilidades positivas do ‘humanizar’ a nossa vida. Esta foi sempre a tarefa da filosofia.”⁵⁸² Que enquanto hermenêutica apresenta-se num jogo duplo de sentido, pois ela própria quando tenta dar conta (fornecendo razões, fundamentos) da experiência humana de mundo efetiva-se como experiência hermenêutica⁵⁸³; até mesmo quando esse processo imbricativo da linguisticidade foi recusado, supondo-se a separação entre palavra e conceito. A atribuição de novos sentidos a velhas palavras da linguagem da vida constitui-se num filosofar inconsciente do que se está a realizar, ou seja, seu próprio fazer está legitimando aquilo que nega à medida que ignora o inconsciente jogo de

seiner Darstellung sein Sein zu haben, und ebensowenig eine Besonderheit des Seins der Geschichte, in ihrer Bedeutung verstanden zu werden. Sich darstellen, Verstandenwerden, das gehört nicht nur zusammen, so daß das eine in das andere übergeht und das Kunstwerk mit seiner Wirkungsgeschichte, das geschichtlich Überlieferte mit der Gegenwart seines Verstandenwerdens eins ist – spekulativ, sich selbst unterscheidend, sich darstellend, Sprache, die Sinn aussagt, ist nicht nur Kunst und Geschichte, sondern alles Seiende, sofern es verstanden werden kann. Die spekulative Seinsverfassung, die der Hermeneutik zugrunde liegt, ist von dem gleichen universalen Umfang wie Vernunft und Sprache. –”.

⁵⁸² CF, p. 287.

⁵⁸³ Em acordo com: SANDÍ, M. A. “El Doble Sentido de la Experiencia Hermenêutica”, p. 421-2.

cunhagem conceitual da linguagem da vida⁵⁸⁴. Esta consciência de si mesma, de seus limites e do seu constituir-se num movimento inesgotável mostra-se como uma das grandes virtudes da filosofia hermenêutica que não quer silenciar, mas dialogar – mesmo com os ditadores da palavra. Ante a pergunta pelo significado contemporâneo da hermenêutica, obtemos de Gadamer a seguinte resposta:

Eu espero que ela [Hermenêutica] signifique um caminho para o pensar. Deve-se pensar por si mesmo. Não se aprende nada que não tenha sido pensado por si mesmo. Nisso ajuda. Para isso serve a hermenêutica, uma vez que ela deixa muita coisa em aberto [⁵⁸⁵]. É essa a natureza da hermenêutica, pois ela não diz exatamente o que se quer dizer. Ela é assim como toda pergunta: cada pergunta é um fenômeno hermenêutico. Pois a resposta não é definitiva.⁵⁸⁶

À essa luz, o exercício hermenêutico como justificação filosófica está *condenado* a abertura infinita de ser crítica que enquanto autoaplicável está sempre a rever as suas próprias bases⁵⁸⁷. O que confirma a tese de Gadamer de que na filosofia não há contribuição – uma última palavra, por mais que se tente-a –, mas a participação num diálogo que já vem de longe (que começa desde o exercício imitativo do balbucio da criança pequena no âmbito familiar tendo seu ápice na busca pela formação intelectual do adulto), visto tratar-se de um diálogo com o experiente parceiro que se apresenta como a tradição em seus diferentes modos de apresentação.

A festa filosófica gadameriana à medida que se institui como uma reunião de muitas falas – que vimos apenas em alguns fragmentos – proporcionou-nos a percepção de que “a filosofia não é escolástica”⁵⁸⁸, mas participação, jogo de encontros, apropriações e tomadas de

⁵⁸⁴ Cf. **WM2**, p. 110; [89-90].

⁵⁸⁵ Cf. *também*: **WM2**, p. 485; [417]; p. 561; [492].

⁵⁸⁶ Ich hoffe, sie hat die Bedeutung, zum Denken zu zwingen. Man muß selber denken. Man lernt nichts, was man nicht selber gedacht hat. Dazu hilft die Hermeneutik, denn sie läßt so vieles offen. Das ist ja das Wesen der Hermeneutik, daß sie nicht genau sagt, was man meint. Sie ist so, wie jede Frage ist: Jede Frage ist ein hermeneutisches Phänomen. Denn die Antwort ist nicht festgelegt. (GADAMER *in*: ABI-SÂMARA, R. “Uma das últimas entrevistas concedidas por Hans-Georg Gadamer”, p. 14-5).

⁵⁸⁷ Cf. **WM2**, p. 215; [182]. Cf. *também*: **ARE**, p. 24-5.

⁵⁸⁸ **WM2**, p. 580; [508]. “Philosophie nicht Scholastik ist.”

consciências dos pré-juízos que determinaram os ditos dos outrem. Através de seu caráter de jogo linguístico, histórico e participativo, ela sepulta o resquício teológico da ideia de neutralidade do sujeito, do olhar que tudo vê de cima de forma imparcial e inabalável de todas as esferas do saber humano, incluindo a da própria filosofia; fazendo do próprio filosofar uma ação honesta. O que se expressa no sentimento que Gadamer nos revela, enquanto disse-nos que não se sentia bem quando as pessoas o olhavam como se o que ele estivesse falando não poderia estar sendo dito também por elas.

Ante nossa exposição realizada até aqui, este parece-nos o momento correto para dizermos mais umas palavras complementares àquelas do nosso capítulo 2 a respeito da tese máxima de Gadamer de que “Ser, que pode ser compreendido, é linguagem.” Através da explicitação do modo de ser da obra de arte pelo conceito de jogo vimos que seu ser é uma configuração que é um conteúdo de sentido. Por meio do esclarecimento do jogo da conversa visualizamos que seu ser se apresenta como uma coisa – “*Sache*” – que também é um conteúdo de sentido. Também vimos acima que sentido está por direção, e compreender está por uma “participação num sentido comum.” Portanto, podemos concluir que sentido apenas emerge no encontro. Vimos que na tese máxima que o que está em questão é a problemática do compreender que nos jogos humanos realiza-se como “participação num sentido comum”, com isso podemos perceber que Gadamer toma ser e sentido como o mesmo. Ser se institui apenas no encontro de um eu e de um tu na linguagem, eles que já recebem a bola da tradição, avançam alguns passos com ela e repassam-na para outrem, ou seja, ser ou sentido é um construto conversacional, um construto coletivo e inconsciente que apenas tem expressividade comunicativa na conversa. Pensamos com o apresentado acima estar confirmando o que sinteticamente nos diz Rohden, para quem com todo razão a nosso ver, defende que

A hermenêutica ontológica que não alberga nenhuma violência, nenhum tipo de *autoritarismo*, nenhuma *dedução necessitaria*, mas - entre ser e linguagem - institui-se um diálogo contínuo e interminável, um círculo virtuoso, uma vez que não se fixa num *ideal de conhecimento universal e transparente* ou

*acabado.*⁵⁸⁹

A meu ver, esta postura da hermenêutica de Gadamer sustenta-se porque não confunde alteridade com violência, confusão que gera mais violência, tal como aquelas confusões fundadas em princípios delirantes tais como estes listados por Rohden (que grifei), aos quais podemos acrescentar o da pretensão desmedida que busca a suspensão dos pré-juízos que nos constituem por via metodológica. Ciente das incomensurabilidades da alteridade, a hermenêutica não tenta superar a alteridade, mas apenas alargar o comum, o que jamais significa a supressão daquela.

Em vias de “fechamento” e reiterando, este trabalho não teve a pretensão de esgotar a conversa acerca dos conceitos aqui analisados, mas tentou ter a ousadia de tornar visível alguns trechos fundamentais do caminho – que na maioria deles encontramos comparsas que colaboram conosco, companheiros produtivos do pensamento gadameriano – do operar do pensamento de Gadamer entorno de três conceitos chaves, o de jogo, o de compreender e o de linguagem que o próprio autor desta pesquisa tem a intenção de aprofundar e lapidar o que já está aqui.

Entre tais aprofundamentos em vista está a elucidação entorno da estrutura da conversa quando o companheiro de conversa é a tradição em suas múltiplas formas de apresentar-se, principalmente na relação entre intérprete e texto, tema que meramente esbarramos acima.

Diante da tomada de consciência da filosofia hermenêutica gadameriana de que, enquanto põe-se na posição de fala, um *sujeito* qualquer apenas o faz na medida em que ele já é muitos outros, à medida que é rebento constituído por outrem na dimensão relacional histórico-linguística, ante a licença da produtividade linguística de sentido, quero dizer, ante a *outridade* do eu, perguntamos se há argumento mais forte do que este para indicarmos caminhos possíveis – não sistemas fechados – para a atual e carente dimensão ético-política? Acima vimos que a tarefa da filosofia contemporânea ante o operar inconsciente regido pelos pré-juízos faz da filosofia a guardiã da disponibilidade da palavra reinterpretradora, antidogmática. Assim, todas as questões nos restam abertas. O que fornecemos são possíveis respostas que por sua vez nos auxiliariam a responder muitas outras questões que aqui nos ficam em aberto como motivações para continuar

⁵⁸⁹ ROHDEN, L. “Hermenêutica: inter e/ou transação?”, p. 6-7. Grifo meu.

a pensar com e através de Gadamer na tentativa de tirar as consequências das orientações que seu caminho filosófico nos deixou, tais como o fizemos por meio de exemplos na explicitação do conceito de jogo para além da visualização do modo de ser da obra de arte. Fica em aberto ainda, questões tais como, por exemplo, quais são as implicações que resultam a partir do pensar os humanos mediante a filosofia hermenêutica gadameriana? Como pensar a partir dela as tensões sociais a respeito de questões como a preservação do meio ambiente, a eutanásia, o aborto, a intolerância religiosa, a questões acerca das discriminações e outros assuntos? Quais são as consequências de se pensar uma ética e uma política que tenha como bússola a base ontológica a tese de que, diante do processo de perpassamento pela linguagem, um eu já é sempre muitos outros e os outros já são partes desse eu? Se Kant apontou-nos que o outro deve ser tomado como fim em si e nunca como meio, parece-nos que Gadamer nos fornece a justificação do porquê deveríamos levar a sério a formulação regente da filosofia prática de Kant. O perpassamento pela experiência da outridade do outro é tanto nossa abertura para instituir um comum como para sermos “*alter*” em si mesmos, enquanto colocamo-nos no movimento de pensar-se, ao passo que expomo-nos à autocrítica. Existe tomada de consciência mais forte do que esta para guiar o pensar a respeito da recursividade das *normas universais* ante todo agir com implicações ético-políticas? Com estes apontamentos não estamos aqui insinuando nenhuma pretensão a Gadamer na elaboração de uma ética ou uma política, sua preocupação foi tentar dar conta, fornecer uma explicação do que nos acontece para além de toda perspicácia humana centrada na previsão e no controle de situações. A percepção descritiva de Gadamer do acontecer originário do instituir-se humano na dimensão do nós não pesa em nossos ombros como normativa, mas como uma tomada de consciência que apenas aponta um caminho, no qual se vê esmaecer-se as suas linhas do horizonte. Pois, tudo está imerso na imprevisibilidade de ser jogo. *Tudo é jogo*. Este mostra-se como o *pressuposto absoluto* de Gadamer.

Entre o caminho de fusões apropriativas gadamerianas regidas inicialmente pela sua base inicial na tradição humanista ele fez render belos frutos na fusão entre os jogos da dialética e do diálogo. Foi nesta fusão e tensão de métodos filosóficos que a filosofia hermenêutica encontrou o seu lugar, neste lugar tenso onde *ser* emerge como resultante da capacidade abstrativa e memorial dos humanos de preservarem e polirem linguisticamente – pela maioria das vezes de forma inconsciente – o que resta apreendido do transitório fluxo dos

fenômenos diante das limitações humanas impostas pela sua corporalidade, finitude, historicidade e mesmo diante da própria dicotomia linguística que se por um lado liberta-nos da presencialidade daquilo que afeta nossos sentidos, por outro aprisiona-nos em obscuridades em que encontramos o antídoto nela mesma à medida que reinterpretemos o compreendido tomando consciência de algo que antes nos determinava inconscientemente, porém nada nos garante que nesse alargamento realizado, por um lado, não estejamos deixando algo cair no esquecimento, pelo outro lado. Este é o jogo da “participação num sentido comum”, do compreender uns com os outros.

Desta forma, eu não encontro, nestes muitos encontros que se realizaram nesta minha participação, modo mais justo de dar um término temporário a este ensaio do que recorrendo uma vez mais às palavras do próprio Gadamer que escolhi como aquelas que quero deixar, depois das explicitações que realizamos acerca de algumas das tomadas de consciência da filosofia hermenêutica gadameriana, como a indagação última, uma abertura para muitas possibilidades, entre elas as referentes às dimensões: sociais, antropológicas, políticas, éticas, do cuidado pedagógico quase morto em nossas universidades etc. Depois de tudo que vimos e sob o pressuposto de ainda ser válido o indicado “Desde o Prometeu de Ésquilo, [de que] a essência da esperança caracteriza a experiência humana”,⁵⁹⁰ penso que tal questão deve ser vista como a abertura primeira para o jogo do pensar-se de cada um de nós. Questionamento esse que ainda atualmente nos atinge em cheio e requer-nos nossa urgente tomada de consciência ético-política na reelaboração de nossas respostas ontológicas para a questão do que seja ser um ser humano, meu último apelo às suas próprias palavras diz o seguinte:

E assim, como uma espécie de resposta à pergunta – que é a práxis? – gostaria de dizer sucintamente: práxis é comportar-se e atuar com solidariedade. A solidariedade, entretanto, é a condição decisiva e a base de toda razão social. Há uma frase de Heráclito, o filósofo ‘que chora’: o *logos* é comum a todos, porém os humanos se comportam como se cada um tivesse sua razão particular. Isto tem que continuar?⁵⁹¹

⁵⁹⁰ **WMI**, p. 457; [355]. “Das Wesen der Hoffnung ist seit Aischylos’ Prometheus eine so klare Auszeichnung der menschlichen Erfahrung”.

⁵⁹¹ **ARE**, p. 56; [**GW4**, p. 228]. “Und so möchte ich als eine Art Antwort auf die Frage: Was ist

O caminho para uma resposta inicial esboçamos. Ele leva em consideração a superação dos mitos da transparência plena da consciência e da neutralidade metodológica através da filosofia hermenêutica do filósofo do comum (“*Gemeinsame*”) e da alteridade (“*Andersheit*”), do comum que tem que ser constantemente buscado e da alteridade que necessita ser respeitada no jogo de tensões inesgotáveis e distensões do jogar sério que se efetiva nos jogos das amplas esferas das artes humanas, quer linguísticas, quer não; visto que se, por um lado, a alteridade é aquilo que nos fornece a possibilidade de dizer eu diante do outro, pelo outro lado, é o comum que nos possibilita dizer nós. Entre tensões e distensões Hans-Georg Gadamer nos deixou o ensinamento de que o caminho de esperança dos humanos que nos conduz ao entendimento na convivência, nesse ser um com o outro, é a conversa.

Praxis? zusammenfassen: Praxis ist Sich-Verhalten und Handeln in Solidarität. Solidarität aber ist die entscheidende Bedingung und Basis aller gesellschaftlichen Vernunft. Es gibt ein Wort von Heraklit, dem 'weinenden' Philosophen: Der Logos ist allen gemeinsam, aber die Menschen benehmen sich, als hätte ein jeder seine Privatvernunft. Muss das so bleiben?!”

REFERÊNCIAS

ABI-SÂMARA, Raquel. “Uma das últimas entrevistas concedidas por Hans-Georg Gadamer”. In: *Forum Especial* FD9 (2005). (Transcrição: Prof. Dr. Rolf G. Renner, da Albert Ludwigs Universität Freiburg, Alemanha. Tradução: Murilo Jardelino; Heidi Soraia Berg. Heidelberg, 28 de setembro de 2001).

ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e Dialética: complementação ou substituição?* Disponível em: <<http://atualaula.vilabol.uol.com.br/dialetica.htm>>. Acesso em: 20 abr. 2008.

BEAU, Albin Eduard; IRMEN, Friedrich. 24 ed. *Langenscheidt dicionário de bolso das línguas portuguesa e alemã*. Berlim: Langenscheidt, 1993.

BIAGIONI, João. *A ontologia hermenêutica de H.G. Gadamer: reflexões e perspectivas sobre a 3ª parte de Verdade e método*. Uberlândia: Edufu, 1983.

BORCHERT, Donald M. *Encyclopedia of Philosophy*. 2. Ed. USA: Thomson Gale, 2006. V. 1-10.

BRAIDA, Celso R. “A concepção hermenêutica de linguagem”. In: *Filosofia da Linguagem*. Florianópolis: FILOSOFIA/EAD/UFSC, 2009. P. 45-62.

_____. “Indicações para leitura filosófica de textos”. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~braida/>>. Acesso em: 09 jan 2011.

_____. “Semântica formal ou Ontologia”. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~braida/>>. Acesso em: 09 jan 2011.

_____. “Ontologia ou análise da linguagem”. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~braida/>>. Acesso em: 09 jan 2011.

_____. “As suposições do interpretacionismo nietzschiano”. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~braida/>>. Acesso em: 09 jan 2011.

BRANDÃO, Junito de S. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1997. V. II. P. 191-207.

BUBNER, Rüdiger... *et al.* “Die Sprache ist das Licht der Welt”. In: *ZEIT ONLINE*: Disponível em: <http://www.zeit.de/2002/13/200213_gadamer_xml>. Acesso em: 08 dez 2008.

CROUTER, Richard. *Friedrich Schleiermacher: Between enlightenment and romanticism*. New York: CUP, 2005.

DAMIANI, Alberto Mario. “Humanismo civil y hermenéutica filosófica. Gadamer lector de Vico”. In: *Cuadernos sobre Vico 15-16 (2003)* Sevilla (España). P. 31-47.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cezar. “Limites da Herança Heideggeriana: A Práxis na Hermenêutica de Gadamer”. In: *Revista portuguesa de filosofia*. A idade hermenêutica da filosofia: Hans-Georg Gadamer. T. LVI, jul-dez 2000. P. 509-520.

FIGAL, Günter. “Hermeneutik als Philosophie der Vermittlung”. In: *Sats - Nordic Journal of Philosophy*, Vol. 1, No. 2. Philosophia Press 2000. P. 7-13.

FREGE, Gottlob. “Sobre a Justificação Científica de uma Conceitografia”. Trad: Luís Henrique dos Santos, São Paulo: Abril S. A. Cultural, 1974. (Os Pensadores).

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 6. ed. Trad.: Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *Verdade e método II: complementos e índice*. 2. ed. Trad.: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Trad.: Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1999a. (Gesammelte

Werke 1).

_____. *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen und Register*. Tübingen: Mohr, 1999b. (Gesammelte Werke 2).

_____. *Neuere Philosophie I*. Tübingen: Mohr, 1987. (Gesammelte Werke 3).

_____. *Neuere Philosophie II*. Tübingen: Mohr, 1987. (Gesammelte Werke 4).

_____. *Griechische Philosophie III: Plato im Dialog*. Tübingen: Mohr, 1991. (Gesammelte Werke 7).

_____. *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*. Tübingen: Mohr, 1993. (Gesammelte Werke 8).

_____. *Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug*. Tübingen: Mohr, 1993. (Gesammelte Werke 9).

_____. *Hermeneutik im Rückblick*. Tübingen: Mohr, 1995. (Gesammelte Werke 10).

_____. *Verdad y Metodo. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Trad.: Ana Agud Aparicio; Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977. (Hermeneia 7).

_____. *Verdad y Metodo II: Contenido*. Trad.: Manuel Olasagasti. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998. (Hermeneia 34).

_____. *Truth and Method*. Trad: Joel Weinsheimer. Great Britain: Continuum, 2006.

_____. *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* (Einleitung; 1. Kapitel § 1-4). In: *Griechische Philosophie I*. Tübingen: Mohr, 1985. (Gesammelte Werke 5).

_____. *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*. Trad.: Robert Wallace. New Haven: Yale University Press, 1991.

- _____. *A ideia do Bem Entre Platão e Aristóteles*. Trad.: Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- _____. *Elogio da teoria*. Trad.: João T. Proença. Lisboa: Edições 70, 2001.
- _____. *Philosophical Hermeneutics*. 2. ed. Translated and Edited by David E. Linge. London, England: University of California Press, 2008.
- _____. *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*. Trad.; Intr.: P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press, 1976.
- _____. *El inicio de la filosofía occidental*. Trad. Joan Josep Mussarra. Barcelona: Paidós, 1999.
- _____. *O problema da consciência histórica*. Org.: Pierre Fruchon. 2.ed. Trad.: Paulo Cesar Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.
- _____. *A atualidade do Belo: a arte como jogo, símbolo e festa*. Trad.: Celeste Aida Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1985.
- _____. *A razão na época da ciência*. Trad.: Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- _____. *Reason in the Age of Science*. Transl. Frederick G. Lawrence. USA: Massachusetts Institute of Technology, 1998.
- _____. *O caráter oculto da saúde*. Trad.: Antônio Luz Costa. Petrópolis: Vozes, 2006.
- _____. Herança e futuro da Europa. Trad. António Hall. Lisboa: Edições 70, 1998.
- _____. “Plato as portraitist”. Transl.: Jamey Findling and Snezhina Gabova. In: *Continental Philosophy Review* 33: 245–274, 2000.
- _____. In: *La nascita della filosofia (Hans-G. Gadamer, Vittorio Hösle, Manfred Riedel)*. RAI. (Le radici del pensiero filosofico). Cf. 31’40” – 33’50”.

_____. “Considerações finais”. Trad.: Luís J. Baraúna. In: *Nova antropologia: o homem em sua existência biológica, social e cultural*. H.-G. Gadamer e P. Vogler (Orgs). São Paulo: E.P.U., EDUSP, 1977. 7v. P. 276-289.

_____. “Prólogo de Hans-Georg Gadamer”. In: GRONDIN, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Trad.: Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 1999.P. 11-3.

_____. “Para Introdução”. In: MOOSBURGER, Laura de Borba. “A origem da obra de arte” de Martin Heidegger: Tradução, comentário e notas. Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2007. P. 66-79.

GRONDIN, Jean. “Die Hermeneutik von Heidegger bis Gadamer”. In: O. Breidbach und G. Orsi (dir.), *Ästhetik – Hermeneutik – Neurowissenschaften. Heidelberger Gadamer-Symposium des Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Münster, LIT-Verlag, 2004, 7-17.*

_____. “Gadamer vor Heidegger”. Disponível em: <<http://jeangrondin.wordpress.com/textes-en-ligne/>>. Acesso em: 02 out. 2010.

HAASE, Frank. “Ohne Medien keine Vergangenheit: Zur Medientheorie von Vergangenheitserfindungen.” P. 93-115. Disponível em: <<http://www.medien Daten.de/index.php?id=medienwissenschaft-t-theorie>>. Acesso em: 12 dez. 2010.

HACQUARD, Georges. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. Trad.: Maria Helena Trindade Lopes. Rio Tinto: Edições ASA, 1996.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 2. ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1988. (Parte I).

_____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

HERMANN, Nadja. “Phronesis: a especificidade da compreensão moral”. In: *Educação*. Porto Alegre/RS, ano XXX, n. 2 (62), p. 365-376, maio/ago. 2007.

_____. “Ética: a aprendizagem da arte de viver”. In: *Educ. Soc.*, Campinas, vol. 29, n. 102, p. 15-32, jan./abr. 2008.

HIRSCH, Eric D. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale UP, 1967.

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. Trad. Eugenio Imaz. Madrid: Alianza, 2007.

HUMBOLDT, Wilhelm von. *Linguagem, Literatura e Bildung*. Werner Heidemann, Markus J. Weininger (Orgs.). Florianópolis: UFSC, 2006. (Edição bilíngüe).

INGARDEN, Roman. *A obra de arte Literária*. 2. ed. Trad.: Albin E. Beau; Maria da Conceição Puga; João F. Barrento. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1979.

Instituto Antônio Houaiss. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. (Versão: 1.0).

_____. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007. (Versão: 2.0a).

KANASHIRO, Áurea Regina; RAMOS, Rogério; THAHIRA, Regiane de Cássia. *Guia do Acordo Ortográfico*. São Paulo: Moderna, 2008.

Langenscheidt KG. *e-Taschenwörterbuch Deutsch-Spanisch und Spanisch-Deutsch 4.0*. Berlin und München.

LAWN, Chris. *Compreender Gadamer*. Trad.: Hélio Magri Filho. Petrópolis: Ed. Vozes, 2007.

MANTZAVINOS, Chris. *Naturalistic Hermeneutics*. Trad.: Darrell Arnold. Cambridge University Press, 2005.

MATURANA, Humberto. *Emoções e linguagem na educação e na política*. 3. Reimpressão. Trad.: José Fernando Campos Fortes. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

MAZA, Luis Mariano de la. “Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer”. In: *Vida y Teología*, Vol. XLVI (2005), 122-

138.

MONTEAGUDO, Cecília. “Lenguaje, Diversidad y Escucha en la Hermenéutica Filosófica de H-G Gadamer”. In: *Fenomenología y Hermenéutica: Actas Del I Congreso Internacional De Fenomenología Y Hermenéutica*. Las Condes – Chile, 2008. P. 407-13.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Trad.: António J. Massano; Manuel Palmeirim. Publicações Dom Quixote: Lisboa, 1978.

MORAN, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. London and New York: Routledge, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

_____. *O Anticristo*. Trad.: Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

PÖGGELER, Otto. “OBITUARY. HANS-GEORG GADAMER (1900–2002)”. In: *Journal for General Philosophy of Science* **34**: 1–13, 2003.

PORTA, Mario A. G. *A Filosofia a partir de seus problemas*. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

REIS, Róbson R. dos. Hans-Georg Gadamer 1997: *Verdade e método*. Petrópolis, Vozes. *Natureza Humana* 1(2):433-437, 1999. (Resenha).

ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

_____. “‘Ser que pode ser compreendido é linguagem’: a ontologia hermenêutica de Hans-Georg Gadamer”. In: *Revista portuguesa de filosofia*. A idade hermenêutica da filosofia: Hans-Georg Gadamer. T. LVI, jul-dez 2000. P. 543-57.

_____. “‘Simultaneidades’ kierkegaardianas em H-G. Gadamer”. In: *Filosofia Unisinos* 6(3):322-329, set/dez 2005.

_____. “Hermenêutica filosófica: uma configuração entre a amizade Aristotélica e a dialética dialógica.” *Síntese - Rev. de Filosofia* V. 31 N.

_____. “Hermenêutica: inter e/ou transação?” Disponível em:
<<http://pt.scribd.com/doc/55212018/HermeneuticaLRohden-artigo>>.
Acesso em: 27 maio 2009.

RUEDELL, Aloísio. *Da representação ao sentido. Através de Schleiermacher à hermenêutica atual*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

SALINGER, Jerome David. *O apanhador no campo de centeio*. 11. ed. Rio de Janeiro: Ed. do Autor, 1951.

SANDÍ, Marcelino Arias. “El Doble Sentido de la Experiencia Hermenêutica”. In: *Fenomenología y Hermenêutica*: Actas Del I Congreso Internacional De Fenomenología Y Hermenéutica. Las Condes – Chile, 2008. P. 415-22.

SANTUÁRIO, Luiz Carlos. “Filosofia e psicanálise: a linguagem em Lacan, Apel e Gadamer”. In: *Revista de Filosofia*, Curitiba, v. 17 n.20, p. 147-163, jan./jun. 2005.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. D. E. *Hermenêutica: A arte e técnica da interpretação*. 5. ed. Trad.: Celso Reni Braida. Bragança Paulista: Edusf, 2006.

SCHMIDT, Lawrence K. “Respecting others: The hermeneutic virtue”. In: *Continental Philosophy Review* 33: 359–379, 2000.

SILVA, Maria Luísa Portocarrero da. “Razão e Memória em H.-G. Gadamer”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. A idade hermenêutica da filosofia: Hans-Georg Gadamer. T. LVI, jul-dez 2000. P. 333-44.

_____. “H.-G. Gadamer: a Europa e o destino das ciências humanas”. In: REIMÃO, Cassiano (Org). *H.-G. Gadamer: Experiência, Linguagem e Interpretação*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2003. P. 13-28.

SILVA, Rui S. da. “Gadamer e a herança heideggeriana”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. A idade hermenêutica da filosofia: Hans-Georg Gadamer. T. LVI, jul-dez 2000. P. 521-41.

STAHMER, Harold M. “Speech Is the Body of the Spirit: The Oral

Hermeneutic in the Writings of Eugen Rosenstock—Huessy (1888—1973)”. In: *Oral Tradition*, 2/1 (1987): 301-22.

STEIN, Ernildo. “Dialética e hermenêutica: uma controvérsia sobre método em filosofia”. In: HABERMAS, Jürgen. *Dialética e Hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Trad.: Álvaro Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987. P. 98-134.

VETTER, H. *Hermeneutik. Vorlesung Wintersemester 2002/03*. Wien: © Helmuth Vetter, 2003.

VIGO, Alejandro G. “Hans-Georg Gadamer y La Filosofía Hermenéutica: La Comprensión Como Ideal y Tarea”. In: *Estudios Públicos*, 87 (invierno 2002). P. 235-49.

VILA-CHÃ, João J. “Hans-Georg Gadamer” (Apresentação). In: *Revista portuguesa de filosofia*. A idade hermenêutica da filosofia: Hans-Georg Gadamer. T. LVI, jul-dez 2000. P. 299-318.