

**COLEÇÃO
PENSAMENTO HUMANO**

Volumes já publicados

- 01- CONFISSÕES – Santo Agostinho
- 02- SER E TEMPO (Parte I) – Martin Heidegger
- 03- SER E TEMPO (Parte II) – Martin Heidegger
- 04- SONETOS A ORFEU E ELEGIAS DE DUINO – R.M. Rilke
- 05- A CIDADE DE DEUS (Parte I; Livros I a X) – Santo Agostinho
- 06- A CIDADE DE DEUS (Parte II; Livros XI a XXII) – Santo Agostinho
- 07- O LIVRO DA DIVINA CONSOLAÇÃO (e outros textos seletos) – Mestre Eckhart
- 08- O CONCEITO DE IRONIA – S.A. Kierkegaard
- 09- OS PENSADORES ORIGINÁRIOS – Anaximandro, Parmênides e Heráclito
- 10- A ESSÊNCIA DA LIBERDADE HUMANA – F.W. Schelling
- 11- FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO (Parte I) – G.W.F. Hegel
- 12- FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO (Parte II) – G.W.F. Hegel
- 13- HIPÉRION OU O EREMITA NA GRÉCIA – Friedrich Hölderlin
- 14- DA REVIRAVOLTA DOS VALORES – Max Scheler
- 15- INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS – Ludwig Wittgenstein
- 16- VERDADE E MÉTODO – Hans-Georg Gadamer

Coordenação:

Emmanuel Carneiro Leão

Conselho Editorial:

Hermógenes Harada

Sérgio Wrublewski

Gilvan Fogel

Arcângelo R. Buzzi

Gilberto Gonçalves Garcia

Marcia Cavalcante-Schuback

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Gadamer, Hans-Georg, 1900-

Verdade e método / Hans-Georg Gadamer ; tradução de Flávio Paulo Meurer. – Petrópolis, RJ : Vozes, 1997.

Título original: Wahrheit und Methode.

Bibliografia.

ISBN 85-326-1787-5

1. Filosofia I. Título.

97-0842

CDD-193

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia alemã 193

Hans-Georg Gadamer

VERDADE E MÉTODO

Traços fundamentais de uma
hermenêutica filosófica

Tradução de Flávio Paulo Meurer
Revisão da tradução de Ênio Paulo Giachini

3ª Edição

 EDITORA
VOZES

Petrópolis
1999

**COLEÇÃO
PENSAMENTO HUMANO**

Volumes já publicados

- 01- CONFISSÕES - Santo Agostinho
- 02- SER E TEMPO (Parte I) - Martin Heidegger
- 03- SER E TEMPO (Parte II) - Martin Heidegger
- 04- SONETOS A ORFEU E ELEGIAS DE DUINO - R.M. Rilke
- 05- A CIDADE DE DEUS (Parte I; Livros I a X) - Santo Agostinho
- 06- A CIDADE DE DEUS (Parte II; Livros XI a XXII) - Santo Agostinho
- 07- O LIVRO DA DIVINA CONSOLAÇÃO (e outros textos seletos) - Mestre Eckhart
- 08- O CONCEITO DE IRONIA - S.A. Kierkegaard
- 09- OS PENSADORES ORIGINÁRIOS - Anaximandro, Parmênides e Heráclito
- 10- A ESSÊNCIA DA LIBERDADE HUMANA - F.W. Schelling
- 11- FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO (Parte I) - G.W.F. Hegel
- 12- FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO (Parte II) - G.W.F. Hegel
- 13- HIPÉRION OU O EREMITA NA GRÉCIA - Friedrich Hölderlin
- 14- DA REVIRAVOLTA DOS VALORES - Max Scheler
- 15- INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS - Ludwig Wittgenstein
- 16- VERDADE E MÉTODO - Hans-Georg Gadamer

Coordenação:

Emmanuel Carneiro Leão

Conselho Editorial:

Hermógenes Harada

Sérgio Wrublewski

Gilvan Fogel

Arcângelo R. Buzzi

Gilberto Gonçalves Garcia

Marcia Cavalcante-Schuback

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Gadamer, Hans-Georg, 1900-

Verdade e método / Hans-Georg Gadamer ; tradução de Flávio Paulo Meurer. - Petrópolis, RJ : Vozes, 1997.

Título original: Wahrheit und Methode.

Bibliografia.

ISBN 85-326-1787-5

1. Filosofia I. Título.

97-0842

CDD-193

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia alemã 193

Hans-Georg Gadamer

VERDADE E MÉTODO

Traços fundamentais de uma
hermenêutica filosófica

Tradução de Flávio Paulo Meurer
Revisão da tradução de Ênio Paulo Giachini

3ª Edição

 EDITORA
VOZES

Petrópolis
1999

© J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1986
Título do original alemão: *Wahrheit und Methode*

Direitos de publicação em língua portuguesa no Brasil:

Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
Internet: <http://www.vozes.com.br>
Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

FICHA TÉCNICA DA VOZES

DIRETOR EDITORIAL
Avelino Grassi

EDITOR
Lídio Peretti
Edgar Orth

DIRETOR INDUSTRIAL
José Luiz Castro

EDITOR DE ARTE
Omar Santos

EDITORAÇÃO
Editoração e organização literária: Ênio Paulo Giachini
Revisão gráfica: A. Tavares
Diagramação: Sheila Roque
Supervisão gráfica: Valderes e Monique Rodrigues

ISBN 3-16-245089-6 (edição alemã)
ISBN 85.326.1787-5 (edição brasileira)

Este livro foi composto e impresso pela Editora Vozes Ltda.

SUMÁRIO

Nota, 11

Prefácio à 2ª edição, 13

Prefácio à 3ª edição, 29

Prefácio à 5ª edição, 30

Introdução, 31

PRIMEIRA PARTE

A LIBERAÇÃO DA QUESTÃO DA VERDADE DESDE A EXPERIÊNCIA DA ARTE

1. O ato de transcender da dimensão estética, 39
 - 1.1. A significação da tradição humanística para as ciências do espírito, 39
 - 1.1.1. O problema do método, 39
 - 1.1.2. Os conceitos-guia humanísticos, 47
 - α) A formação, 47
 - β) O *sensus communis*, 61
 - γ) O juízo, 76
 - δ) O gosto, 82
 - 1.2. A subjetivação da estética pela crítica kantiana, 92
 - 1.2.1. A doutrina kantiana do gosto e do gênio, 92
 - α) A caracterização transcendental do gosto, 92
 - β) A doutrina da beleza livre e dependente, 96

- γ) A doutrina do ideal da beleza, 99
- δ) O interesse pelo belo na natureza e na arte, 102
- ε) A relação entre o gosto e o gênio, 107
- 1.2.2. A estética do gênio e o conceito de vivência, 111
 - α) O impor-se do conceito do gênio, 111
 - β) Sobre a história da palavra “vivência”, 117
 - γ) O conceito de vivência, 123
- 1.2.3. Os limites da arte vivencial - Reabilitação da alegoria, 132
- 1.3. A retomada da questão pela verdade da arte, 147
 - 1.3.1. A questionabilidade da formação estética, 147
 - 1.3.2. Crítica da abstração da consciência estética, 157
- 2. A ontologia da obra de arte e seu significado hermenêutico, 174
 - 2.1. O jogo como fio condutor da explicação ontológica, 174
 - 2.1.1. O conceito do jogo, 174
 - 2.1.2. A transformação do jogo em configuração (*Gebild*) e a intermediação total, 187
 - 2.1.3. A temporalidade da estética, 201
 - 2.1.4. O exemplo do trágico, 212
 - 2.2. Deduções estéticas e hermenêuticas, 220
 - 2.2.1. A valência ontológica do quadro, 220
 - 2.2.2. O fundamento ontológico do ocasional e do decorativo, 233
 - 2.2.3. A posição-limite da literatura, 256
 - 2.2.4. A reconstrução e a integração como tarefas hermenêuticas, 262

SEGUNDA PARTE

A EXTENSÃO DA QUESTÃO DA VERDADE À COMPREENSÃO NAS CIÊNCIAS DO ESPÍRITO

- 1. Preliminares históricas, 273
 - 1.1. A questionabilidade da hermenêutica romântica e sua aplicação à historiografia, 273
 - 1.1.1. A transformação da essência da hermenêutica entre o *Aufklärung* e o Romantismo, 273
 - α) Pré-história da hermenêutica romântica, 273
 - β) O projeto de Schleiermacher de uma hermenêutica universal, 288
 - 1.1.2. A conexão da escola histórica na hermenêutica romântica, 306
 - α) O dilema face ao ideal da história universal, 306
 - β) A concepção histórica do mundo de Ranke, 315
 - γ) A relação entre historiografia e hermenêutica em J.G. Droysen, 327
 - 1.2. O enredamento de Dilthey nas aporias do historicismo, 335
 - 1.2.1. Do problema epistemológico da história à fundamentação hermenêutica das ciências do espírito, 335
 - 1.2.2. A discrepância entre a ciência e a filosofia da vida na análise da consciência histórica de Dilthey, 353
 - 1.3. A superação do questionamento epistemológico pela investigação fenomenológica, 368
 - 1.3.1. O conceito da vida em Husserl e no Conde Yorck, 368
 - 1.3.2. O projeto de Heidegger de uma fenomenologia hermenêutica, 385

- 2. Os traços fundamentais de uma teoria da experiência hermenêutica, 400
 - 2.1. A elevação da historicidade da compreensão a um princípio hermenêutico, 400
 - 2.1.1. O círculo hermenêutico e o problema dos preconceitos, 400
 - α) A descoberta de Heidegger da pré-estrutura da compreensão, 400
 - β) O descrédito que sofreu o preconceito através do *Aufklärung*, 408
 - 2.1.2. Os preconceitos como condição da compreensão, 416
 - α) A reabilitação de autoridade e tradição, 416
 - β) O exemplo do clássico, 428
 - 2.1.3. O significado hermenêutico da distância temporal, 436
 - 2.1.4. O princípio da história efetual, 449
 - 2.2. A retomada do problema hermenêutico fundamental, 459
 - 2.2.1. O problema hermenêutico da aplicação, 459
 - 2.2.2. A atualidade hermenêutica de Aristóteles, 465
 - 2.2.3. O significado paradigmático da hermenêutica jurídica, 482
 - 2.3. A análise da consciência histórica efetual, 505
 - 2.3.1. O limite da filosofia da reflexão, 505
 - 2.3.2. O conceito da experiência e a essência da experiência hermenêutica, 512
 - 2.3.3. A primazia hermenêutica da pergunta, 533
 - α) O modelo da dialética platônica, 533
 - β) A lógica de pergunta e resposta, 544

TERCEIRA PARTE

A VIRADA ONTOLÓGICA DA HERMENÊUTICA NO FIO CONDUTOR DA LINGUAGEM

- 1. A linguagem como medium da experiência hermenêutica, 559
 - 1.1. A lingüisticidade como determinação do objeto hermenêutico, 567
 - 1.2. A lingüisticidade como determinação da execução hermenêutica, 576
- 2. A cunhagem do conceito de “linguagem” ao longo da história do pensamento do mundo ocidental, 590
 - 2.1. Linguagem e *logos*, 590
 - 2.2. Linguagem e *verbum*, 608
 - 2.3. Linguagem e formação de conceito, 621
- 3. A linguagem como horizonte de uma ontologia hermenêutica, 636
 - 3.1. A linguagem como experiência de mundo, 636
 - 3.2. O centro (*Mitte*) da linguagem e sua estrutura especulativa, 662
 - 3.3. O aspecto universal da hermenêutica, 686

Índice analítico, 711

Índice onomástico, 725

*Apanhar o que tu mesmo jogaste ao ar
Nada mais é que habilidade e tolerável ganho;
Somente quando, de súbito, tens de apanhar a bola
Que uma eterna comparsa de jogo
Arremessa a ti, ao teu cerne, num exato
E destro impulso, num daqueles arcos
Do grande edifício da ponde de Deus:
Somente então é que saber apanhar é
uma grande riqueza,
Não tua, de um mundo.*

R.M. Rilke

A presente tradução segue a 5ª edição alemã, mantendo os prefácios da 2ª, 3ª e 5ª edições. Os excursos, o artigo “Hermenêutica e historicismo”, o epílogo e um índice remissivo mais completo serão publicados no volume II de *Verdade e Método*.

O índice analítico e onomástico mantém as indicações das páginas da 5ª edição do original, as quais são indicadas na tradução, entre colchetes, ao lado do início da respectiva página. As indicações de páginas e remissões encontradas nas notas de rodapé também mantêm as indicações da paginação do original.

O presente livro aparece nessa sua 2ª edição, no essencial, inalterado. Encontrou tanto seus leitores como os seus críticos, e a atenção que ele recebeu deveria, certamente, obrigar o autor a aproveitar todas as cordatas contribuições da crítica, para o melhoramento do todo da obra. Entrementes, a ação do pensamento amadurecido por longos anos tem sua própria solidez. Por mais que se procure ver com os olhos do crítico, a perspectiva própria, desenvolvida tão plurifacetariamente, quer sempre de novo se impor.

Os três anos que se passaram, desde o aparecimento da primeira edição, não foram suficientes, para voltar a movimentar o todo da obra, e tornar frutuoso o que nesse meio tempo foi aprendido, através da crítica¹ e através do trabalho² que eu próprio continuei a desenvolver.

1. Para isso, eu tenho presente sobretudo os seguintes posicionamentos, aos quais acrescentam-se ainda muitas outras declarações epistolares ou orais:

1. K.O. Apel, *Hegelstudien*, vol. 2, Bonn, 1963, p. 314-322.
2. O. Becker, "Die Fragwürdigkeit der Transzendierung der ästhetischen Dimension der Kunst" (em vista da parte I de *Verdade e Método*), *Phil. Rundschau*, 10, 1962, p. 225-238.
3. E. Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen, 1962.
4. W. Hellebrand, "Der Zeitbogen", in: *Arch. f. Rechts- u. Sozialphil.*, 49, 1963, p. 57-76.
5. H. Kuhn, "Wahrheit und geschichtl. Verstehen", in: *Histor. Ztschr.*, cad. 193-2, 1961, p. 376-389.
6. J. Möller, *Tübinger Theol. Quartalschr.*, 5/1961, p. 467-471.
7. W. Pannenberg, "Hermeneutik und Universalgeschichte", *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche*, 60, 1963, p. 90-121, espec. 94s.
8. O. Pöggeler, *Philos. Literaturanzeiger*, 16, p. 6-16.
9. A. de Waelhens, "Sur une herméneutique de l'herméneutique", in: *Rev. philos. de Louvain*, 60, 1962, p. 573-591.
10. Fr. Wieacker, "Notizen zur rechtshistorischen Hermeneutik", in: *Nachrichten der Ak d. W. Göttingen*, phil.- hist. Kl., 1963, p. 1-22.

2. Cf.:

1. Epilogo à obra de Martin Heidegger, *A origem da obra de arte*, Stuttgart, 1960;
2. *Hegel und die antike Dialektik*, *Hegel-Studien*, I, 1961, p. 173-199.

Deste modo, vamos resumir brevemente, mais uma vez, a intenção e as pretensões do todo da obra: O fato de eu ter-me servido da expressão “hermenêutica”³, pesando-lhe às costas uma velha tradição, conduziu certamente a mal-entendidos. Não foi minha intenção desenvolver uma “doutrina da arte” do compreender, como pretendia ser a hermenêutica mais antiga. Não pretendia desenvolver um sistema de regras artificiais, que conseguissem descrever o procedimento metodológico das ciências do espírito, ou até guiá-lo. Minha intenção também não foi investigar os fundamentos teóricos do trabalho das ciências do espírito, a fim de transformar o conhecimento usual em conhecimento prático. Se se dá uma conseqüência prática das investigações apresentadas aqui, isso não ocorre, em todo caso, para um “engajamento” não científico, mas para a probidade “científica” de reconhecer, em todo compreender, um engajamento real e efetivo. Minha intenção verdadeira, porém, foi e é uma intenção filosófica: O que está em questão não é o que nós fazemos, o que nós deveríamos fazer, mas o que, ultrapassando nosso querer e fazer, nos sobrevém, ou nos acontece.

Nessa medida, aqui não se está falando, em absoluto, de método das ciências do espírito. Eu parto, antes, do fato de que

3. “Zur Problematik des Selbstverständnisses”, in: FS Krüger, *Einsichten*, Frankfurt, 1962, p. 71-85.

4. *Dichten und Deuten*, Jb. d. Dtsch. Ak. f. Sprache u. Dichtung, 1960, p. 13-21.

5. “Hermeneutik und Historismus”, vol. II.

6. “Die phänomenologische Bewegung”, in: *Phil. Rundschau*, 11, 1963, p. 1s.

7. “Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge”, in: *Problem der Ordnung*, Dt. Kongr. f. Phil. 6, Munique, 1960, Meisenheim, 1962.

8. *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik, Sein und Ethos*, Walberberger Stud. I, 1963, p. 11-24.

9. *Mensch und Sprache*, FS D. Tschizewski, Munique, 1964.

10. *Martin Heidegger und die Marburger Theologie*, FS R. Bultmann, Tübingen, 1964.

11. *Ästhetik und Hermeneutik*, Vortrag auf dem Ästhetik-Kongress Amsterdam, 1964.

3. Cf. E. Betti, op. cit.; F. Wieacker, op. cit.

as ciências históricas do espírito, nos moldes como elas procederam do romantismo alemão e impregnaram-se do espírito da ciência moderna, administram uma herança humanista que as distingue de todas as outras investigações modernas e as aproxima de uma experiência completamente diferente e fora do âmbito da ciência, aproxima-as especialmente da experiência da arte. Isso tem certamente também seu lado na sociologia do saber. Na Alemanha, que sempre foi um país pré-revolucionário, foi a tradição do humanismo estético, que continuou a atuar vivamente no âmbito do desenvolvimento do pensamento moderno da ciência. Em outros países pode impetrar-se mais consciência política naquilo que comporta ali as *humanities*, as *lettres*, em uma palavra, tudo aquilo que desde antigamente se chamava de *humaniora*.

Isso não exclui, o mínimo que seja, que os métodos das ciências modernas da natureza encontrem aplicação também no universo social. A nossa época, talvez, esteja até bem mais determinada pela racionalização crescente da sociedade e pela técnica científica de conduzi-la, do que pelo progresso espantoso da ciência moderna da natureza. O espírito metodológico da ciência impõe-se por toda parte. Assim, de longe, não me veio à mente negar a premência ineludível do trabalho metodológico, dentro das assim chamadas ciências do espírito. Minha intenção também não foi a de renovar a antiga disputa metodológica entre ciências da natureza e ciências do espírito. Dificilmente tratar-se-á de uma contraposição de métodos. Nesse sentido, creio que a questão sobre “os limites da formação de conceitos das ciências da natureza”, formulada a seu tempo por Windelband e Rickert, é estrábica. O que se nos apresenta não é uma diferença dos métodos, uma diferença dos objetivos do conhecimento. A questão colocada aqui quer descobrir e tornar consciente algo que permanece encoberto e desconhecido por aquela disputa sobre os métodos, algo que, antes de traçar limites e restringir a ciência moderna, precede-a e em parte torna-a possível. Com isso, a sua lei imanente de progredir não perde nada de sua própria decisibilidade. Seria uma

empresa impotente querer falar à consciência do querer-saber e do poder-fazer humanos, para que com isso talvez pudesse aprender a lidar com certo cuidado com as ordenações naturais e sociais de nosso mundo. A função do pregador moral, revestido de investigador, tem algo de absurdo. Absurdo é igualmente a pretensão do filósofo que deduz, a partir de princípios, como deveria transformar-se a “ciência” para que ela pudesse ser legitimada filosoficamente.

Desta forma, parece-me um mero mal-entendido, quando se quer intercalar aqui a famosa distinção kantiana da *questio juris* e da *questio facti*. Não era intenção de Kant, na verdade, prescrever à ciência moderna da natureza, como ela teria de se comportar para ser aprovada diante do tribunal da razão. Ele colocou uma questão filosófica, quer dizer, ele perguntou pelas condições de nosso conhecimento, através das quais torna-se possível a ciência moderna, e qual o alcance da ciência. Nesse sentido, também a presente investigação coloca uma questão filosófica. Ela porém não a coloca, de modo algum, unicamente às assim chamadas ciências do espírito (no seio das quais, ela daria preferência, então, para determinadas disciplinas clássicas); e sobremodo ela não coloca a questão somente à ciência e suas formas de experiência – essa investigação coloca a questão ao todo da experiência humana de mundo e da práxis da vida. Ela pergunta, para falar como Kant: Como é possível conhecimento? Essa é uma questão que já precede a todo comportamento compreensivo da subjetividade e também ao comportamento metodológico das ciências da compreensão, a suas normas e regras. A analítica temporal da existência (*Dasein*) humana, que Heidegger desenvolveu, penso eu, mostrou de maneira convincente que a compreensão não é um modo de ser, entre outros modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser da própria pré-sença (*Dasein*). O conceito “hermenêutica” foi empregado, aqui, nesse sentido. Ele designa a mobilidade fundamental da pré-sença, a qual perfaz sua finitude e historicidade, e a partir daí abrange o todo de sua experiência de mundo. Que o movimento da compreensão seja abrangente

e universal, não é uma arbitrariedade ou uma extrapolação construtiva de um aspecto unilateral, mas está, antes, na natureza da própria coisa.

Não posso ter como certo, quando se pensa que o aspecto hermenêutico encontra seus limites no modo de ser extra-histórico, por exemplo, no modo de ser matemático ou no estético⁴. É certamente correto que, por exemplo, a qualidade estética de uma obra de arte repousa sobre as leis de construção e em um nível de formulação, que acabam transcendendo todas as barreiras de procedência histórica e de pertença cultural. Deixo implicitamente em suspenso, em que proporções o “sentido de qualidade”⁵ representa uma possibilidade independente de conhecimento, face à obra de arte, ou se ele, assim como todo gosto, não é desenvolvido apenas formalmente, mas formulado e cunhado como este. Entrementes, o gosto é formado necessariamente a partir de algo, que prelineia, por seu turno, para que foi formado. Nesta medida, ele inclui talvez sempre determinadas direções de preferência (e barreiras) em relação ao conteúdo. Em todo caso, porém, vale que todo aquele que faz a experiência da obra de arte, angaria para dentro de si a plenitude dessa experiência, e isto significa, no todo de sua autocompreensão, no qual ela significa algo para ele. Eu acho até que a realização da compreensão, que abarca, desse modo, também a experiência da obra de arte, ultrapassa todo historicismo no âmbito da experiência estética. Talvez pareça até plausível distinguir entre o contexto originário de mundo que funda uma obra de arte, e a sua sobrevivência nas situações de vida modificadas do mundo posterior àquele. Porém, onde separa-se propriamente mundo e mundo posterior? Como a significância vital do originário passa para a experiência reflexiva da significância da formação? Parece-me que o conceito da

4. Cf. O. Becker, op. cit.

5. Kurt Riezler tentou, então, uma dedução transcendental do “sentido de qualidade”, *Traktat vom Schönen*, Frankfurt, 1935.

não-diferenciação estética, que eu cunhei nesse contexto, afirma muito bem que aqui não há limites muito precisos, e que o movimento do compreender não pode ser restrito ao desfrute reflexivo, afirmado pela diferenciação estética. Dever-se-ia reconhecer e admitir que uma antiga imagem de deuses, por exemplo, que não foi representada no templo como obra de arte para um desfrute estético da reflexão, e que hoje tem a sua representação no museu moderno, contém em si o universo da experiência religiosa, da qual ela procede, tal como ela se nos apresenta hoje, e isto tem a consequência significativa de que esse seu mundo pertence ainda também ao nosso mundo. É o universo hermenêutico que abarca a ambos⁶.

A universalidade do aspecto hermenêutico, também em outros contextos, não se deixa restringir ou podar pela arbitrariedade. Não foi um mero artifício de composição, se eu coloquei o meu ponto de partida na experiência da arte, para garantir a amplidão correta ao fenômeno do compreender. Aqui a estética do gênio prestou um trabalho prévio importante, na medida em que dela segue-se que a experiência da obra de arte sempre ultrapassa, de modo fundamental, todo horizonte subjetivo de interpretação, tanto o do artista como daquele que recebe a obra. A *mens auctoris* não é nenhum padrão de medida para o significado da obra de arte. E mesmo o discurso de uma obra em si, destacada de sua sempre renovada realidade do ser experimentada, contém algo de abstrato. Eu creio ter mostrado porque esse discurso descreve apenas uma intenção, mas que não dá trela para nenhuma resolução dogmática. O sentido de minhas investigações não é, em todo caso, o de dar uma teoria geral da interpretação e uma doutrina diferencial de seus métodos, como fez preferencialmente E. Betti, mas procurar o comum de todas as maneiras de com-

preender e mostrar que a compreensão jamais é um comportamento subjetivo frente a um “objeto” dado, mas frente à história efetual, e isto significa, pertence ao ser daquilo que é compreendido.

Assim, ninguém convencer-me-á, objetando-me que a reprodução de uma obra de arte musical é interpretação em um sentido diferente do que, por exemplo, a realização da compreensão na leitura de uma poesia ou na observação de uma imagem. Toda re-produção é imediatamente interpretação, e quer ser correta enquanto tal. Nesse sentido, também ela é “compreensão”⁷.

A universalidade do ponto de vista hermenêutico não tolera uma restrição, segundo meu parecer, também lá onde se trata da multiplicidade da tomada dos interesses históricos, que se reúnem na ciência da história. Certamente que existem muitos modos de escrever a história e de pesquisar a história. Não se pode dizer, de modo algum, que toda tomada de interesse histórico tenha seu fundamento na realização consciente de uma reflexão histórico-efetual. A história da tribo dos esquimós norte-americanos é com certeza completamente independente de que ela possa ter tido influências ou não na “história universal da Europa”, e de quando isso possa ter ocorrido. E, no entanto, não se pode negar, em sã consciência, que essa reflexão histórico-efetual vá se mostrar poderosa também face a esta tarefa histórica. Quem voltar a ler a história dessas tribos, escrita hoje, daqui a 50 ou 100 anos, não somente achará que essa história é velha, porque nesse meio tempo ele sabe mais ou interpreta as fontes mais corretamente – ele pode também admitir que no ano de 1960 liam-se as fontes de modo diverso, porque se estava motivado por outras questões, por outros pressupostos e interesses. Querer simplesmente subtrair a grafia e a investigação da história à competência da

6. A salvação da honra da alegoria, que se situa nesse contexto (p. 75s), já começou há décadas, com o significativo livro de Walter Benjamin *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 1927.

7. Eu posso me reportar aqui às explanações – acentuadas certamente de outro modo – de Hans Sedlmayr, reunidas agora sob o título *Kunst und Wahrheit* (rde 71). Cf. sobretudo p. 87s.

reflexão histórico-efetual, significaria reduzi-la à indiferença extrema. É justamente a universalidade do problema hermenêutico que questiona retrospectivamente todas as espécies de interesse pela história, porque envolve cada vez aquilo que está como fundamento para a “questão histórica”. E o que é a investigação histórica, sem a “pergunta histórica”? Na linguagem usada por mim e justificada pelas investigações da história da palavra, isso significa: A aplicação é um momento do próprio compreender. E se neste contexto, eu colocasse no mesmo nível o historiador jurídico e o jurista prático, junto com isso não se deveria negar que o primeiro tem uma tarefa exclusivamente “contemplativa” e o segundo, exclusivamente prática. Porém, a aplicação está contida em ambos os afazeres. E como poderia também, a compreensão do sentido *jurídico* de uma lei ser diversa para um ou para outro? Certamente que, por exemplo, o juiz tem a tarefa prática de decretar a sentença, e nisso podem entrar em jogo também muitas e diversas considerações político-jurídicas, as quais o historiador jurídico, que tem diante de si a mesma lei, não faz. Mas, com isso, o seu *entendimento* da lei é diverso? A decisão do juiz que “intervém praticamente na vida”, pretende ser uma aplicação justa e de nenhum modo arbitrária da lei; deve pautar-se, portanto, em uma interpretação justa e isso inclui necessariamente a mediação de história e atualidade na compreensão.

Certamente que o historiador jurídico, além do mais, terá que honrar “historicamente” uma lei compreendida corretamente nesse sentido, e isso significa sempre que ele tem de avaliar a sua significação histórica, e uma vez que ele faz isso, guiado por suas próprias pré-concepções históricas e seus preconceitos vivos, terá de avaliá-la “falsamente”. Isso nada mais é do que o fato de que ali dá-se novamente uma mediação de passado e presente, portanto, aplicação. O prosseguir da história, da qual faz parte a história da investigação, costuma ensinar isso. Certamente que isso não significa que o historiador fez algo que ele não “poderia” ou que ele não devesse ter feito, e que, através de um cânon hermenêutico, dever-se-ia ou ter-

se-ia podido impedi-lo. Eu não falo dos erros histórico-jurídicos, mas dos conhecimentos verdadeiros. A práxis do historiador jurídico – assim como a do juiz – tem seus “métodos” de evitar erros, nesse ponto eu concordo plenamente com as considerações do historiador jurídico⁸. O interesse hermenêutico do filósofo aparece primeiramente justo lá, onde se conseguiu evitar o erro, pois, justamente então, os historiadores e os dogmáticos testemunham uma verdade que está para além do que eles conhecem, na medida em que a sua atualidade própria e efêmera pode ser reconhecida no seu afazer e nos seus feitos.

A contraposição entre o método histórico e dogmático, sob o ponto de vista de uma hermenêutica filosófica, não tem nenhuma validade absoluta. Deste modo, apresenta-se a necessidade de perguntar até que ponto o próprio ponto de vista hermenêutico tem validade histórica ou dogmática⁹. Se o princípio da história efetual alcança validade como um momento estrutural comum da compreensão, essa tese não incluirá, por certo, nenhuma condicionalidade histórica, intentando validade absoluta – e no entanto só há consciência hermenêutica sob determinados condicionamentos históricos. A tradição, a cuja essência pertence continuar transmitindo naturalmente aquilo que é transmitido, deve ter se tornado questionável, para que possa formar-se uma consciência expressa da tarefa hermenêutica de apropriar-se da tradição. É desta forma que se pode observar em Santo Agostinho uma tal consciência, face ao Antigo Testamento, e na Reforma desenvolve-se a hermenêutica protestante, a partir da reivindicação de compreender a Sagrada Escritura, a partir dela própria (*sola scriptura*), contra o princípio da tradição da Igreja Romana. Porém, e de modo pleno, desde o surgimento da consciência histórica, que inclui um distanciamento fundamental da atualidade, face a toda tradição histórica, a compreensão converteu-se em uma tarefa e

8. Betti, Wieacker, Hellebrand, op. cit.

9. Cf. O. Apel, op. cit.

precisa de um direcionamento metodológico. A tese de meu livro é, pois, que o momento histórico-efetual é e permanece efetivo e atuante em todo compreender da tradição, mesmo lá onde a metodologia das modernas ciências históricas ganhou espaço, e torna em “objeto” aquilo que veio a ser historicamente o que foi transmitido historicamente, o qual se tem que “constatar” como a um dado experimental – como se a tradição fosse estranha, e visto humanamente, incompreensível, no mesmo sentido que o objeto da física.

A partir daí, justifica-se uma certa ambigüidade no conceito da consciência histórico-efetual, do modo que eu o uso. A ambigüidade do mesmo consiste em que, com isso, tem-se em mente, por um lado, a consciência, ativada no curso da história e determinada pela história, e por outro lado uma consciência do próprio ser ativado e ser determinado. Evidentemente que o que perfaz o sentido das demonstrações que eu fiz, é o fato de que a determinidade da histórica efetual domina também a moderna consciência histórica e científica – e isso além e fora de todo possível saber sobre esse domínio. A consciência da história efetual é finita em um sentido tão radical, que o nosso ser, realizado no todo de nossos envios de destino, sobrepuja essencialmente o seu saber sobre si próprio. Essa, porém, é uma evidência fundamental que não pode ser restrita a uma determinada situação histórica, propriamente uma evidência que, face à investigação histórica moderna e ao ideal metodológico da objetividade da ciência, depara-se com uma resistência própria na autoconcepção da ciência.

É claro que é possível, além disso, colocar a questão histórica reflexiva do porque justamente agora, nesse momento histórico, deve ter sido possível a evidência fundamental sobre o momento histórico-efetual de todo compreender. A isso, as minhas investigações oferecem indiretamente uma resposta. Pois, somente com o fracasso do historicismo ingênuo do século histórico, torna-se evidente que a contraposição que há entre a-histórico-dogmático e histórico, entre tradição e ciência histórica, entre antigo e moderno, não é absoluta. A famosa *que-*

relle des anciens et des modernes estancou de oferecer uma real alternativa.

O que se fez valer aqui, como a universalidade do aspecto hermenêutico, e especialmente também o que se desenvolveu sobre lingüisticidade como a forma de realização do compreender, abarca, a partir daí, tanto a consciência “pré-hermenêutica” como todas as formas de uma consciência hermenêutica. Mesmo uma apropriação ingênua da tradição é um “passar adiante o dito”, mesmo que naturalmente não possa ser descrito como “fusão de horizontes” (cf. “Hermenêutica e historicismo”, vol. II).

E agora vamos para a questão fundamental: Qual o alcance do aspecto da compreensão e de sua própria lingüisticidade? Pode ele suportar a conseqüência filosófica comum, contida na frase: “o ser que pode ser compreendido, é linguagem”? Essa frase, face à universalidade da linguagem, não leva a uma conseqüência metafísica insustentável, segundo a qual “tudo” seria somente linguagem e acontecimento lingüístico? É verdade que a alusão ao indizível, tão próxima, não precisa causar rupturas à universalidade do lingüístico. A infinitude da conversação, onde se realiza o compreender, relativiza a própria validação do indizível que se dá em cada caso. Porém, o compreender, como tal, será o único e adequado acesso à realidade da história? Evidentemente que o perigo ameaça a partir desse aspecto, perigo de enfraquecer a verdadeira realidade do acontecer, especialmente a sua absurdidade e contingência, e falsificá-la em uma forma de experiência dos sentidos.

Assim, por exemplo, a tendência de minhas próprias investigações foi demonstrar à teoria histórica de Droysen e Dilthey, como ela, apesar de toda oposição da escola histórica contra o espiritualismo de Hegel, induziu o arranque hermenêutico a ler a história como se lê um livro, isto é, como algo que tem sentido até a sua última letra. Mesmo com todo protesto contra uma filosofia da história, na qual a necessidade de conceito perfaz o miolo de todo acontecer, a hermenêutica histórica de

Dilthey não logrou sair da conseqüência de fazer a história culminar numa história do espírito. Isso foi a minha crítica: E no entanto, esse perigo não está se repetindo também face à tentativa atual? Não obstante, a formação tradicional de conceitos, especialmente o círculo hermenêutico do todo e da parte, donde parte minha tentativa de fundamentação da hermenêutica, não precisa ter uma tal conseqüência. O conjunto de sentido, que se há de compreender na história ou na tradição, não se refere nunca ao sentido do todo da história. O perigo do docetismo parece-me extinto, lá onde a tradição histórica não é pensada como objeto de um compreender histórico ou de um conceber filosófico, mas como um momento efetual do próprio ser. A finitude do próprio compreender é o modo como e onde a realidade, a resistência, o absurdo, e incompreensível alcança validade. Quem leva a sério essa finitude tem de levar a sério também a realidade da história.

Trata-se do mesmo problema, que torna tão decisiva a experiência do tu para toda autocompreensão. O capítulo sobre a experiência assume, em minhas investigações, um ponto sistemático chave. Ali, partindo da experiência do tu, também o conceito da experiência da história efetual ganha iluminação. Pois também a experiência do tu mostra o paradoxo de que, algo que está diante de mim valida seu direito próprio e obriga a um reconhecimento absoluto – e justamente por isso é “compreendido”. Porém, penso ter demonstrado corretamente que esse compreender não compreende o tu, mas aquilo que este nos diz de verdadeiro. Com isso eu tenho em mente aquela verdade que se revela a alguém somente através do tu, e somente pelo fato de que aquele permite que esse outro lhe fale algo. É exatamente isso que ocorre com a tradição histórica. Ela não mereceria o interesse que nós lhe demonstramos, se não tivesse algo a nos dizer, algo que nós, por contra própria, não conseguimos reconhecer. A frase “o ser que pode ser compreendido, é a linguagem”, deve ser lida nesse sentido. Ela não significa o domínio absoluto da compreensão sobre o ser, mas pelo contrário, ela diz que o ser não é experimentado onde algo

pode ser construído por nossas próprias mãos e que nesta medida seria concebido, mas lá onde aquilo que acontece pode ser meramente compreendido.

A partir dali, apresenta-se uma questão da metodologia filosófica, que se precipitou igualmente em uma série de manifestações críticas ao meu livro. Eu gostaria de chamá-la de “o problema da imanência fenomenológica”. Isso lá é verdade que o meu livro está postado metodicamente sobre um solo fenomenológico. Pode até soar como um paradoxo, quando por outro lado, justamente a crítica de Heidegger ao questionamento transcendental e seu pensamento da “virada” (*Kehre*) serve de fundamento ao desenvolvimento do problema hermenêutico universal, que eu empreendo. Eu porém acho que o princípio da demonstração fenomenológica pode ser aplicado também a essa formulação de Heidegger, à qual pela primeira vez liberou o problema hermenêutico para si próprio. Foi por isso que eu mantive o conceito “hermenêutica”, que o jovem Heidegger empregou, porém não no sentido de uma doutrina de método, mas como uma teoria da experiência real, que é o pensamento. Desta forma, tenho de destacar que minhas análises do jogo ou de linguagem são pensadas de forma puramente fenomenológica¹⁰. O jogo não surge na consciência do jogador, e enquanto tal é mais do que um comportamento subjetivo. A linguagem não surge na consciência daquele que fala, e enquanto tal é mais do que um comportamento subjetivo. É justamente isso que pode ser descrito como uma experiência do sujeito e não tem nada a ver com “mitologia” ou “mistificação”¹¹.

Essa postura metodológica fundamental permanece aquém de toda e qualquer conclusão verdadeiramente metafí-

10. O conceito de “jogos de linguagem” de Ludwig Wittgenstein me pareceu, por isso, plenamente natural, quando tive contato com ele. Cf. *Die phänomenologische Bewegung*, p. 37s.

11. Cf. meu epílogo à edição-propaganda do artigo de Heidegger sobre a obra de arte (p. 108s) e recentemente o artigo no *Frankfurter Allgemeine Zeitung (F.A.Z.)*, de 26.09.1964, em: *Die Sammlung*, 1965, cad. 1 [Kleine Schriften III, p. 202s].

sica. Nos trabalhos que surgiram nesse meio tempo, especialmente nos relatos de minhas investigações “Hermeneutik und Historismus”¹² e “Die phänomenologische Bewegung” (in: *Philosophische Rundschau*), eu acentuei que, na verdade, eu acho que a *Crítica da razão pura*, de Kant, é vinculante, e que as proposições que nada mais fazem do que acrescentar, pelo pensamento, e de modo dialético, o infinito ao finito, o ente em si ao que é experimentado humanamente, o eterno ao temporal, considero-as como meras determinações extremas, a partir das quais, pela força da filosofia, não se poderá desenvolver nenhum conhecimento próprio. Mesmo assim, a tradição da metafísica e especialmente a sua última grande formulação, a dialética especulativa de Hegel, contém uma proximidade constante. A tarefa de uma “referência infinita” continua de pé. Porém, o modo de demonstração da mesma procura subtrair-se de ser encaixada na força sintética da dialética hegeliana e até da “lógica”, nascida da dialética de Platão. Ela busca estabelecer-se no movimento da conversação, somente no qual a palavra e o conceito vem a ser o que são¹³.

Com isso, a exigência de uma autofundamentação reflexiva permanece insatisfeita, nos moldes como ela pode ser colocada pela filosofia transcendental de Fichte, Hegel e Husserl, realizada especulativamente. Porém, será que o diálogo com o todo da nossa tradição filosófica, na qual nós estamos e a qual nós próprios somos, enquanto seres filosofantes, não tem fundamento? Será necessário uma fundamentação para aquilo que já sempre nos sustenta e carrega?

Com isso, porém, toca-se em uma questão derradeira, que diz respeito mais a uma formulação de conteúdo do que a uma formulação metódica do universalismo hermenêutico, que eu desenvolvi. A universalidade da compreensão não significa

12. Cf. “Hermenêutica e historicismo”, vol. II.

13. O. Pöggeler, no loc. cit., p. 12s, fez uma indicação interessante sobre o que Hegel diria sobre isso, pela boca de Rosenkranz.

uma unilateralidade de conteúdo, na medida em que lhe falta um princípio crítico face à tradição e ao mesmo tempo home-nageia a um otimismo universal? Embora sempre faça parte da essência da tradição o fato de ser somente através de apropriação, faz parte também certamente da essência do humano o poder romper, criticar e desfazer a tradição, e na nossa relação para com o ser, aquilo que se realiza nos moldes do trabalho, da reelaboração do real, com vistas aos nossos fins, não será algo muito mais originário? A universalidade ontológica da compreensão não leva, nessa medida, a uma unilateralidade? – É certo que a compreensão não quer dizer meramente a apropriação da opinião da tradição ou o reconhecimento do que foi consagrado pela tradição. Heidegger, que foi o primeiro a cunhar o conceito da compreensão como uma determinação universal da pré-sença, tem em mente com isso, exatamente, o caráter de projeto da compreensão; isto significa, porém, o caráter de futuro da pré-sença. Igualmente eu não quero negar que, dentro do contexto universal dos momentos da compreensão, eu destaquei, de minha parte, a direção para a apropriação do passado e o que vem pela tradição. Mesmo Heidegger, como diversos dos meus críticos, poderia carecer aqui da radicalidade extrema no tirar conseqüências. O que significa o fim da metafísica, enquanto ciência? O que significa seu finalizar em ciência? Se a ciência se elevar à tecnocracia total, e com isso cobrir o céu com a “noite do mundo” do “esquecimento do ser”, o nihilismo predito por Nietzsche, pode-se então ficar olhando atrás do último rebrilho do sol que se pôs, rebrilho que se projeta no céu noturno – em vez de voltar-se e procurar olhar para as primeiras cintilações de seu retorno?

Nisso tudo, parece-me que a unilateralidade do universalismo hermenêutico tem para si a verdade do corretivo. Ele esclarece o ponto de vista moderno do fazer, do gerar, do construir, sobre pressupostos necessários, sob os quais ele próprio se encontra. Isso delimita especialmente a posição do filósofo no mundo moderno. Mesmo que ele seja convocado a tirar sempre as conseqüências radicais de tudo, ainda assim, o papel

de profeta, de admoestador, de pregador ou também somente daquele que sabe melhor que todos, não lhe cai bem.

De que o homem precisa, não é somente colocar de modo infalível as últimas questões, mas precisa igualmente do sentido para o factível, o possível, o correto aqui e agora. Primeiramente, penso que aquele que filosofa tem de ter consciência da tensão entre as suas próprias pretensões e a realidade na qual ele está.

A consciência hermenêutica, que se há de despertar e manter em alerta, percebe que na era da ciência, a pretensão de domínio do pensamento filosófico teria algo de fantasmagórico e irreal. Porém, ela poderia, a partir da verdade da recordação, contrapor algo ao querer do humano, o qual, mais do que nunca, faz com que a crítica ao anterior se elevasse a uma consciência utópica ou escatológica: o sempre ainda e sempre de novo real.

O artigo “Hermeneutik und Historismus”, que apareceu ao final deste livro, na primeira edição, e que fora destinado a liberar a obra do peso do confronto com a bibliografia, é reportado agora como apêndice, junto com alguns complementos.

Prefácio à 3ª edição

O texto foi revisto e algumas citações bibliográficas foram renovadas. Um epílogo mais detalhado toma posição frente à discussão que o livro suscitou. Eu volto a acentuar a abrangente pretensão filosófica da hermenêutica, especialmente face à teoria da ciência e à crítica da ideologia, e para complementação, remeto a uma série de novas publicações próprias, especialmente *Hegels Dialektik* (1971), e *Kleine Schriften III*, “Idee und Sprache” (1971).

O texto da presente edição voltou a ser revisto, a fim de ser incluído na edição das Obras Completas. À exceção de insignificantes polimentos, o texto permaneceu inalterado, a não ser nos casos em que haja outra indicação. Os excursos (1ª edição), o apêndice, publicado sob o título “Hermenêutica e Historicismo” (2ª edição) e o epílogo da 3ª edição (menos os prefácios à 2ª e 3ª edição, que na tradução portuguesa preferimos deixar no volume I) foram reunidos junto ao volume II.

As notas foram consideravelmente multiplicadas e ampliadas. Têm, sobretudo, a finalidade de chamar a atenção para o desenvolvimento da pesquisa hermenêutica – própria ou de outros – na medida em que me pareceram ter sua razão de ser. Todas as complementações, bem como ampliações e acréscimos de notas, são caracterizados por colchetes. O volume II das Obras Completas, a que se alude em muitas ocasiões, deveria ter sua leitura encarada como continuação, ampliação e mesmo restrição. É por isso que se acrescentou, no volume II, um índice remissivo e onomástico ampliado e comum para ambos os volumes desta obra, com agradecimentos a Reiner Wiehl, de cujo índice tiramos proveito.

Devo agradecer o novo índice ao Senhor Knut Eming, meu colaborador na presente edição. Nosso intento foi de esclarecer as passagens principais, com o maior número possível de conceitos, sobretudo deixando bem patente a unidade intrínseca entre os volumes I e II. O que o computador jamais conseguirá aprender, cabe a nós pelo menos proporcionar uma aproximação.

As pesquisas que virão a seguir têm a ver com o problema da hermenêutica. O fenômeno da compreensão e da maneira correta de se interpretar o que se entendeu não é apenas, e em especial, um problema da doutrina dos métodos aplicados nas ciências do espírito. Sempre houve também, desde os tempos mais antigos, uma hermenêutica teológica e outra jurídica, cujo caráter não era tão acentuadamente científico e teórico, mas, muito mais, assinalado pelo comportamento prático correspondente e a serviço do juiz ou do clérigo instruído. Por isso, desde sua origem histórica, o problema da hermenêutica sempre esteve forçando os limites que lhe são impostos pelo conceito metodológico da moderna ciência. Entender e interpretar os textos não é somente um empenho da ciência, já que pertence claramente ao todo da experiência do homem no mundo. Na sua origem, o fenômeno hermenêutico não é, de forma alguma, um problema de método. O que importa a ele, em primeiro lugar, não é estruturação de um conhecimento seguro, que satisfaça aos ideais metodológicos da ciência – embora, sem dúvida, se trate também aqui do conhecimento e da verdade. Ao se compreender a tradição não se compreende apenas textos, mas também se adquirem juízos e se reconhecem verdades. Mas que conhecimento é esse? Que verdade é essa?

Em face do domínio que a ciência contemporânea possui no âmbito do esclarecimento filosófico e da justificação do conceito do conhecimento e do conceito de verdade, essa pergunta parece ficar sem uma correta legitimação. E no entanto, não se pode escapar a ela, no seu campo científico. O fenômeno da compreensão perpassa não somente tudo que diz respeito ao mundo do ser humano. Tem vitalidade independente também no terreno da ciência e resiste à tentativa de deixar-se ser reinterpretado como um método da ciência. As pesquisas a

[2]

serem apresentadas vinculam-se a essa resistência que vem se afirmando, no âmbito da moderna ciência, contra a reivindicação universal da metodologia científica. Seu propósito é o de procurar por toda parte a experiência da verdade, que ultrapassa o campo de controle da metodologia científica, e indagar de sua própria legitimação, onde quer que a encontre. É assim que se aproximam as ciências do espírito das formas de experiência que se situam fora da ciência: com a experiência da filosofia, com a experiência da arte e com a experiência da própria história. Todos estes são modos de experiência, nos quais se manifesta uma verdade que não pode ser verificada com os meios metódicos da ciência.

Daí procede a muito marcante consciência que possui a filosofia dos nossos dias. Mas há uma outra pergunta, bem diferente: até que ponto a reivindicação da verdade de tais formas de conhecimento, situadas fora do âmbito da ciência, podem ser filosoficamente legitimadas? A atualidade do fenômeno hermenêutico repousa, ao meu ver, no fato de que apenas um aprofundamento no fenômeno da compreensão pode trazer uma tal legitimação. Não foi apenas em última instância que essa convicção veio a se fortalecer em mim, devido à importância que a história da filosofia possui no trabalho filosófico da atualidade. Diante da tradição histórica da filosofia, a compreensão se nos depara como uma experiência meditada, que nos deixa distinguir facilmente o que há de aparente no método histórico que paira sobre a pesquisa filosófica e a histórica. Faz parte da elementar experiência do filosofar, que os clássicos do pensamento filosófico, sempre que procuramos entendê-los, façam valer, de si mesmos, uma reivindicação de verdade que não pode ser rejeitada nem sobrepujada pela consciência contemporânea. A ingênua consciência da dignidade própria da atualidade até pode se rebelar contra o fato de que a consciência filosófica admite que seu próprio ponto de vista filosófico seja o de um Platão ou Aristóteles, de um Leibniz, Kant ou Hegel, em contraposição a de outros de menor categoria. Pode-se considerar uma fraqueza do filosofar atual, que se de-

dique à interpretação e à compilação de sua tradição clássica, confessando sua própria fraqueza. No entanto, há uma fraqueza bem maior do pensamento filosófico, quando alguém não se submete a uma tal prova e prefere fazer o papel de tolo por conta própria. É preciso que a gente admita que na compreensão dos textos desses grandes pensadores se reconhece a verdade, que não seria acessível por outros meios, ainda que isso contradiga o padrão de pesquisa e de progresso com que a ciência mensura a si própria.

Algo semelhante vale para a experiência da arte. Aqui é a pesquisa científica, que se dedica à chamada ciência da arte, que se encontra desde o princípio conscientizada de que não pode substituir nem suplantar a experiência da arte. O fato de sentirmos a verdade numa obra de arte, o que não seria alcançável por nenhum outro meio, é o que dá importância filosófica à arte, que se afirma contra todo e qualquer raciocínio. Assim, ao lado da experiência da filosofia, a experiência da arte é a mais peremptória advertência à consciência científica, no sentido de reconhecer seus limites.

As pesquisas a seguir, portanto, iniciam-se com uma crítica da consciência estética, a fim de defenderem a experiência da verdade, que nos é proporcionada pela obra de arte, contra a teoria estética, que se deixa limitar pelo conceito de verdade da ciência. Elas, porém, não se contentam somente com a justificação da verdade da arte. Antes, procuram, desse ponto de partida, um conceito de conhecimento e de verdade, que corresponde ao todo de nossa experiência hermenêutica. Tal como na experiência da arte temos de nos haver com verdades que suplantam fundamentalmente o âmbito do conhecimento metódico, algo semelhante vale para o todo das ciências filosóficas, nas quais nossa tradição histórica, em todas as suas formas, é transformada em *objeto* de pesquisa, e acaba, porém e ao mesmo tempo, ela mesma *manifestando-se em sua verdade*. A experiência da tradição histórica vai fundamentalmente além do que nela é possível ser pesquisado. Ela não mostra apenas no sentido de verdade ou inverdade, sobre o que decide

[3]

a crítica histórica – transmite sempre a verdade, da qual urge em parte tirar proveito.

Portanto, esses estudos sobre hermenêutica procuram demonstrar a partir da experiência da arte e da tradição histórica, o fenômeno da hermenêutica em toda a sua envergadura. Importa reconhecer nele uma experiência da verdade, que não terá de ser apenas justificada filosoficamente, mas que é, ela mesma, uma forma de filosofar. A hermenêutica que se vai desenvolver aqui não é, por isso, uma doutrina de métodos das ciências do espírito, mas a tentativa de um acordo sobre o que são na verdade as ciências do espírito, para além de sua autoconsciência metódica, e o que as vincula ao conjunto da nossa experiência do mundo. Se fizermos da compreensão o objeto de nossa reflexão, o objetivo não será uma doutrina artificial da compreensão, como o queria a hermenêutica tradicional da filologia e da teologia. Uma tal doutrina artificial ignoraria que, em face da verdade do que a tradição nos diz, o formalismo do saber artificial faz uma falsa reivindicação de superioridade. Se, a seguir, se passar a comprovar o quanto de *acontecimento* age em toda *compreensão* e quão pouco, através da consciência histórica-moderna, se debilitam as tradições em que nos vemos, não se procurará com isso, por exemplo, baixar diretrizes para as ciências ou para a prática da vida, mas sim, corrigir uma falsa concepção sobre o que são.

As pesquisas que se seguirão acreditam estar servindo a um juízo que, em nosso tempo, inundado de rápidas transformações, se encontra ameaçado de obscurecimento. O que está se transformando impõe-se à vista, incomparavelmente mais do que algo que continua como sempre foi. Essa é uma lei geral da nossa vida espiritual. As perspectivas que resultam da experiência da transformação histórica estão, por essa razão, sempre correndo o risco de se tornarem distorções, por esquecerem a ocultação daquilo que persiste. Vivemos, ao que me parece, numa permanente superexcitação de nossa consciência histórica. Trata-se de uma conseqüência dessa superexcitação e, como gostaria de demonstrar, de um grave curto-circuito,

quando, em face de uma tal superestimação da transformação histórica, queremos apelar para as eternas ordenações da natureza e evocar a naturalidade do homem, com vistas à legitimação do pensamento do direito natural. E isso, não apenas porque a tradição histórica e as ordenações vitais naturais constituem a unidade do mundo em que os homens vivem. O modo como vivenciamos uns aos outros, como vivenciamos as tradições históricas, as ocorrências naturais de nossa existência e do nosso mundo, é isso que forma um universo verdadeiramente hermenêutico, no qual não estamos encerrados como entre barreiras intransponíveis, mas para o qual estamos abertos.

Uma reflexão sobre o que é verdade nas ciências do espírito não deve ver-se refletida a partir de uma tradição, cuja vinculação lhe tenha escapado. Por isso, para a sua própria forma de trabalho, terá de apresentar a exigência de adquirir tanta autotransparência histórica quanto lhe for possível. Esforçando-se para entender o universo da compreensão, melhor do que parece possível sob o conceito de conhecimento da ciência moderna, a reflexão terá de procurar também um novo relacionamento com os conceitos que ela mesma utiliza. Terá de se conscientizar de que sua própria compreensão e interpretação não é nenhuma construção a partir de princípios, mas o aperfeiçoamento de um acontecimento que lhe vem de longe. Os conceitos de que se utiliza não poderão, por isso, ser reclamados sem questionamentos; terá, porém, de ser aceito o que lhe for trazido de herança do originário conteúdo significante de seus conceitos.

O empenho filosófico de nosso tempo se diferencia da clássica tradição da filosofia pelo fato de não representar nenhuma continuação imediata e ininterrupta dessa última. Por maior que seja a comunhão com sua origem histórica, a filosofia está hoje consciente de seu distanciamento com relação aos seus modelos clássicos. Isso caracteriza-se sobretudo na sua relação, alterada, com o conceito. Por mais graves que tenham sido as conseqüências e por mais profundas que tenham sido as trans-

[5]

formações do pensamento filosófico ocidental, as quais surgiram nas línguas modernas com a latinização dos conceitos gregos e a uniformização da linguagem conceitual latina, o surgimento da consciência histórica nos últimos séculos significa uma censura de uma forma ainda mais profunda. Desde então a continuidade da tradição de pensamento do Ocidente vigora apenas e ainda de uma forma fragmentada. Pois perdeu-se a inocência ingênua, com a qual a gente tornava os conceitos da tradição úteis para os próprios pensamentos. Desde então, para a ciência, suas relações para com tais conceitos tornaram-se um estranho descomprometimento, quer suas relações com esses conceitos sejam da espécie de uma concepção erudita, para não dizer arcaizante, ou da espécie de uma manipulação técnica, que faz dos conceitos algo como ferramentas. Ambos não conseguem, na verdade, satisfazer à experiência hermenêutica. A conceptualidade em que se desdobra o filosofar, antes, já sempre nos tomou da mesma forma pela qual a linguagem em que vivemos nos convoca. Assim, dessa conscienciosidade do pensamento, faz parte o ato de se conscientizar desse preconceito. É uma consciência nova e crítica, que desde então vem acompanhando todo o filosofar responsável e que os costumes lingüísticos e de pensamento, que se formam para o indivíduo, na comunicação com o seu mundo circundante, colocam diante do fórum da tradição histórica, da qual todos nós fazemos parte.

As pesquisas que se seguem tentam cumprir essa exigência, entrelaçando o mais estreitamente possível, o questionamento histórico-conceitual com a exposição objetiva de seu tema. A conscienciosidade da descrição fenomenológica, que Husserl nos tornou um dever, a abrangência do horizonte histórico, onde Dilthey situou todo o filosofar, e, não por último, a compenetração de ambos os impulsos, cuja iniciativa recebemos de Heidegger há décadas, assinalam o paradigma sob o qual se colocou o autor, e cujo comprometimento, apesar de toda imperfeição da execução, gostaria que ficasse claro.

PRIMEIRA PARTE
A LIBERAÇÃO DA QUESTÃO DA VERDADE
DESDE A EXPERIÊNCIA DA ARTE

[7]

1. O ato de transcender da dimensão estética

[9]

1.1. A significação da tradição humanística para as ciências do espírito

1.1.1. O problema do método

A auto-reflexão lógica das ciências do espírito, que acompanha o seu efetivo desenvolvimento no século XIX, é inteiramente dominada pelo modelo das ciências da natureza. Mostra-o um simples olhar lançado à expressão “ciências do espírito”, desde que essa expressão receba o significado que nos é familiar, unicamente através de sua forma plural. As ciências do espírito se entendem tão clarividentes, graças à sua analogia com as ciência da natureza, tanto que o eco idealístico, que se situa no conceito do espírito e da ciência do espírito, retrocede. A expressão “ciências do espírito” se popularizou principalmente através do tradutor da *lógica* de John St. Mill. Na sua obra, Mill procura, suplementarmente, esboçar as possibilidades que o emprego da lógica da indução possui sobre as *moral scienses*. O tradutor diz, para isso, “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*)¹. Já do contexto da *Lógica* de Mill, percebe-se que não se trata de reconhecer uma lógica própria das ciências do espírito, mas, ao contrário, de demonstrar que é o método indutivo, que está à base de toda a ciência experimental, que vale exclusivamente também nesse âmbito. Mill encontra-se assim em meio a uma tradição inglesa, cuja formulação mais eficaz foi dada por Hume na introdução de sua obra *Treatise*². Mesmo

1. J. St. Mill, *System der deduktiven und induktiven Logik*, traduzido por Schiel, 1863², livro VI “Von der Logik der Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften”.

2. David Hume, *Treatise on Human Nature*, Introdução.

[10]

nas ciências morais o que importa é reconhecer a uniformidade, a regularidade, a legalidade, que tornam previsíveis os fenômenos e processos individuais. Mesmo no terreno dos fenômenos da natureza não chega a ser alcançável da mesma maneira por toda parte. No entanto, o motivo disso se encontra exclusivamente no fato de que, os dados em que se poderiam reconhecer as uniformidades não são obtidos suficientemente em todos os lugares. Embora a meteorologia trabalhe tão metodicamente quanto a física, acontece apenas que seus dados são mais incompletos e, por isso, mais inseguras suas previsões. A mesma coisa vigora nos campos dos fenômenos morais e sociais. A utilização do método indutivo terá de também ficar isenta de todas as hipóteses metafísicas, mantendo-se inteiramente independente de como se imagina o estabelecimento dos fenômenos que se está observando. Não se está, por exemplo, averiguando as causas de determinados efeitos, mas simplesmente constatando regularidades. Assim, torna-se completamente indiferente se, por exemplo, acreditamos ou não no livre-arbítrio – no terreno da vida social pode-se, em todo caso, chegar a fazer previsões. Tirar conseqüências da regularidade com relação a fenômenos esperados não inclui nenhuma aceção sobre a espécie de conexão, cuja regularidade possibilita a previsão. O surgimento de decisões livres – caso tais decisões existam – não interrompe o processo regular, porém pertence, ela mesma, à generalidade e à regularidade que são obtidas através da indução. Representa o ideal de uma ciência da natureza da sociedade, que aqui se desenvolve programaticamente, do qual em alguns campos surgiram pesquisas plenas de êxito. Basta pensar na psicologia de massa.

Mas o que representa o verdadeiro problema que as ciências filosóficas colocam ao pensamento é que não se consegue compreender corretamente a natureza das ciências do espírito, caso a meçamos com o padrão de conhecimento progressivo da legalidade (*Gesetzmäßigkeit*). A experiência do mundo social-histórico não se eleva a uma ciência com o processo indutivo das ciências da natureza. Seja o que for que aqui venha a sig-

nificar ciência, e mesmo que em todo conhecimento histórico esteja incluído o emprego da experiência genérica no respectivo objeto de pesquisa – o conhecimento histórico não aspira, no entanto, a abranger o fenômeno concreto como no caso de uma regra geral. O caso individual não serve simplesmente para confirmar uma legalidade, a partir da qual seja possível, numa reversão prática, fazer previsões. Mais do que isso, seu ideal é compreender o próprio fenômeno na sua concreção singular e histórica. Nesse particular, pode influir ainda quanta experiência genérica se quiser: o objetivo não é confirmar nem ampliar essas experiências genéricas, para se chegar ao conhecimento de uma lei, ou seja, como é que, afinal, se desenvolvem os homens, os povos, este povo, este estado é o que ele se tornou – dito genericamente: como pode ter acontecido que agora é assim.

Mas que conhecimento é este que compreende que algo seja assim, por compreender que veio a ser assim? O que significa aqui ciência? Ainda que se reconheça que o ideal desse conhecimento é fundamentalmente diverso do gênero e da intenção de as ciências da natureza, estaremos sendo tentados, no entanto, a caracterizá-las, apenas privativamente, como as “ciências inexatas”. Mesmo a ponderação, tão significativa quanto justa, que Hermann Helmholtz fez no seu famoso discurso de 1862, diferenciando as ciências da natureza das ciências do espírito, por mais que tivesse ressaltado a suprema e humana significação das ciências do espírito – sua característica lógica continuou sendo negativa, a qual tinha o seu ponto de partida no ideal de método das ciências da natureza³. Helmholtz diferenciou duas espécies de indução: a indução lógica e a instintiva-artística. Isso significa, porém, que, no fundo, não estava diferenciando logicamente, mas sim psicologicamente, ambos os gêneros de procedimento. Ambos se servem da conclusão indutiva, mas o procedimento conclusivo das

[11]

3. H. Helmholtz, *Vorträge und Reden*, 4ª ed., vol. I, “Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften”, p. 167s.

ciências do espírito é um concluir inconsciente. A prática da indução das ciências do espírito está vinculada, por essa razão, a condições psicológicas especiais. Ela exige uma espécie de senso do tato, e para isso, necessita de aptidões espirituais de outra espécie, por exemplo, riqueza de memória e prevalência de autoridades; contra o que, concluir autoconsciente do cientista da natureza repousa totalmente na utilização da própria compreensão. Mesmo quando se reconhece que o grande pesquisador da natureza resistiu à tentação de transformar sua própria forma de trabalhar cientificamente numa norma de validade geral, mesmo assim ele não disporia de nenhuma outra possibilidade lógica para caracterizar o procedimento das ciências do espírito, do que através do conceito da indução, com o qual estava familiarizado graças à *Lógica* de Mill. A efetiva exemplaridade que teve a nova mecânica e seu triunfo para as ciências do século XVIII, assinalado pela mecânica celeste de Newton, continuava sendo para Helmholtz tão evidente, que bem longe dele estava indagar sobre quais as pré-condições filosóficas haviam possibilitado o surgimento dessa nova ciência no século XVII. Hoje sabemos qual o significado que teve, nesse caso, a Escola Occamista de Paris⁴. Para Helmholtz o ideal de método das ciências da natureza não estava necessitando de nenhuma derivação histórica nem de uma restrição cognitiva e teórica, e é por isso que ele, logicamente, não podia entender de outra forma a maneira de trabalhar das ciências do espírito.

Mas havia a tarefa bastante urgente, numa pesquisa que estava, na verdade, em plena florescência, de elevar a “escola histórica” a uma autoconsciência lógica. Já no ano de 1843 J.G. Droysen, o autor e descobridor da história do helenismo, tinha

4. Sobretudo a partir dos estudos de P. Duhem, *Etudes sur Léonard de Vinci*, em 3 volumes (1908s), entrementes completados na obra póstuma que já conta com 10 volumes, *Le système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*, 1913s. [Comparar também com Anneliese Meier, A. Koyre, entre outros.]

escrito: “Não há certamente nenhum campo científico que esteja tão afastado de uma justificação, delimitação e articulação teóricas como a história”. Droysen já tinha exigido de um Kant que, num imperativo categórico, “viesse a indicar à história as fontes vivas de onde flui a vida histórica da humanidade”. E manifesta a esperança “de que o conceito da história, compreendido mais profundamente, será o ponto de gravitação, em redor do qual a desordenada oscilação das ciências do espírito tem de ganhar firmeza e a possibilidade de um continuado progresso⁵”.

O modelo das ciências da natureza, que Droysen conclama aqui, nada tem, portanto, a ver com o conteúdo, no sentido de uma adaptação teórico-científica, mas, ao contrário, no sentido de que as ciências do espírito deveriam deixar-se fundamentar, da mesma forma, como um grupo independente de ciências. O “historicismo” de Droysen é a tentativa de solucionar essa tarefa.

Também Dilthey, em quem a influência do método científico-natural e o empirismo da lógica de Mill se faz sentir bem mais fortemente, mantém firme, no entanto, a herança romântico-idealista no conceito de espírito. Sempre se sentiu superior ao empirismo inglês, porque mantinha-se apegado à viva concepção do que caracterizava a escola histórica em face de todo e qualquer pensamento concernente às ciências da natureza e ao direito natural. “Só da Alemanha pode vir o verdadeiro procedimento empírico no lugar do empirismo preconceituoso e dogmático. “Mill é dogmático por lhe faltar formação histórica” – esta é uma anotação que Dilthey escreveu no seu exemplar da *Lógica* de Mill⁶. Na realidade, todo o trabalho cansativo, de várias décadas, que Dilthey dedicou à fundamentação das ciências filosóficas, é um permanente confronto com a exigência lógica, que Mill apresentou no seu famoso capítulo final das ciências do espírito.

5. J.G. Droysen, *Historik* (nova impressão de 1925, de E. Rothacker), p. 97.

6. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. V, p. LXXIV.

Mesmo assim, Dilthey se deixou influenciar profundamente pelo modelo das ciências da natureza, embora quisesse justificar justamente a independência metódica das ciências do espírito. Duas testemunhas podem elucidar isso, e ao mesmo tempo indicar o caminho das considerações que se seguem. No seu necrológio sobre W. Scherer, Dilthey destaca que o espírito das ciências da natureza guiou o procedimento de Scherer, e pretende fundamentar por que Scherer se colocou tão diretamente sob a influência do empirismo inglês: “Ele era um homem moderno, e o mundo de nossos antepassados não era mais a pátria de seu espírito e de seu coração, mas seu objeto histórico”⁷. Nessa formulação observa-se o seguinte: Para Dilthey, ao conhecimento científico pertence a dissolução dos vínculos vitais, a conquista de uma distância em relação à própria história, pois somente isso possibilita torná-la objeto. Pode-se até reconhecer que o manuseio dos métodos indutivo e comparativo, tanto da parte de Scherer como de Dilthey, era guiado por um genuíno tato individual, e que esse tato pressupõe uma cultura anímica, que comprova nesses homens, na verdade, a continuidade do mundo de formação clássica e da crença da individualidade romântica. Não obstante, continua sendo o modelo das ciências da natureza que orienta a autoconcepção científica de ambos.

Isso virá a ser bastante palpável num segundo testemunho, em que Dilthey se refere à independência dos métodos das ciências do espírito e fundamenta-os levando em consideração o seu objeto⁸. Uma tal referência soa, de início, bem aristotélica e poderia gerar uma genuína substituição do modelo das ciências da natureza. No entanto, no que diz respeito a essa independência dos métodos das ciências do espírito, Dilthey continua vinculando-a ao antigo “Natura parendo vincitur”⁹ de

7. Ibid., vol. XI, p. 244.

8. Ibid., vol. I, p. 4.

9. Ibid., vol. I, p. 20.

Bacon – um postulado que faz saltar aos olhos a herança clássico-romântica, que Dilthey queria administrar. Pode-se assim dizer que, mesmo Dilthey, cuja formação histórica forma sua superioridade em face do neokantianismo de sua época, apesar de seus esforços lógicos, no fundo não conseguiu ir além das simples constatações que Helmholtz fez. Pode até ser que Dilthey tenha batalhado muito a favor da independência teórico-cognitiva das ciências do espírito – o que se denomina método na ciência moderna é algo único e o mesmo por toda parte e só especialmente nas ciências da natureza cunha-se como modelar. Não existe nenhum método específico para as ciências do espírito. Mas certamente pode-se indagar, como Helmholtz, quanto significa aqui o método, e se as outras condições, sob as quais se encontram as ciências do espírito, não serão, para sua forma de trabalhar, quem sabe muito mais importantes do que a lógica indutiva. Helmholtz o havia indicado corretamente, quando ele, para satisfazer as exigências das ciências do espírito, salientou a memória e a autoridade e falou do tato psicológico, que aqui entraria no lugar do concluir (*Schliessen*) consiste esse tato? Como podemos adquiri-lo? Será que, ao cabo, o que há de científico nas ciências do espírito depende mais do tato do que de sua metodologia?

Pelo fato de as ciências do espírito darem motivo a essa indagação e, com isso, contraporem-se à sua inclusão no conceito de ciência da modernidade, elas são e continuam sendo um problema da própria filosofia. A resposta que Helmholtz e seu século deram a essa questão não é suficiente. Acompanham Kant, por se orientarem pelo conceito da ciência e do conhecimento segundo o modelo das ciências da natureza e procurarem a marcante singularidade das ciências do espírito no momento artístico (sentimento artístico, indução artística). Desse ponto de vista, pode ser bastante parcial a imagem que Helmholtz faz do trabalho aplicado às ciências da natureza, já que aí ele não mantém nada das “repentinhas fagulhas do espírito”(ou seja, o que denominamos vir uma idéia (*Einfall*)), só preservando delas “o férreo trabalho do concluir autoconscien-

te”. Refere-se ao testemunho de John St. Mill, segundo o qual “as ciências indutivas dos tempos modernos teriam feito mais pelo progresso dos métodos lógicos” do que “todos os filósofos de ofício”¹⁰. Elas são, para ele, o modelo do método científico por excelência.

Mas Helmholtz sabe que, para o conhecimento histórico, é determinante uma experiência totalmente diversa do que aquela que está a serviço da pesquisa das leis da natureza. Por isso, procura fundamentar a razão pela qual o método indutivo encontra-se para o conhecimento histórico, sob condicionamentos diversos, do que para a pesquisa da natureza. Com essa finalidade, refere-se ele à diferença entre natureza e liberdade que está na base da filosofia kantiana. Por essa razão, o conhecimento histórico apresenta-se tão diverso, pois no seu âmbito não existe nenhuma lei da natureza, mas, isto sim, uma subordinação voluntária a leis práticas, ou seja, a mandamentos. O universo da liberdade humana não conhece, de fato, leis naturais desprovidas de exceções. Esta concatenação de idéias é, todavia, pouco convincente. Nem corresponde às intenções de Kant, caso se procure fundamentar uma pesquisa indutiva do universo da liberdade humana sobre sua diferenciação entre a natureza e a liberdade, nem corresponde ao pensamento específico da própria lógica da indução. Nesse particular, Mill foi mais conseqüente, ao excluir, metodicamente, o problema da liberdade. Além, disso, nenhum verdadeiro fruto produz a in-conseqüência com que Helmholtz se reporta a Kant, a fim de colocar-se à altura das ciências do espírito. Porque, mesmo depois de Helmholtz, se teria de julgar o empirismo das ciências do espírito como aquele da meteorologia, ou seja, como renúncia e resignação.

Na verdade, as ciências do espírito estão muito longe de simplesmente se sentirem inferiores às ciências da natureza. Na sucessão espiritual do classicismo alemão elas desen-

volveram, acima disso, o orgulhoso auto-sentimento de que eram o verdadeiro defensor do humanismo. A época do classicismo alemão não trouxe consigo apenas a renovação da literatura e da crítica estética, através das quais foi superado o gosto ideal, ainda sobrevivente do barroco e do racionalismo do *Aufklärung*: ao mesmo tempo, tinha dado ao conceito da humanidade, esse ideal da razão esclarecida, um conteúdo fundamentalmente novo. Foi Herder, principalmente, que sobrepujou o perfeccionismo do *Aufklärung* através do novo ideal de uma “formação para o humano”, preparando assim o terreno sobre o qual puderam se desenvolver, no século XIX, as ciências do espírito históricas¹¹. O conceito de formação, que naqueles tempos elevou-se a um valor dominante, foi, sem dúvida, o mais alto pensamento do século XVIII, e justamente esse conceito caracteriza o elemento em que vivem as ciências do espírito do século XIX, mesmo que elas não saibam justificar isso de forma teórico-cognitiva.

[15]

1.1.2. Os conceitos-guia humanísticos

α) A formação

Com o conceito de *formação* torna-se nitidamente perceptível quão profunda é a mudança espiritual que continua nos fazendo parecer contemporâneos do século de Goethe, enquanto que, em contrapartida, até mesmo a época do barroco já parece se situar num passado pré-histórico. Conceitos e palavras decisivas, com as quais costumamos trabalhar, foram cunhadas naquele tempo, e quem não quer se deixar levar pela linguagem, esforçando-se por alcançar uma evidência fundamentada historicamente, vê-se constrangido a andar de uma para outra questão da história da palavra e do conceito. Daqui por diante, só poderemos esboçar indícios da grande empreitada que são colocados à pesquisa aqui, a serviço do questio-

11. [Cf. também minha dissertação *Herder und die geschichtliche Welt* (Kl. Schr., III, p. 101-117, vol. IV das Obras Completas.)

10. Helmholtz, *ibid.*, p. 178.

namento filosófico que nos move. Conceitos como “a arte”, “a história”, “a criatividade”, “a cosmovisão”, “vivência”, “gênio”, “ambiente”, “interioridade”, “expressão”, “estilo”, “símbolo”, que nos são óbvios, escondem em si uma abundância de aberturas históricas¹².

Voltemos nossa atenção ao conceito de formação, cuja importância para as ciências do espírito já ressaltamos, e aí nos encontraremos numa situação feliz. É que, nesse caso, graças a uma pesquisa existente¹³, podemos ter uma boa perspectiva da história dessa palavra: sua origem encontra-se na mística da Idade Média, sua sobrevivência, na mística do Barroco, sua espiritualização fundamentada religiosamente pelo “Messias” de Klopstock, que abrange toda sua época, e, finalmente, na determinação fundamental de Herder, como “formação que eleva rumo à humanidade”. A religião instruída do século XIX guardou a profunda dimensão dessa palavra, estabelecendo, a partir disso, nosso conceito de formação.

Para o conteúdo da palavra “formação”, que nos é familiar, a primeira importante constatação é a de que o antigo conceito de uma “formação natural”, que se refere à aparência externa (a formação dos membros, uma figura bem formada), e sobretudo à configuração produzida pela natureza (p. ex., “formação de montanha”), foi naquela época quase inteiramente desvinculado do novo conceito. Formação integra agora, estreitamente, o conceito de cultura, e designa, antes de tudo, especificamente, a maneira humana de aperfeiçoar suas aptidões e faculdades. Através de Kant e de Hegel completa-se o cunho que Herder deu ao nosso conceito. Kant ainda não utiliza a palavra “formação” nesse contexto. Ele fala da “cultura” da faculdade

(ou da “aptidão natural”), que, como tal, é um ato de liberdade do sujeito atuante. É por isso que, entre os deveres para consigo mesmo, cita o de não deixar enferrujar seus talentos, sem, nesse caso, utilizar a palavra “formação”¹⁴. Hegel, ao contrário, já fala de formar-se e de formação ao acolher o mesmo pensamento kantiano do dever para consigo mesmo¹⁵, e Wilhelm von Humboldt, com a capacidade auditiva que o celebriza, já percebe perfeitamente uma diferença de significado entre cultura e formação: “Quando nós, porém, em nosso idioma dizemos formação, estamos com isso nos referindo a algo ao mesmo tempo mais íntimo, ou seja, à índole que vem do conhecimento e do sentimento do conjunto do empenho espiritual e moral, a se derramar harmonicamente na sensibilidade e no caráter”¹⁶. Aqui, formação não significa mais cultura, isto é, aperfeiçoamento de faculdades e de talentos. A ascensão da palavra formação desperta, mais do que isso, a antiga tradição mística, segundo a qual o homem traz em sua alma a imagem de Deus segundo a qual ele foi criado, e tem de desenvolvê-la em si mesmo. O equivalente latino para formação é *formatio* e corresponde noutros idiomas, p. ex., no inglês (em Shaftesbury) a *form* e *formation*. Também no alemão existem as correspondentes derivações do conceito de forma, p. ex., *Formierung* e *Formation*, há muito tempo em concorrência com a palavra *Bildung* (formação). *Forma* vem sendo inteiramente desvinculada de seu significado técnico desde o aristotelismo da Renascença, sendo interpretada de uma maneira puramente dinâmica e natural. Da mesma forma, o triunfo da palavra *formação* sobre *forma* não parece só acaso. Porque em “formação” (*Bildung*) encontra-se a palavra “imagem” (*Bild*). O

12. [Para a linguagem político-social, ver o léxico *Geschichtliche Grundbegriffe*, entretanto publicado por Otto Brunner, Werner Conze e Reinhart Kosellek; para a filosofia, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, de J. Ritter.]

13. Cf. I. Shaarschmidt, *Der Bedeutungswandel der Worte Bilden und Bildung*, Dissertação, Königsberg, 1931.

14. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, § 19.

15. G.F.W. Hegel, *Obras*, 1832s., vol. XVIII, *Philosophische Propädeutik*, *Erster Cursus*, § 41s.

16. Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, vol. VII, 1, p. 30.

[17] conceito da forma fica recolhido por trás da misteriosa duplicidade, com a qual a palavra “imagem” (Bild) abrange ao mesmo tempo “cópia” (Nachbild) e “modelo” (Vorbild).

Corresponde, no entanto, a uma freqüente transferência do devir para o ser, o fato de que a *formação* (Bildung) (assim também a palavra “*Formation*” dos nossos dias) designa mais o resultado desse processo de devir do que o próprio processo. A transferência, aqui, é bastante compreensível, porque o resultado da formação não se produz na forma de uma finalidade técnica, mas nasce do processo interno de constituição e de formação e, por isso, permanece em constante evolução e aperfeiçoamento. Não é por acaso que, nesse particular, a palavra formação se iguala à palavra grega *physis*. Formação não conhece, como tampouco a natureza, nada exterior às suas metas estabelecidas. (Será mantida a desconfiança que a palavra e o assunto “meta de formação” merece, por ser, como tal, uma formação secundária. No fundo, formação não pode ser meta, não pode ser, como tal, desejada, a não ser na temática refletida do educador.) É justamente nisso que o conceito de formação supera o mero cultivo de aptidões pré-existentes, do qual ele deriva. O cultivo de uma aptidão é o desenvolvimento de algo já existente, de maneira que o exercício e a manutenção dela é um mero meio para o fim. Assim, o material de ensino de um manual lingüístico é um simples meio, e não, um fim. Sua aquisição serve apenas à perícia lingüística. Na formação, ao contrário, no que e através do que alguém será instruído, pode também ser inteiramente assimilado. Nesse sentido, tudo que ela assimila, nela desabrocha. Mas na formação aquilo que foi assimilado não é como um meio que perdeu sua função. Antes, nada desaparece na formação adquirida, mas tudo é preservado. A formação é um conceito genuinamente histórico, e é justamente o caráter histórico da “preservação” o que importa para a compreensão das ciências do espírito.

Assim, já à primeira vista, somos levados à história da palavra “formação”, no âmbito dos conceitos históricos, tal como fez Hegel naturalmente, em primeiro lugar no terreno da “pri-

meira filosofia” (“*erste Philosophie*”). De fato, Hegel elaborou, da maneira mais nítida, o que é formação. Nós seguimos a ele imediatamente¹⁷. Foi ele também que viu que a filosofia “tem na formação, a condição de sua existência”, e nós acrescentamos: com ela, também as ciências do espírito. Porque o ser do espírito está vinculado essencialmente com a idéia da formação.

O homem é assinalado pela ruptura com o imediato e o natural, o que lhe é exigido através do lado espiritual e racional de sua natureza. “Ségundo esse lado ele não é, por natureza, o que deve ser”, razão pela qual tem necessidade da formação. O que Hegel denomina de natureza formal da formação, repousa na sua universalidade. Do conceito de uma elevação à universalidade Hegel consegue entender numa unidade o que sua época compreendia por formação. Elevação à universalidade não é, p. ex., ver-se restringido pela formação teórica e não significa, de forma alguma, apenas um comportamento teórico em oposição a um prático, mas cobre o todo da determinação da essência da racionalidade humana. É da essência universal da formação humana tornar-se um ser espiritual, no sentido universal. Quem se entrega à particularidade é inculto (*ungebildet*), p. ex., quem cede a uma ira cega, sem medida nem postura. Hegel demonstra que, no fundo, numa tal pessoa está faltando poder de abstração: não consegue deixar de se levar em consideração e ter em vista um sentido universal, pelo qual pautae sua particularidade com medida e postura.

A formação como elevação à universalidade é pois uma tarefa humana. Exige um sacrifício do que é particular em favor do universal. O sacrifício do particular, porém, significa negativamente: inibição da cobiça e, com isso, liberdade de seu

17. Hegel, *Philosophische Propädeutik*, § 41-45. [Comparar entrementes com a coleção de textos de J.-E. Pleines, *Bildungstheorien. Probleme und Positionen*. Freiburg, 1978. Encontram-se, também aí, indicações aos trabalhos de Buck, Pleines e Schaaf, que desenvolvem mais o tema.]

objeto (*Gegenstand*) e liberdade para sua objetividade. Aqui, as deduções da dialética fenomenológica complementam o que foi escrito na “*Propedêutica*”. Na “*Fenomenologia do Espírito*” Hegel desenvolve a gênese da autoconsciência livre “em si e para si” e mostra que a essência do trabalho é formar a coisa, e não deformá-la¹⁸. Na consistência autônoma que o trabalho propicia à coisa, a consciência que trabalha se reencontra a si mesma como uma consciência autônoma. O trabalho é a cobiça inibida. Ao formar o objeto, portanto, enquanto ela é ativa de modo destituído do próprio e em busca de um sentido universal eleva-se a consciência que trabalha, acima do imediatismo de sua existência rumo à universalidade – ou, como Hegel se expressa: ao formar a coisa, forma-se a si mesmo. O que ele quer dizer é o seguinte: enquanto o homem está adquirindo um “poder” (*Können*), uma habilidade, ganha ele, através disso, uma consciência de senso próprio. O que pareceu ser-lhe negado no destituir-se do próprio, no servir, na medida em que ele se submeteu totalmente a um sentido que lhe era estranho, volta em seu proveito, na medida em que ele é uma consciência laboriosa. Como tal encontra ele em si mesmo um sentido próprio, sendo perfeitamente correto dizer do trabalho: ele forma. O senso próprio (*Selbstgefühl*) da consciência laboriosa contém todos os momentos daquilo que perfaz uma formação prática: distanciamento da imediatez da cobiça, das necessidades pessoais e do interesse privado e a exigência de um sentido universal.

[19] Na *Propedêutica* comprova Hegel essa natureza da formação prática, de exigir a si mesmo um sentido universal, através de uma série de exemplos. A mesma coisa acontece na moderação, que limita a desmedida na satisfação das necessidades e

18. Hegel, *Phenomenologie des Geistes* (Phil. Bibl., 114), Ed. Hoffmeister, p. 148s. [Cf., entre outros, meu estudo *Hegels Dialektik des Selbstbewußtsein*, Hegels D², p. 49-64; vol. 3. das Obras Completas, e o livro de L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg, 1979.]

no uso da força num sentido universal, ou seja, levando em consideração a saúde. Isso existe naquela reflexão que, face à circunstância ou negócio individual, permanece aberta à consideração do outro, o que ainda pode ser necessário. Mas também toda e qualquer escolha de profissão tem algo disso. Pois toda profissão tem sempre algo a ver com o destino, com a necessidade externa e exige que nos entreguemos a tarefas que não assumiríamos se tivessem finalidade privada. A formação prática é posta à prova no fato de que preenchamos as exigências de nossa profissão totalmente e em todas suas facetas. Nisso se inclui, porém, que se supere o estranho, que ela apresenta para a particularidade que se é, e inclui fazer esse estranho totalmente seu. Entregar-se ao sentido universal da profissão é pois, ao mesmo tempo, “saber limitar-se, ou seja, fazer de sua profissão uma questão inteiramente sua. Nesse caso, ela não será nenhuma limitação para ele”.

Já nessa descrição de Hegel sobre a formação prática, reconhece-se a determinação fundamental do espírito histórico: a de se reconciliar consigo mesmo, a de reconhecer-se a si mesmo na diversidade. Essa determinação se torna inteiramente nítida na idéia da formação teórica. Pois, comportar-se teoricamente já é, como tal, um alheamento, ou seja, uma exigência “de se ocupar com um não-imediato, com algo de natureza estranha, com algo da reminiscência, que pertença à memória e ao pensamento”. A formação teórica conduz, assim, além do que o homem sabe e vivencia imediatamente. Consiste em aprender que também o diferente tem sua validade e encontrar pontos de vista universais, a fim de apreender a coisa, isto é, “o que há de objetivo na sua liberdade” e isento de interesses egoísticos¹⁹. É justamente por isso que toda aquisição de formação conduz ao desenvolvimento de interesses teóricos, e Hegel fundamenta a propriedade especial do mundo e da linguagem dos antigos, com o fato de que esse mundo é-nos sufi-

19. Hegel, XVIII, p. 62.

cientemente remoto e estranho para produzir a separação necessária que nos aparte de nós mesmos. – “Mas ele contém ao mesmo tempo todos os pontos de partida e todas as meadas do retorno a si mesmo, da reconciliação consigo e do reencontro de seu próprio, mas seu segundo essência verdadeiramente universal”²⁰.

[20] Nessas palavras de Hegel, que era diretor de ginásio, reconhece-se o preconceito classista de que justamente nos antigos é fácil encontrar a essência universal do espírito. Mas o pensamento fundamental continua correto. Reconhecer no estranho o que é próprio, familiarizar-se com ele, eis o movimento fundamental do espírito, cujo ser é apenas o retorno a si mesmo a partir do ser diferente. É por isso que toda formação teórica, mesmo o cultivo de idiomas e concepções de mundos estrangeiros, é a mera continuação de um processo de formação, que teve início bem mais cedo. Cada indivíduo em particular que se eleva de seu ser natural a um ser espiritual, encontra no idioma, no costume, nas instituições de seu povo uma substância já existente, que, como o aprender a falar, ele terá de fazer seu. É por isso que cada indivíduo em particular já está sempre a caminho da formação e já sempre a ponto de suspender sua naturalidade, tão logo o mundo em que esteja crescendo seja um mundo formado humanamente no que diz respeito à linguagem e ao costume. Hegel acentua: nesse seu mundo um povo deu-se existência. Ele trabalhou a partir de si mesmo e extraiu de si, o que ele é em si.

Com isso fica claro que não é o alheamento como tal, mas o retorno a si, que, sem dúvida, pressupõe alheamento que perfaz a essência da formação. Nesse caso, a formação não deve ser entendida apenas como o processo que completa a elevação histórica do espírito ao sentido universal, já que ela é ao mesmo tempo também o elemento, no interior do qual o que é formado se move. Que elemento vem a ser este? Aqui começam

as perguntas que tivemos de apresentar a Helmholtz. A resposta de Hegel não poderá nos satisfazer. Isto porque, para Hegel, a formação se completa como o movimento de alheamento e aquisição num total apoderamento da substância, na dissolução de toda essência objetiva, o que se alcança somente no saber absoluto da filosofia.

Mas reconhecer que a formação seja algo como um elemento do espírito, isso não está vinculado à filosofia de Hegel do espírito absoluto, e muito menos o seu juízo acerca da historicidade da consciência está vinculado à sua filosofia da história mundial. O que importa é ter claro, que também para as ciências do espírito históricas, que se derivam de Hegel, a idéia da formação plena continua sendo um ideal necessário. Porque a formação é o elemento no qual elas se movimentam. Mesmo o que o antigo uso lingüístico denomina “uma formação plena”, no âmbito do fenômeno corporal, não chega a ser tanto a última fase de um desenvolvimento, mas mais, o estado de amadurecimento, que todo desenvolvimento deixou na sua esteira e que possibilita o movimento harmônico de todos os membros. Justamente nesse sentido as ciências do espírito pressupõem que a consciência científica já é algo formado e que justo por essa razão possui o tato correto que não se pode aprender nem imitar, o qual sustenta a formação do juízo (*Urteil*) e a forma de conhecimento das ciências do espírito, como um elemento.

O que Helmholtz descreve na forma de trabalhar das ciências do espírito, principalmente o que ele denomina senso artístico e *tato*, pressupõe, na verdade, esse elemento da formação, no interior do qual se permite ao espírito uma mobilidade especialmente livre. É por isso que Helmholtz fala, p. ex., da “predisposição, pela qual as mais diversas experiências da memória dos historiadores ou dos filólogos acabam confluindo”²¹. É possível que isso esteja descrito muito superficialmente, a partir daquele ideal “do férreo trabalho do concluir

[21]

20. Hegel, *Nürnbergger Schriften*, edit. J. Hoffmeister, p. 312 (Discurso de 1809).

21. Helmholtz, op. cit., p. 178.

consciente”, sob o qual se imagina o pesquisador da natureza. O conceito da *memória*, da maneira como ele o aplica, não é suficiente para esclarecer o que está sendo desenvolvido aqui. Na verdade, esse tato ou esse senso não são bem compreendidos, se imaginarmos ali uma capacidade anímica a ser acrescentada, que se serve de uma forte memória, chegando assim a conhecimentos que não podem ser rigorosamente examinados. O que torna possível uma tal função do tato, o que conduz à sua posse, não é meramente um dispositivo físico, que é favorável ao conhecimento das ciências do espírito.

Aliás, a gente não consegue apreender corretamente a essência da própria memória, caso nela não vejamos nada mais do que uma disposição ou uma capacidade genérica. Reter, esquecer e voltar a lembrar pertencem à constituição histórica do homem e formam mesmo uma parte de sua história e de sua formação. Quem exercita sua memória como uma mera capacidade – e toda a técnica da memória é tal exercício – não a terá ainda como o que é o seu mais próprio. A memória tem de ser formada. Pois a memória não é memória como tal e para tudo. Para algumas coisas temos memória, para outras não, e algumas coisas queremos guardar na memória, outras banir. Estaria na hora de libertar o fenômeno da memória de seu nivelamento capacitivo que a psicologia lhe impôs e de reconhecê-lo como um traço essencial do ser limitado-histórico do homem. À postura de reter e de lembrar pertence – de um modo que por muito tempo não foi suficientemente levado em consideração – o esquecimento e que é não somente uma perda e uma carência, mas, como acentua sobretudo F. Nietzsche, uma condição de vida do espírito²². Somente através do esquecimento é que o espírito recebe a possibilidade de uma total renovação, a capacidade de ver tudo com os olhos recém-abertos, de maneira que o que é velho e familiar se funde com as novidades que se vêm em uma unidade de várias estratifica-

22. F. Nietzsche, *Considerações intempestivas*, parte II – Da utilidade e vantagem da história para a vida, 1.

ções. “Reter” é, pois, ambíguo. Contém, como memória (*mneme*) a conexão com a lembrança (*anamnesis*)²³. O mesmo vale também para o conceito do “tato”, que Helmholtz utiliza. Sob tato, entendemos uma determinada sensibilidade e capacidade sensível para situações e postar-se nelas, para as quais não possuímos nenhum saber baseado em princípios universais. Por isso, a não-expressividade e a incapacidade de expressar pertencem essencialmente ao tato. A gente pode dizer alguma coisa com tato. Mas isso sempre irá significar que, com tato, contornamos algo e não o dizemos, e que não temos tato para exprimir o que só se consegue contornar. No entanto, não quer dizer: desviar a vista, mas manter ao alcance da vista, de forma que não se esbarre, mas passe ao largo. Por essa razão é que o tato ajuda a manter distância. Evita o impacto, a proximidade demasiada e o ferimento da esfera íntima da pessoa.

Só que o tato, de que fala Helmholtz, não é simplesmente idêntico com esse fenômeno moral e da vida. Mas aqui dá-se um comum essencial. Porque também o tato que atua nas ciências do espírito não se esgota em ser inconsciente e em ser um senso, mas é ao mesmo tempo uma forma de conhecimento e uma forma de ser. Pode-se observar isso mais exatamente com base na análise, acima efetuada, do conceito de formação. O que Helmholtz denomina de tato inclui a formação e é função da formação tanto estética como histórica. Tem-se de ter sentido ou tem-se de ter formado o sentido para o que é estético e o que é histórico, caso queiramos confiar no nosso tato no trabalho das ciências do espírito. Como esse sentido não é sim-

23. A história da memória não é a mesma coisa que a história de seu exercício. É verdade que a mnemotécnica determina uma parte dessa história, mas a perspectiva pragmática, na qual o fenômeno da *memória* aparece, significa uma redução do mesmo. No centro da história desse fenômeno deveria encontrar-se Santo Agostinho, que assume e transforma por completo a tradição pitagórico-platônica. Voltaremos mais tarde à função da *mneme*, na problemática da indução. (Comparar em *Umanesimo e Simbolismo* (ed. Castelli), os trabalhos de P. Rossi, *La costruzione dell'immagini nei trattati di memoria artificiale del Rinascimento*, e C. Vasoli, *Umanesimo e simbologia nei primi scritti lulliani e mnemotecnici del Bruno*).

plesmente um dispositivo natural, é com razão que falamos da consciência estética ou histórica e não propriamente do sentido. É claro, porém, que uma tal consciência comporta-se com a imediaticidade do sentido, isto é, sabe separar e avaliar com segurança em cada caso específico, mesmo sem poder precisar seus motivos. É assim que quem possui sentido estético sabe separar o belo e o feio, a boa e a má qualidade, e quem possui sentido histórico sabe o que é possível e o que não é possível para uma época, e tem sentido quanto à diversidade do passado em face do presente.

Se a formação pressupõe tudo isso, então isso significa que não se trata de uma questão de processo ou de comportamento, mas do ser que deveio. Considerar com maior exatidão, estudar com maior profundidade não é tudo, caso não esteja preparada uma receptividade para o que há de diferente numa obra de arte ou no passado. Foi justamente a isso que, seguindo Hegel, salientamos como uma característica universal da formação, o manter-se aberto para o diferente, para outros pontos de vista mais universais. Nela existe um sentido universal para a medida e para a distância com relação a si mesmo, e, por isso, uma elevação por sobre si mesmo, para a universalidade. [23] Ver a si mesmo e seus fins privados significa: vê-los como os outros os vêem. Essa universalidade não é, certamente, uma universalidade do conceito ou da compreensão. Não se determina algo particular a partir de algo universal, não se pode comprovar nada por coação. Os pontos de vista universais, a que se mantém aberto o formado, não são para ele um padrão fixo, que tenha validade, mas se fazem presentes ante ele apenas como os pontos de vista de possíveis outros. É assim que, de fato, a consciência formada tem mais o caráter de um sentido. Pois todo sentido, p. ex., o sentido da visão, é, como tal, já universal pois abrange sua esfera, abre-se para um campo e, no âmbito daquilo que lhe está aberto, percebe as diferenças. A consciência formada suplanta cada um dos sentidos naturais, somente na medida em que cada qual esteja restrito a uma determinada esfera. Ela mesma ocupa-se em todas as direções. É um *sentido universal*.

Um sentido universal e comunitário – esta é, de fato, uma formulação para a essência da formação, em que se percebe ressoado uma ampla conexão histórica. A reflexão sobre o conceito da formação, tal qual ele está objetivamente à base das reflexões de Helmholtz, reconduz-nos, bem para trás na história desse conceito. Temos de acompanhar por alguns passos essa conexão, caso quisermos liberar o problema que as ciências do espírito apresentam para a filosofia, da estreiteza artística em que esteve retida a doutrina do método do século XIX. O conceito moderno da ciência e o conceito de método a ele subordinado não podem ser suficientes. O que faz das ciências do espírito uma ciência é mais compreensível com base na tradição do conceito de formação do que da idéia de método da ciência moderna. Trata-se da *tradição humanística*, à qual iremos nos reportar. Na sua resistência contra as exigências da ciência moderna, ela está ganhando um novo significado.

Seria louvável sair ao enalço do que tenha sido alguma vez segregado, como desde os dias do humanismo a crítica à ciência da “escola” começou a ouvir e como é que essa crítica se transformava de acordo com as mudanças de seus rivais. Originariamente, os motivos eram os antigos, que eram então reavivados. O entusiasmo com que os humanistas proclamavam a língua grega e o caminho da *eruditio* significava mais do que uma paixão antiquada. A ressurreição das línguas clássicas trouxe de volta, ao mesmo tempo, uma nova avaliação da retórica. Possuía seu “front” contra a “escola”, ou seja, contra a ciência escolástica, e estava a serviço de um ideal de sabedoria humana, que não tinha sido alcançado na “escola” – uma contradição que, na verdade, já se encontra no início da filosofia. A crítica de Platão à sofística, mais ainda, sua atitude singular e ambivalente com relação a Sócrates, assinala o problema filosófico que aqui existe. Em face da nova consciência de método das ciências da natureza do século XVII, esse velho problema teria ainda maior agudeza crítica. Em vista da reivindicação de exclusividade dessa nova ciência, a questão se apresentou com uma urgência reforçada, querendo-se saber se no conceito de formação humanístico não havia uma fonte pró-

pria de verdade. De fato, veremos que é da sobrevivência do pensamento da formação humanística que as ciências filosóficas do século XIX extraem sua vida peculiar, sem confessá-lo a si mesmas.

Quanto a isso, é, no fundo, uma coisa evidente que, aqui, não foi a matemática determinante, mas os estudos humanísticos. Pois o que poderia significar a nova doutrina do método, do século XVII, para as ciências do espírito? Basta ler o correspondente capítulo da *Logique de Port-Royal*, que diz respeito às regras da razão aplicáveis a verdades históricas, para reconhecer a carência do que, a partir dessa idéia do método, se poderia produzir nas ciências do espírito²⁴. É realmente uma trivialidade o que daí surge, caso isso signifique, p. ex., que se tenha, ao julgar um acontecimento quanto à sua verdade, de levar em consideração as circunstâncias (*circumstances*) que o acompanham. Os jansenistas queriam, com esse arazoado, dar uma introdução metódica, para saber até onde os milagres são dignos de fé. Procuravam eles, contra uma crença incontável nos milagres, oferecer o espírito do novo método e opinavam que, dessa maneira, iriam legitimar os verdadeiros milagres da tradição bíblica e da tradição eclesiástica. A nova ciência a serviço da antiga igreja – que uma tal relação não prometia durar, só se torna evidente, e pode-se muito bem imaginar o que teria de acontecer, caso as próprias premissas cristãs acabassem sendo questionadas. O ideal metódico da ciência da natureza tinha de, caso viesse a ser aplicado à credibilidade dos testemunhos históricos da tradição bíblica, conduzir a resultados bem diversos e catastróficos para o cristianismo. O caminho que vai da crítica aos milagres, ao estilo dos jansenistas, à crítica histórica da Bíblia, não é muito distante. Neste particular, Spinoza é um bom exemplo. Iremos mostrar, em passagens posteriores, que a aplicação conseqüente dessa metodologia, como única norma da verdade das ciências do espírito, seria semelhante a uma auto-subsunção de si mesma.

24. *Logique de Port-Royal*, parte VI, cap. 13s.

β) O *sensus communis*

Tendo em vista essa situação, nada impede que se lembre a tradição humanista e se pergunte: Que forma de conhecimento das ciências do espírito se poderá delas aprender? É aqui que o escrito de Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, apresenta um valioso ponto de referência²⁵. A defesa do humanismo, que Vico assume, é, como o título já mostra, transmitido através da pedagogia jesuítica e dirigido tanto contra Descartes como contra o jansenismo. Esse manifesto pedagógico de Vico é como seu esboço de uma “nova ciência”, fundamentada sobre velhas verdades. Por isso, ele se refere ao *sensus communis*, o senso comum, e ao ideal humanístico da *eloquentia*, momentos que já existiam no antigo conceito do saber. O “bem-falar” (*eu legein*) é em si, desde tempos imemoriais, uma fórmula ambígua e, de forma alguma, meramente um ideal retórico. Significa também dizer o que é correto, ou seja, o que é verdadeiro, e não somente: a arte de falar, a arte de dizer bem alguma coisa.

Assim, como se sabe, esse ideal foi proclamado na antigüidade tanto pelos professores de filosofia como pelos de retórica. A retórica encontrava-se há muito tempo em luta com a filosofia e era sua a reivindicação de transmitir, ao contrário das ociosas especulações dos “sofistas”, a verdadeira sabedoria de vida. Vico, que era ele mesmo professor de retórica, encontra-se, aqui, portanto, em meio a uma tradição humanística procedente da antigüidade. Certamente essa tradição também é de importância para o que há de evidente nas ciências do espírito e, especialmente, a positiva ambigüidade do ideal retórico, que não somente surge sob o veredicto de Platão, mas também, da mesma forma, sob o veredicto do metodologismo anti-retórico da modernidade. Desse ponto de vista, muita coisa do que nos irá ocupar já ressoa em Vico. Seu apelo ao *sensus communis* abrange, porém, além do momento retórico,

25. J.B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, tradução de W.F. Otto, 1947.

ainda um outro momento da antiga tradição. É o antagonismo entre o acadêmico e o sábio, sobre o qual ele se apóia; um antagonismo que encontrou a sua primeira configuração na imagem cínica de Sócrates que possui seu fundamento objetivo no antagonismo conceitual entre *sophia* e de *phronesis*, que foi elaborado pela primeira vez por Aristóteles, que nos Peripatéticos foi desenvolvido como uma crítica do ideal teórico de vida²⁶ e que co-determinou, na época helenística, a imagem do sábio, principalmente depois que o ideal de formação grega se tinha fundido com a autoconsciência da liderança política romana. Também a ciência jurídica romana, no seu período tardio, p. ex., instala-se, como se sabe, apoiada no pano de fundo da arte jurídica e da prática jurídica, que se envolve mais com o ideal prático da *phronesis* do que com o ideal teórico da *sophia*²⁷.

[26]

Por fim, desde a renascença da antiga filosofia e retórica, a imagem de Sócrates torna-se antipropaganda contra a ciência, tal qual se mostra, sobretudo, na figura do *idiota*, do leigo, que assume um papel totalmente novo entre o erudito e o sábio²⁸. Da mesma forma, a tradição teórica do humanismo sabe como se reportar a Sócrates, bem como à crítica cética aos dogmáticos. Observa-se em Vico que ele critica os estóicos, porque acreditam na razão como *regula veri*, e, inversamente, louva os antigos acadêmicos, que somente afirmam o saber do não-saber, e tanto mais ainda os novos acadêmicos, porque eles, na arte da argumentação (que pertence à oratória) são grandes.

O reportar-se de Vico ao *sensus communis* mostra, obviamente, no âmbito dessa tradição humanística, uma coloração

26. W. Jaeger, *Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals*, Sitzungsberichte der Preuß. Akademie der Wiss., Berlin, 1928.

27. F. Wieacker, *Vom römischen Recht*, 1945.

28. Comparar com Nicolau de Cusa, que em quatro diálogos: *De sapientia I, II, de mente, de staticis experimentis*, introduz um idiota como interlocutor (Heidelberger Akademi-Ausgabe V, 1937).

especial. É que existe também, no terreno das ciências, a *querelle des anciens et des modernes*. Não mais o antagonismo com relação à “escola”, porém o especial antagonismo com relação à ciência moderna, é o que pensa Vico. A ciência crítica dos tempos modernos não será contestada por Vico, no que diz respeito às suas vantagens, mas ele lhe indicará seus limites. A sabedoria dos antigos, o cultivo da *prudentia* e da *eloquentia*, disso ninguém poderá dispensar, nem mesmo agora, diante dessa nova ciência e sua metodologia matemática. Também agora, no que diz respeito à educação, trata-se de algo diverso: a formação do *sensus communis*, que não se alimenta do verdadeiro, mas do provável. Bem, o que há de importante nisso para nós é o seguinte: *sensus communis* significa aqui, certamente, não somente aquela capacidade universal que existe em todos os homens, mas, ao mesmo tempo, o senso que institui comunidade. O que dá à vontade humana sua diretriz, acredita Vico, não é a universalidade abstrata da razão, mas a universalidade concreta, que representa a comunidade de um grupo, de um povo, de uma nação, do conjunto da espécie humana. O desenvolvimento desse senso comum é, por isso, de decisiva importância para a vida.

Sobre esse senso comum voltado para o verdadeiro e para o correto, que não é um saber que se baseia em fundamentações, mas que permite encontrar o que é plausível (*verisimile*), Vico fundamenta o significado e o independente direito à eloquência. A educação não pode palmilhar o caminho da pesquisa crítica. A juventude exige imagens para a fantasia e para o desenvolvimento da memória. Mas isso é o que não produz o estudo das ciências segundo o espírito da nova crítica. É assim que Vico complementa a *Crítica* do cartesianismo, adicionando-lhe a antiga *topica*. Esta é a arte de encontrar argumentos e serve para o desenvolvimento de um sentido para o que é convincente, que trabalha instintivamente e *ex tempore* e que, por esse motivo, não é substituível pela ciência.

[27]

Essas disposições de Vico mostram-se apologéticas. Reconhecem indiretamente o novo conceito de verdade da ciência,

tão-somente ao defender o direito do provável. Como já vimos, Vico está acompanhando com isso a antiga tradição retórica, que recua já a Platão. O que Vico quer dizer vai, porém, além da defesa da *peitho* retórica. De acordo com a questão em pauta, e como já o dissemos, aqui atua o antigo antagonismo aristotélico do saber prático e do teórico, um antagonismo que não se deixa reduzir ao antagonismo do que é verdadeiro e do que é provável. O saber prático, a *phronesis*, é uma outra forma de saber²⁹. De início, significa o seguinte: encontra-se dirigida à situação concreta. Terá pois de abranger as circunstâncias em sua infinita variedade. É isso também que Vico salienta expressamente. Sem dúvida, o que unicamente lhe chama a atenção é que esse saber se subtrai ao conceito racional do saber. No entanto, e na verdade, não se trata de um mero ideal de resignação. O antagonismo aristotélico significa ainda algo bem diferente do que apenas o antagonismo entre o saber baseado em princípios universais e o saber do concreto. Também não significa a capacidade de subsunção do particular pelo universal, que denominamos “força do juízo”. O que atua aí é, muito mais, um motivo ético, positivo, que também existe na doutrina romano-estóica do *sensus communis*. A compreensão e o domínio moral da situação concreta exige uma tal subsunção do dado sob o universal, ou seja, o fim que se persegue para que daí resulte o correto. Pressupõe, portanto, um direcionamento da vontade, isto é, um ser moral (*hexis*). Daí que, segundo Aristóteles, a *phronesis* é uma “virtude espiritual”. Não vê nela simplesmente uma capacidade (*dynamis*), mas uma determinação do ser moral, que não pode existir sem o conjunto das “virtudes éticas”, como, ao contrário, estas não podem existir sem aquela. Embora essa virtude, ao ser exercitada, faça que se diferencie o factível do infactível, ela não é simplesmente uma inteligência prática e uma engenhosidade universal. O seu diferenciar entre o factível e o infactível abrange também a

29. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, Z, 9, 1141b 33: Εἶδος μὲν οὐν τί ἄν εἴη γνώσεως το αὐτῷ εἰδεναιστος.

diferenciação entre o conveniente e o inconveniente e, assim, pressupõe uma atitude moral, que, por sua vez, aperfeiçoa-o.

É esse motivo que Aristóteles desenvolveu contra a “idéia do bem” de Platão, à qual alude, nessa questão, o apelo de Vico ao *sensus communis*. Na escolástica, p. ex., para St. Tomás – em desenvolvendo o *De anima*³⁰ – o *sensus communis* é a raiz comum do sentido exterior, ou ainda, a faculdade que combina, a qual julga o dado, uma capacidade que foi concedida a todos os homens³¹. Para Vico, não obstante, o *sensus communis* é um sentido para a justiça e o bem comum, que vive em todos os homens, e até, mais do que isso, um sentido que é adquirido através da vida em comum, e determinado pelas ordenações e fins. Esse conceito tem um tom de justiça natural como as *koinai ennoiai* da Stoa. Mas o *sensus communis* não é, nesse sentido, um conceito grego e não tem, de forma alguma, o significado de *koine dynamis*, de que fala Aristóteles no *De anima*, quando procura ajustar a doutrina dos sentidos específicos (*aisthesis idia*) com o achado fenomenológico, que mostra toda percepção como uma diferenciação e uma opinião de um universal. Vico recorre, antes, ao antigo conceito romano do *sensus communis*, como o conhecem em especial os clássicos romanos, que, em contraposição à formação grega, ancoram-se no valor e no sentido de suas próprias tradições da vida civil e social. É pois um tom crítico, um tom contra a especulação teórica dos filósofos que já se pode ouvir no conceito romano de *sensus communis* e que Vico faz soar, a partir de seu *front* de batalha, que ele agora modifica e direciona contra a ciência moderna (a *crítica*).

Há algo de imediatamente elucidativo nesse alicerçamento dos estudos filológico-históricos e a forma de atuação das ciências do espírito sobre esse conceito do *sensus communis*. Porque seu objeto, que é a existência moral e histórica do homem,

30. Aristóteles, *De anima*, 425 a 14s.

31. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I q. 1, 3 ad 2 et q. 78, 4 ad 1.

como toma configuração nos seus feitos e nas suas obras, é mesmo determinado decisivamente pelo *sensus communis*. Assim, a conclusão a partir do universal e a prova a partir de fundamentos não são suficientes, porque isso tem a ver, de modo decisivo, com circunstâncias. Só que isso está sendo formulado apenas negativamente. É um conhecimento propriamente positivo que o senso comum transmite. A forma de conhecimento do conhecimento histórico não se esgota, em absoluto, apenas nisso, isto é, em ter de admitir “a crença em testemunhos alheios” (*tetens*)³² em vez de “um concluir autoconsciente” (Helmholtz). Também não é assim, em absoluto, que a tal saber convenha apenas um valor de verdade reduzido. D’Alembert³³ escreve com razão: *A probabilidade dá-se principalmente nos fatos históricos, e em geral em todos os acontecimentos passados, presentes e futuros, que nós atribuímos a uma espécie de acaso, porque nós não lhes inferimos as causas. A parte desse conhecimento, que tem por objeto o presente e o passado, apesar de estar fundamentada apenas sobre o simples testemunho, produz em nós, muitas vezes, uma persuasão tão forte como a que nasce dos axiomas.*

[29] A *história* é, realmente, uma fonte de verdade diferente do que a razão teorética. Já Cícero tinha isso em vista, quando a denomina de *vita memoriae*³⁴. Seu direito próprio repousa no fato de que as paixões humanas não podem ser regidas através de prescrições genéricas da razão. Mais do que isso, para tanto são necessários exemplos convincentes, que somente a história pode fornecer. É por isso que Bacon denomina a *história*, que apresenta tais exemplos, como um outro caminho do filosofar (*alia ratio philosophandi*)³⁵.

32. Tetens, *Philosophische Versuche*, 1777, reimpressão da Kant-Gesellschaft, p. 515.

33. *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, Ed. Köhler, Meiner, 1955, p. 80.

34. Cícero, *De oratore*, II, 9. 36.

35. Cf. Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, cap. VI.

Também isso foi formulado de modo suficientemente negativo. Nós iremos ver, no entanto, que em todas essas versões, permanece atuante a maneira de ser do saber moral, reconhecida por Aristóteles. A lembrança disso torna-se importante para perceber adequadamente o que há de evidente nas ciências do espírito.

O fato de Vico recorrer ao conceito romano do *sensus communis* e sua defesa da retórica humanística contra a ciência moderna é de especial interesse para nós. Pois aqui, somos conduzidos a um momento da verdade do conhecimento das ciências do espírito, que já não era mais acessível para a autorreflexão das ciências do espírito do século XIX. Vico vivia numa tradição ininterrupta da formação retórico-humanística e precisava voltar a resgatar a validade do direito dessa tradição, o qual não envelhecera. Por fim, existia ainda, há muito tempo, um saber de que as possibilidades da comprovação e do ensino racional não esgotam todo o campo do conhecimento. Ao reportar-se ao *sensus communis* Vico estava, como vimos, incluído num amplo contexto que retrocede até a antigüidade e cuja repercussão até o presente encontra-se no nosso tema³⁶.

Nós, ao contrário, temos de abrir cansativamente o caminho de regresso a essa tradição, apontando, primeiramente, as dificuldades que resultam da aplicação do conceito moderno de método às ciências do espírito. Tendo em vista essa finalidade, procuramos responder à questão de saber como se chegou à atrofia dessa tradição e como é que, com isso, a reivindicação de verdade do conhecimento das ciências do espírito chegou ao padrão do pensamento de método das ciências modernas, cuja natureza lhe é estranha.

Para que esse desenvolvimento ocorresse, o que foi determinado essencialmente pela “escola histórica” alemã, não che-

36. É evidente que Castiglione desempenhou um papel importante na transmissão desse motivo aristotélico; cf. Erich Loos, *Baldassare Castiglione "Libro del cortegiano"* (Analecta romanica, edit. por F. Schalk. cad. 2).

[30]

gou a ser diretamente decisiva a participação de Vico e nem mesmo a ininterrupta tradição retórica da Itália. Quase não se percebe qualquer influência de Vico no século XVIII. No entanto, Vico não estava sozinho quanto à sua invocação ao *sensus communis*. Ele possui um importante paralelo em *Shaftesbury*, cuja influência foi considerável sobre o século XVIII. Shaftesbury coloca o apreço do significado social de *Wit* (sentido, graça) e (*humour*) sob o título *sensus communis* e invoca expressamente os clássicos romanos e seus intérpretes humanistas³⁷. Certamente que o conceito *sensus communis* tem para nós, como já o constatamos, também uma tonalidade que o vincula aos estóicos e ao direito natural. Mesmo assim, não se pode contestar a justeza da interpretação humanística, que se apóia nos clássicos romanos e que é seguida por Shaftesbury. Segundo Shaftesbury, os humanistas compreendiam sob *sensus communis* o sentido para o bem comum, mas também “amor à comunidade ou à sociedade, afeição natural, humanidade, cortesia”. Isso se conecta a uma palavra de Marco Aurélio³⁸, *koinonoemosyne*. Uma palavra extremamente rara e artificial - o que, no fundo, confirma que o conceito *sensus communis* não possui, de forma alguma, origem greco-filosófica, mas deixa ressoar essa tonalidade estóica do conceito como um sobretom. O humanista Salmásio delimita o conteúdo dessa palavra como *moderatam, usitatam et ordinariam hominis mentem, que in commune quodam modo consulit nec omnia ad commodum suum refert, respectumque etiam habet eorum, cum quibus versatur, modeste, modiceque de se sentiens*. Shaftesbury não está pensando, pois, num dispositivo do direito natural, confiado a todos os homens, como uma virtude social, uma virtude mais do coração do que da mente. E se ele entende *wit e humour*, a partir disso, está nisso seguindo os velhos conceitos romanos que incluíram no *humanistas* o estilo de vida refinado, a atitude do homem que entende de diver-

37. Shaftesbury, *Characteristics, Treatise*, sobretudo parte III, secção I.

38. Marc Ant. I, 16.

sões, e se diverte, por estar seguro de sua solidariedade com relação ao seu interlocutor. (Shaftesbury limita expressamente *wit e humour* ao relacionamento social entre amigos). Se, aqui, *sensus communis* quase se parece com uma virtude do trato social, há aí implícito, na verdade, um embasamento moral, até mesmo metafísico.

O que Shaftesbury tem em vista é a virtude espiritual e social da simpatia, sobre a qual, como se sabe, edificou não somente a moral, mas toda uma metafísica estética. Seus sucessores, principalmente Hutcheson³⁹ e Hume, aperfeiçoaram seus estímulos à doutrina do *moral sense*, que mais tarde iria servir à ética kantiana como pano de fundo.

Na filosofia do *escocês*, o conceito de *common sense* encontrou uma função realmente central e sistemática, que polemiza tanto contra a metafísica, como contra sua cética solução, e sobre o fundamento de juízos originários e naturais do *common sense*, elabora seu novo sistema (Thomas Reid)⁴⁰. Sem dúvida que nisso encontra-se atuante a tradição conceitual aristotélico-escolástica do *sensus communis*. A pesquisa dos sentidos e do seu desempenho cognitivo é haurida dessa tradição e, em última análise, deve servir para corrigir os exageros da especulação filosófica. Mas, ao mesmo tempo, permanece firme a relação do *common sense* com a *society* (sociedade): “Eles servem para nos guiar nos afazeres comuns da vida, quando nossa faculdade racional nos deixa no escuro”. A filosofia da

[31]

39. Hutcheson explana o *sensus communis* exatamente através da palavra *sympathy*.

40. Thomas Reid, *The Philosophical Works*, ed. Hamilton, 8ª edição, 1895. Ali, no vol. II, p. 774s, aparece uma ampla anotação de Hamilton sobre o *sensus communis*, elaborando o seu material, naturalmente, mais do ponto de vista classificatório do que histórico. Devo a Günther Pflug uma cordial indicação sobre a função sistemática do *sensus communis* na filosofia que aparece pela primeira vez em Buffier (1704). O fato de que o conhecimento do mundo pelos sentidos se eleve e se legitime pragmaticamente, acima de todo problema teórico, representa um antigo motivo do ceticismo. Mas Buffier outorga ao *sensus communis* a categoria de um axioma que tem de servir de base ao conhecimento do mundo exterior, da *res extra nos*, tal qual o faz o *cogito* cartesiano do mundo da consciência. Buffier teve influência sobre Reid.

sã compreensão humana, do *good sense* (bom senso) é, aos meus olhos, não somente um remédio contra o “sonambulismo” da metafísica – contém também o fundamento de uma filosofia moral, que é realmente justificada em relação à vida da sociedade.

A motivação moral contida no conceito do *common sense* ou do *bon sens* permaneceu ativa até os nossos dias e diferencia esses conceitos do nosso conceito da “compreensão humana sadia”. Cito, como exemplo, o belo discurso que Henri Bergson fez em 1895, sobre o *bon sens*, por ocasião da homenagem que lhe foi prestada na Sorbônia⁴¹. Sua crítica às abstrações da ciência da natureza, bem como às da linguagem e do pensamento jurídico, seu tempestuoso apelo à “energia interior de uma inteligência, que a todo momento se reconquista sobre si mesma, eliminando as idéias feitas para deixar espaço livre para as idéias que se fazem” (88), tudo isso pôde, na França, ser batizado sob a denominação de *bon sens*. A determinação desse conceito continha, como é natural, uma referência aos sentidos, mas para Bergson é evidente que, diferentemente dos sentidos, o *bon sens* se refere ao *milieu social* (meio social). “Enquanto que os outros sentidos nos colocam em relação com coisas, o bom senso preside nossas relações para com pessoas” (85). Ele é uma espécie de gênio para a vida prática, mas menos um dom (*Gabe*) do que a permanente tarefa (*Aufgabe*) de “ajustamento sempre novo de situações sempre novas, uma espécie de adaptação dos princípios gerais à realidade, através da qual se realiza a justiça, um “tato da verdade prática”, uma “retidão de juízo, que provém da retitude da alma”(88). O *bons sens* é, segundo Bergson, enquanto a fonte comum do pensamento e do querer, em *sens social*, que tanto evita o erro dos dogmáticos científicos, que estão à busca de leis sociais, como o dos utopistas metafísicos. “Falando mais propriamente, talvez não exista mais método, mas antes, um certo modo de fazer.” É verdade que Bergson fala sobre o sig-

[32]

41. Henri Bergson, *Ecrits et paroles I* (RM Mossé-Bastide), p. 84s.

nificado dos estudos clássicos para o aperfeiçoamento desse *bon sens* – ele vê neles o empenho de romper o “gelo das palavras” e para descobrir, sob elas, a corrente livre do pensamento (91) – mas é claro que ele não coloca a pergunta contrária, ou seja, até que ponto é necessário o *bon sens* para os próprios estudos clássicos, isto é, não fala de sua função hermenêutica. Sua pergunta não se dirige, de forma alguma, às ciências, mas, sim, ao sentido independente do *bon sens* para a vida. Nós sublinhamos apenas a evidência, para ele e seus ouvintes, o sentido moral-político desse conceito assume a liderança.

É pois muito característico que, para a autodeterminação das modernas ciências do espírito do século XIX, não tenha sido determinante a tradição moral da filosofia a que pertencem Vico e Shaftesbury e que é representada principalmente pela França, o clássico país do *bon sens*, mas, isso sim, a filosofia alemã da época de Kant e de Goethe. Enquanto que na Inglaterra e nos países românicos o conceito de *sensus communis* designa ainda hoje não apenas uma palavra-de-ordem crítica, mas uma qualidade geral do cidadão, na Alemanha os adeptos de Shaftesbury e de Hutcheson, no século XVIII, não assumiram o conteúdo político-social, que se acreditava haver no *sensus communis*. A metafísica escolar e a filosofia popular do século XVIII, por mais que estivessem voltadas para aprender e imitar os países líderes do *Aufklärung*, Inglaterra e França, não conseguiram a isso se converter, pois lhes faltavam simplesmente as condições sociais e políticas. Assimilou-se, é verdade, o conceito *sensus communis*, mas, na medida em que era inteiramente despolitizado, o conceito perdeu seu específico significado crítico. Passou-se a entender, sob *sensus communis*, apenas uma faculdade teórica, ou seja, a força do juízo teórico, que se colocou ao lado da consciência (*Bewußtsein*) ética (a consciência, *Gewissen*) e o gosto. Dessa maneira, acabou sendo classificada numa escolástica das forças fundamentais, cuja crítica depois veio a ser feita por Herder (no quarto *Waldchen*, dirigido contra Riedel) e através da qual se tornou o precursor do historicismo, também no campo da estética.

No entanto, há uma marcante exceção: o *pietismo*. Em face da “escolástica, não somente um cidadão do mundo como Shaftesbury deveria incumbir-se de limitar as exigências da ciência, ou seja, da *demonstratio*, e reportar-se ao *sensus communis*, mas também o pregador que quisesse alcançar o coração de sua comunidade. Por essa razão, Oetinger, o pietista suábio, apoiou-se expressamente na defesa do *sensus comunis* de Shaftesbury. Para *sensus communis* nós encontramos a tradução “coração” e a seguinte descrição: “O *sensus communis* está às voltas com coisas puras que os homens vêem diante de si cotidianamente, coisas que mantêm unida toda uma sociedade que dizem respeito tanto a verdades como a enunciados, como instituições e formas de abranger os enunciados...”⁴². O interesse de Oetinger é o de mostrar que não importa somente a clareza dos conceitos – ela “não é suficiente para uma viva compreensão”. Mais do que isso, têm de participar “certas pré-percepções e inclinações”. “Mesmo sem prova alguma, os pais já estão tocados a cuidar de seus filhos: o amor não demonstra, porém muitas vezes arrasta o coração contra a razão, apondo-se ao argumento que se ama”. O apelo de Oetinger ao *sensus communis*, contra o racionalismo da “escola”, é para nós especialmente interessante, porque nele o encontramos em expressa aplicação hermenêutica. O que importa ao prelado Oetinger é a compreensão da Bíblia Sagrada. Dado que aqui o método

42. Citação extraída de: *Die Wahrheit des sensus communis oder des allgemeinen Sinnes, in den nach dem Grundtest erklärten Sprüchen und Prediger Salomo oder das beste Haus- und Sittenbuch für Gelehrte und Ungelehrte*, de M. Friedrich Christoph Oetinger (reeditado por Ehman, 1861). Oetinger reporta-se ao seu método generativo quanto à tradição retórica, e cita também Shaftesbury, Fenelon e Fleury. De acordo com Fleury (*Discours sur Platon*), a excelência do método do orador consiste em “desfazer os preconceitos”, e Oetinger lhe concede razão quando diz que os oradores compartilham esse método com os filósofos (125). Segundo Oetinger, a *Aufklärung* comete um erro ao crer que se encontra acima desse método. Nossa própria investigação nos permitirá, adiante, confirmar este juízo de Oetinger. Pois se ele se volta contra uma forma do *mos geometricus*, o que hoje já não é mais atual, ou que talvez começa a sê-lo novamente, isto é, se volta contra o ideal da demonstração na *Aufklärung*, esse mesmo fato passa a valer, na realidade, também para as modernas ciências do espírito e sua relação com a lógica.

matemático-demonstrativo falha, ele exige um outro método, o “método generativo”, ou seja, “a conferência semeadora das Escrituras, a fim de que a justiça possa ser plantada como uma muda”.

Oetinger fez do conceito do *sensus communis* também o objeto de uma pesquisa completa e erudita, que também está voltada contra o racionalismo⁴³. Nesse conceito ele vê a origem de todas as verdades, a genuína *ars inveiendi*, em contraste com Leibniz, que fundamenta tudo em um mero *calculus metaphysicus (excluso omni gusto interno)*. A verdadeira base de fundamento do *sensus communis*, para Oetinger, encontra-se no conceito da *vita*, da vida (*sensus communis vitae gaudens*). Diante da violenta retaliação da natureza através do experimento e do cálculo, ele entende o desenvolvimento natural do simples ao complexo como a lei universal do crescimento da criação divina e, com isso, também do espírito humano. Para justificar que a origem de todo o saber está no *sensus communis*, ele reporta-se a Wolff, Bernoulli e Pascal, à pesquisa de Maupertius sobre a origem da linguagem, a Bacon e Fénelon, entre outros, e define o *sensus communis* como “*viva et penetrans perceptio objectorum toti humanitati obviatorum, ex immediato tactu et intuitu eorum, quae sunt simplicissima...*”

Já dessa segunda frase infere-se que Oetinger associa de antemão o significado humanista-político da palavra, com o conceito peripatético do *sensus communis*. Em parte, a definição acima soa (*immediato tactu et intuitu*) à maneira da doutrina aristotélica do *nous*; a questão aristotélica da *dynamis* comum, que reúne ver, ouvir etc., é por ele assumida e serve-lhe para a confirmação do verdadeiro segredo divino da vida. O segredo divino da vida é sua simplicidade. Caso o homem a tenha perdido através do pecado original, poderá ainda reen-

43. F.Ch. Oetinger, *Inquisitio in sensum communem et rationem* (Tübingen, 1973), reimpressão: Suttgart-Bad Cannstatt, 1964. Cf. “Oetinger als Philosoph”, in: *Kleine Schriften*, III, p. 89-100. [vol. VI das Obras Completas.]

contrar a unidade e a simplicidade através do desígnio da graça de Deus *operatio "logou" s. praesentia Dei simplificat diversa in unum* (162). A presença de Deus manifesta-se simplesmente na própria vida, nesse "sentido comum", que diferencia tudo o que é vivo do que é morto - (o pólipó e a estrela do mar que, apesar de toda retaliação, voltam a se regenerar em um novo indivíduo, não são citados por Oetinger casualmente). No homem atua a mesma força de Deus como instinto e excitação interna, a fim de perceber indícios de Deus, e para reconhecer aquilo que tem o maior parentesco com a felicidade e a vida humana. Oetinger diferencia expressamente a suscetibilidade para as verdades comuns, que são úteis aos homens em todos os tempos e em todos os lugares, enquanto verdades "dos sentidos", das racionais. O sentido comum é um complexo de instintos, isto é, um impulso natural sobre o qual repousa a verdadeira felicidade da vida, sendo, desse ponto de vista, um efeito da presença de Deus. De acordo com Leibniz, os instintos não devem ser compreendidos como afetos, isto é, como *confusae repraesentationes*. Isso porque não são efêmeros, mas tendências enraizadas e possuem um poder ditatorial, divino e irresistível⁴⁴. O *sensus communis*, que se apóia neles, é de especial significação para o nosso conhecimento⁴⁵, justamente porque são uma dádiva de Deus. Oetinger escreve: "A *ratio* rege-se por leis, muitas vezes até mesmo sem Deus, o sentido sempre se rege com Deus. Tal como a natureza se diferencia da arte, assim também se diferencia o sentido da *ratio*. Deus atua através da natureza num progresso de crescimento concomitante, que se expande regularmente pelo todo - a arte, ao contrário, inicia-se com uma parte determinada qualquer... O sentido imita a natureza, a *ratio* imita a arte (247).

É interessante ver que esta frase se encontra num contexto hermenêutico, como aliás, nesse escrito erudito, a *sapientia*

44. *Radicatae tendentiae...Habent vim dictatoriam divinam, irresistibilem.*

45. *In investigandis ideis usum habent insignem.*

[35]
Salomonis representa o último objeto e a mais elevada instância do conhecimento. Trata-se do capítulo sobre a utilização (*usus*) do *sensus communis*. Aqui Oetinger volta-se contra a teoria hermenêutica dos wolffianos. Mais importante do que todas as regras hermenêuticas, é que seja um *sensu plenus*. Uma tal tese é, naturalmente, um extremo espiritualista, possui, no entanto, seu fundamento lógico no conceito da *vita*, ou seja, do *sensus communis*. Seu sentido hermenêutico pode ser ilustrado através da frase: "As idéias que se encontram nas Escrituras Sagradas e nas obras de Deus são tanto mais frutuosos e puros quanto o individual se reconhece no todo e o todo no individual"⁴⁶. O que se gostava de denominar de *intuition*, nos séculos XIX e XX, é aqui reconduzido ao seu fundamento metafísico, isto é, à estrutura do ser vivo e orgânico, que em cada indivíduo quer ser o todo: *cyclus vitae centrum suum in corde habet, quod infinita simul percipit per sensum communem* (praef.).

O que toda a sabedoria das regras da hermenêutica encobre é a aplicação a si própria: *applicentur regulae ad se ipsum ante omnia et tum habebitur clavis ad intelligentiam proverbiorum Salomonis* (Cf. p. 41 linha 27)⁴⁷. A partir disso, Oetinger sabe realizar a concordância com o pensamento de Shaftesbury que, como ele diz, é o único que, sob esse título, escreveu sobre o *sensus communis*. Mas ele se reporta também a outros que perceberam a unilateralidade do método racional, como Pascal, com sua diferenciação do *esprit geometrique* e *esprit de finesse*. Entrementes, o que se cristalizou com respeito ao conceito do *sensus communis* é, no caso do pietista suábio, mais um interesse teológico do que político ou social.

46. *Sunt foecundiores et defaecariores, quo magis intelliguntur singulae in omnibus et omnes in singulis.*

47. No mesmo trecho Oetinger recorda o ceticismo aristotélico com respeito aos ouvintes jovens demais em matéria de investigações de filosofia moral. Isto é também um sinal de como ele tinha consciência do problema da aplicação.

Nota-se claramente que também outros teólogos pietistas, em face do dominante racionalismo, e no mesmo sentido de Oetinger, colocaram a *applicatio* em primeiro plano, como o demonstra o exemplo de Rambach, cuja hermenêutica, então muito influente, trata também da aplicação. Entretanto, o re-freamento das tendências pietistas no final do século XVIII fez que a função hermenêutica do *sensus communis* se reduzisse a um mero corretivo: não pode ser correto o que contradiz o *consensus* quanto a sentimentos, julgamentos e conclusões, ou seja, o que contradiz o *sensus communis*⁴⁸. Em comparação com o significado que Shaftesbury atribui ao *sensus communis* para a sociedade e o Estado, mostra-se, nessa função negativa do *sensus communis*, o esvaziamento e a intelectualização do conteúdo, por que passou o conceito através do *Aufklärung* alemão.

[36] γ) O juízo

Esse desenvolvimento do conceito no século XVIII, na Alemanha, pode ser devido ao fato de que o conceito *sensus communis* se relaciona estreitamente com o *conceito do juízo*. A “sã compreensão humana”, de vez em quando também denominada “compreensão comum”, é, de fato, caracterizada decisivamente pelo juízo. É isso que diferencia um tolo de uma pessoa inteligente: o fato de aquele não possuir nenhum juízo, isto é, o fato de ele não poder subsumir corretamente e, por isso, de não ser capaz de aplicar corretamente o que aprendeu e sabe. A introdução da palavra “juízo”, no século XVIII, quer, portanto, reproduzir adequadamente o conceito de *iudicium*, que deveria valer como uma virtude espiritual fundamental. No mesmo sentido acentuavam os filósofos moralistas ingleses que o julgamento moral e estético não obedece à *reason* possuindo, porém, o caráter do *sentiment* (ou seja, do *taste*), e semelhantemente a isso vê Tetens, um dos representantes do

Aufklärung alemão, ou seja, que há no *sensus communis* um “*iudicium* sem reflexão”⁴⁹. De fato, a atividade do juízo, de subsumir o particular no universal, de reconhecer algo como o caso de uma regra, não pode ser demonstrada logicamente. O juízo encontra-se fundamentalmente deslocado, por causa de um princípio que poderia guiar sua aplicação. Para seguir esse princípio seria necessário lançar mão de outro juízo, como observa Kant, argutamente⁵⁰. Não pode pois ser pregado genericamente, mas apenas exercitado de caso a caso e é, como tal, mais uma capacidade tal como o são os sentidos. Trata-se de algo simplesmente impossível de ser aprendido, porque nenhuma demonstração a partir dos conceitos consegue conduzir à aplicação de regras.

Conseqüentemente, e por isso mesmo, é que a filosofia do *Aufklärung* alemão não contou o juízo como a mais elevada faculdade do espírito, mas, sim, a mais baixa faculdade do conhecimento. Com isso, ele tomou um rumo que se afasta bastante do sentido romano originário do *sensus communis* e que dá continuidade à tradição escolástica. Isso viria a dar à estética um significado especial. No caso de Baumgarten, p. ex., está fora de dúvida: O que o juízo reconhece é o sensorial-individual, a coisa singular, e o que ele julga na coisa singular é sua perfeição ou imperfeição⁵¹. Agora, no entanto, deve-se observar nessa determinação do julgamento, que aqui não é simplesmente aplicado um conceito pré-existente da coisa, mas que o sensorial-individual em si, acaba chegando à apreensão, na medida em que se percebe nele a concordância do muito no uno. O decisivo, aqui, portanto, não é a aplicação de um universal, mas a concordância interna. Como se vê, trata-se já daquilo que Kant mais tarde viria a denominar de “juízo reflexivo” e que

[37]

49. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Leipzig, 1777, I, 520.

50. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 1799², p. VII.

51. Baumgarten, *Metaphysica*, § 606, “Perfectionem imperfectionemque rerum percipio, isto é, diiudico”.

48. Refiro-me a Morus, *Hermeneutica*, I, II, II, XXIII.

entende como o julgamento segundo uma finalidade real e formal. Não se dá nenhum conceito, mas o individual é julgado “imaneante”. Kant chama a isso um julgamento estético, e, tal como Baumgarten denomina *iudicium sensitivum* como *gustus*, assim repete Kant: “Um julgamento sensorial da perfeição chama-se gosto”⁵².

Veremos mais tarde como a versão estética do conceito *iudicium*, que foi forjada no século XVIII, principalmente por Gottsched, alcança para Kant um significado sistemático, e com isso se patenteará que a diferenciação kantiana de um juízo determinante e de um juízo reflexivo traz em si algo problemático⁵³. Também, dificilmente se pode limitar o conteúdo significante de *sensus communis* ao juízo (*Urteil*) estético. Pois que, do uso que Vico e Shaftesbury fazem desse conceito, surge o seguinte: *sensus communis* não é, em primeira linha, uma capacidade formal, uma faculdade espiritual que se tem de exercitar, mas já abrange sempre a síntese do julgar e dos padrões de juízo, que o determinam quanto ao conteúdo.

A *sã razão*, o *common sense*, se apresenta principalmente nos julgamentos sobre justo e injusto, factível e infactível, que ela vem a baixar. Quem possui um juízo *são* não está apto, como tal, a julgar o particular a partir de pontos de vista universais, mas sabe o que é que realmente importa, isto é, vê as coisas com base em pontos de vista corretos, justificados e sadios. Um chantagista, que calcula corretamente as fraquezas das pessoas e que, para suas fraudes, sempre age correto não possui, mesmo assim (no sentido eminente da palavra) um “juízo *são*”. A universalidade, que é atribuída à capacidade de julgamento, não é tão “comum” como Kant a vê. Juízo é, enfim, não tanto uma faculdade mas uma exigência a ser apresentada a todos. Todos possuem suficiente “*senso comum*”, isto é, capacidade de julgamento, tanto que se pode exigir deles a prova

52. *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, ed. Menzer, 1924, p. 34.

53. Cf. mais adiante p. 44s (do original).

de “*senso comum*”, de genuína solidariedade ético-civil, isto significa, porém: julgamento sobre justiça e injustiça, e preocupação pela “utilidade comum”. É isso que torna tão importante o apelo de Vico à tradição humanística, a ponto de ele manter, em face da logização do conceito de *senso comum*, toda a abundância de seu conteúdo, o que estava vivo na tradição romana dessa palavra (e que até os nossos dias caracteriza a raça latina). Da mesma forma, a apreensão desse conceito por parte de Shaftesbury, como vimos, foi ao mesmo tempo uma vinculação à tradição político-social do humanismo. O *sensus communis* é um momento do ser burguês-ético. Também onde esse conceito, como no pietismo ou na filosofia dos escoceses, significa uma virada polêmica contra a metafísica, ele permanece ainda na sua função originária e crítica.

Ao contrário, a assimilação feita por Kant desse conceito na *Crítica do juízo* recebe uma ênfase totalmente diferente⁵⁴. O sentido fundamental e moral desse conceito não encontra mais nele nenhum lugar sistemático. É conhecido que ele esboçou sua filosofia moral simplesmente como contra-ataques à doutrina desenvolvida na filosofia inglesa do “*sentimento moral*”. Foi assim que, na filosofia moral, ele desligou totalmente o conceito do *sensus communis*.

O que surge com a incondicionalidade de um mandamento moral, não pode ser baseado num sentimento, nem mesmo quando se está aludindo não à individualidade do sentimento, mas à comunhão da sensibilidade ética. Pois o caráter do mandamento, que é próprio da moralidade, exclui fundamentalmente a reflexão comparativa com outros. A incondicionalidade do mandamento moral não significa para a consciência moral, certamente, que o julgamento do outro tenha de ser rígido. Antes, manda eticamente que se abstraia das condições privadas subjetivas do próprio juízo e se desloque para o ponto de vista do outro. De certo modo, essa incondicionalidade sig-

54. *Kritik der Urteilskraft*, § 40.

nifica que a consciência moral não deve se desobrigar a si mesma apelando ao juízo de outros. A vinculação do mandamento é universal, num sentido mais estrito do que a universalidade de uma sensibilidade pode jamais alcançar. A aplicação da lei ética à determinação da vontade é questão do juízo. Mas como aqui se trata do juízo sob leis da razão pura prática, sua tarefa passa a ser justamente esta, a de preservar contra o empirismo da razão prática, que coloca conceitos práticos do bem e do mal meramente nas conseqüências das experiências...⁵⁵. Isso produz a tipicidade da razão pura prática.

A par disso, existe também para Kant, certamente, a questão de como se consegue fornecer às rigorosas leis da razão pura prática o acesso na índole humana. Isso vem a ser abordado por ele na “Doutrina de método da razão pura prática”, que quer esboçar o “método da instituição e cultura de princípios morais genuínos, com pouco”. Para essa tarefa reporta-se ele, de fato, à razão humana comum e pretende exercitar e formar o juízo prático, e decerto nisso haverá também momentos estéticos atuantes⁵⁶. Mas que, dessa maneira, possa haver uma cultura do sentimento moral, é o que, no fundo, não faz parte da filosofia moral e, em todo caso, não diz respeito aos seus fundamentos. Pois Kant exige que a nossa determinação da vontade permaneça apenas dependente dos motivos que repousam na autolegislação da razão pura prática. Nenhuma comunhão da sensibilidade pode criar base, para isso, mas apenas uma “ação da razão prática, a qual ainda que obscurecida, é no entanto seguramente condutora”, cujo esclarecimento e consolidação é tarefa da crítica da razão prática.

Também no sentido lógico da palavra o *sensus communis* não desempenha nenhum papel na filosofia de Kant. O que Kant elabora na doutrina do esquematismo e dos princípios⁵⁷,

nada mais tem a ver com o *sensus communis*. Pois aqui trata-se de conceitos que devem se relacionar *a priori* com os seus objetos, e não de uma subsunção do individual no universal. Onde, ao contrário, trata-se realmente da capacidade de reconhecer o individual como um caso do universal, e onde falamos de entendimento sadio temos a ver, segundo Kant, no mais genuíno sentido da palavra, com algo “comum”, isto é, “o que se encontra por toda parte, o que logo se possui, simplesmente não traz mérito ou vantagem”⁵⁸. Este entendimento sadio não tem outro significado senão o de ser pré-estágio do entendimento formado e esclarecido. Ele se confirma, é verdade, numa obscura diferenciação do juízo, a que se dá o nome de sentimento, mas julga, sempre já segundo conceitos, “embora comuns, apenas de acordo com princípios imaginados de forma obscura”⁵⁹, e não pode, em todo caso, ser tida como um senso comum próprio. O uso universal lógico do juízo, que a gente reconduz ao *sensus communis*, não contém nada de um princípio próprio⁶⁰.

Do alcance daquilo que se poderia chamar de uma capacidade de julgamento sensorial resta, para Kant, o julgamento do gosto estético. Aqui se pode falar de um verdadeiro sentido comum. Por mais duvidoso que possa ser, se a gente pode ou não falar do gosto estético do conhecimento, e por mais certo que seja que no juízo estético não se pode julgar de acordo com conceitos, uma coisa é certa: a de que por gosto estético, pensa-se a necessidade da determinação universal, mesmo que o gosto seja sensorial e não conceitual. Por isso, o verdadeiro sentido comum, diz Kant, é o *gosto*.

Essa formulação é paradoxal, se se imagina com que pre- dileção foram discutidas, no século XVIII, as diferenças do gos-

58. *Kritik der Urteilskraft*, 1793, p. 157.

59. *Idem*, p. 64.

60. Cf. o reconhecimento de Kant a respeito da importância dos exemplos (e, portanto, da história) como “andadeiras” do juízo (*Kritik der reinen Vernunft*, B 173).

55. *Kritik der praktischen Vernunft*, 1787, p. 124.

56. Cf. op. cit., 1787, p. 272; *Kritik der Urteilskraft*, § 60.

57. *Kritik der reinen Vernunft*, B 171s.

to humano. Mas, mesmo que das diferenças de gosto não extraíamos conseqüências cético-relativistas, e nos fixemos porém, na idéia do bom gosto, soa paradoxal denominar o senso comum de “bom gosto”, essa rara distinção, através da qual os membros da sociedade instruída se elevam sobre as demais pessoas. No sentido de uma afirmação empírica, isso seria de fato absurdo, e veremos até onde essa denominação ganha sentido, para Kant, na intenção transcendental, isto é, como justificação apriorística para a presunção da crítica do gosto. Mas também teremos de nos indagar o que significa esse estreitamento do conceito do sentido comum para a exigência da verdade, passando a ser apenas o juízo de gosto sobre o belo, e que efeito teve o *a priori* do gosto subjetivo de Kant sobre a auto-evidência da ciência.

δ) O gosto

Temos de voltar novamente a divagar. Pois, na verdade, não se trata somente do estreitamento do conceito do sentido comum passando a ser gosto, mas, da mesma forma, um estreitamento do próprio conceito do gosto. A longa pré-história que esse conceito tem, até Kant o transformou no fundamento de sua crítica do juízo, permite que se reconheça que *o conceito do gosto* é originariamente um conceito mais *moral* do que estético. Descreve um ideal de genuína humanidade e tem a agradecer sua cunhagem ao empenho de se distinguir criticamente do dogmatismo da “escolástica”. A utilização do conceito só mais tarde veio a restringir-se ao “espírito do belo”.

Na origem de sua história encontra-se Balthasar Gracian⁶¹. Gracian parte do princípio de que o gosto, sensível, o mais

61. Sobre Gracian e sua influência, principalmente na Alemanha, Karl Borinski é fundamental: *Balthasar Gracian und die Hofliteratur in Deutschland*, 1894, ampliada mais recentemente por Fr. Schummer, *Die Entwicklung des Geschmacksbegriffs in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts* (Archiv für Begriffsgeschichte I, 1955). [Cf. também W. Krauss, *Studien zur deutschen und französischen Aufklärung*, Berlin, 1963.]

animalesco e o mais íntimo dos nossos sentidos, já contém o ponto de partida da diferenciação que se realiza no julgamento espiritual das coisas. O diferenciar do gosto, que é, de uma forma mais imediata, o usufruir da receptividade e da rejeição, não é, pois, na verdade, um mero instinto, mas já mantém o meio termo entre o instinto e a liberdade espiritual. O que justamente caracteriza o gosto é que ele mesmo, com relação a isso, ganha a distância da escolha e do julgamento, o que pertence à exigência mais iminente da vida. É assim que Gracian já vê no gosto uma “espiritualização da animalidade” e indica, com razão, que a formação (*cultura*) procede não somente do espírito (*ingenio*) mas já também do gosto (*gusto*). É conhecido que o mesmo vale para o gosto sensorial. Existem pessoas que têm uma boa língua, *gourmets*, que cultivam essas alegrias. Assim, esse conceito do *gusto* é, para Gracian, o ponto de partida para a formação ideal social de Gracian. Seu ideal do instruído (do *discreto*) consiste em que o *hombre en su punto* adquiere a correta liberdade de distância com relação a todas as coisas da vida e à sociedade, de maneira que saberá diferenciar e escolher consciente e ponderadamente.

O ideal de formação, que Gracian assim apresenta, viria a marcar época. Substituiu o dos cortesãos cristãos (*castiglione*). No âmbito da história do ideal de formação ocidental sua distinção reside no fato de ser independente dos dados pré-existentes e constantes. É o ideal de uma *sociedade instruída*⁶². Pelo que parece, uma tal formação ideal social se realiza por toda parte, sob o signo do absolutismo e pela repreensão da fidalguia de nascença. A história do conceito do gosto acompanha, por isso, a história dos absolutismos da Espanha para a França e a Inglaterra e coincide com a pré-história da terceira classe social. O gosto não é somente o ideal que apresenta uma nova sociedade, mas em primeiro lugar vem a formar-se, sob o

62. Parece-me que F. Herr tem razão quando vê a origem do conceito moderno da formação, na cultura escolar da Renascença, da Reforma e da Contra-reforma. Cf. *Der Anfang Europas*, p. 82 e 570.

signo desse ideal do “bom gosto” aquilo que, desde então, se denomina a “boa sociedade”. Ela se reconhece e se legitima não mais através do nascimento e do *status* mas, basicamente, nada mais do que através da comunhão de seus julgamentos, ou melhor, sabendo elevar-se da parvoíce dos interesses e da privacidade das preferências para exigência do julgamento.

Sob o conceito de gosto pensa-se, sem dúvida, uma *forma de conhecimento*. Ocorre sob o signo do bom gosto, que se seja capaz de manter distância quanto a si próprio e quanto às preferências privadas. O gosto não é, segundo sua natureza mais própria, nada que seja privado, mas, sim, um fenômeno social de primeira categoria. Pode até opor-se à inclinação privada do indivíduo, como se fosse uma instância de julgamento, em nome de uma universalidade, no que ele acredita e a que representa. Pode-se ter uma preferência por algo que o próprio gosto ao mesmo tempo repudia. A sentença judicial do gosto possui nisso uma peculiar decisão. Quanto a questões de gosto não existe, reconhecidamente, nenhuma possibilidade de argumentar (Kant diz corretamente que, quanto a coisas do gosto, existe discórdia, mas não disputa)⁶³, mas não somente porque não se consegue estabelecer padrões conceituais universais, que todos tenham de reconhecer, mas porque nem sequer se procuram esses tais padrões, e até, a gente nem sequer achá-los-ia justos, caso existissem. Gosto, a gente tem de ter – não se pode deixar que nos seja demonstrado, e também não se pode substituí-lo por mera imitação. Da mesma forma, o gosto não é nenhuma mera propriedade privada, porque ele sempre quer ser bom gosto. A decisão do juízo do gosto inclui sua reivindicação de validade. O bom gosto está sempre seguro de seu julgamento, isto é, ele é, de acordo com sua natureza, um gosto seguro: um aceitar ou rejeitar que não conhece nenhuma oscilação, nenhum olhar de soslaio a um outro e nenhuma procura por motivos.

[42]

63. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 1799³, p. 233.

O gosto é pois antes de tudo algo parecido com um sentido. Não dispõe antecipadamente sobre um conhecimento a partir de fundamentos. Quando nas questões de gosto algo é negativo, ele não consegue dizer por quê. Mas o experimenta com a maior segurança. Segurança no gosto é pois segurança ante a falta de gosto. É curioso notar-se, que nós somos sensíveis preferencialmente, para esse fenômeno negativo da escolha diferenciada do gosto. Seu correspondente positivo não é, no fundo, o que seja de muito bom gosto, mas o que não é repelente ao gosto. É isso, sobretudo, o que o gosto julga. O gosto é simplesmente definido pelo fato de que se sente ferido pelo que lhe é repugnante, evitando assim, como em tudo, o que ameaça feri-lo. O conceito do “mau gosto” não é pois um contra-fenômeno original com relação ao “bom gosto”. O seu oposto é, antes, “não ter gosto algum”. O bom gosto é uma sensibilidade que evita tão naturalmente tudo que é chocante, de maneira que sua reação se torna, para quem não tem gosto, simplesmente incompreensível.

Um fenômeno que está estreitamente vinculado ao gosto é a *moda*. É aqui que o momento da universalização social, que o conceito de gosto contém, torna-se uma realidade determinante. Justamente ao ser destacado face à moda, torna-se claro que a generalização, que convém ao gosto, repousa sobre fundamentos totalmente diversos e que não significa apenas uma universalidade empírica (para Kant, esse é o ponto essencial). O conceito da moda já diz literalmente que se trata aí de um “como” (*modus*) passível de modificação no âmbito de um todo permanente do comportamento social. O que é mera questão de moda não contém em si nenhuma outra norma senão a que é estabelecida pela atuação de todos. A moda regula a seu bel-prazer apenas aquelas coisas que poderiam ser também diferentes. De fato, para ela, a universalidade empírica, o respeito pelos outros, a comparação, até mesmo o colocar-se num ponto de vista comum, tudo isso lhe é constitutivo. Por isso, a moda cria uma dependência social, da qual temos muita dificuldade de escapar. Kant tem toda razão quando acha melhor sermos

[43] tolos da moda do que ser contra a moda⁶⁴ – mesmo que certamente continue sendo uma tolice levar demasiado a sério as coisas da moda.

Por outro lado, o fenômeno do gosto deve ser definido como uma capacidade de diferenciação espiritual. O gosto também é ativo numa tal coletividade, mas não se submete a ela – ao contrário, o bom gosto se caracteriza pelo fato de saber adequar-se à tendência do gosto representado pela moda, ou vice-versa, saber adequar à exigência da moda seu próprio bom gosto. No conceito de gosto reside o fato de que também na moda deve-se manter uma medida, não seguindo cegamente as suas mutáveis exigências, mas fazendo atuar o próprio julgamento. Mantemos o nosso “estilo”, isto é, vinculamos as exigências da moda a um todo que não perde de vista o próprio gosto e só aceita o que se adequa ao todo e o modo pelo qual se adequa.

Portanto, é uma questão de primeira linha do gosto que não somente se reconheça isto ou aquilo como belo, mas que se erga os olhos a um todo, ao qual tem de se adequar tudo que é belo⁶⁵. O gosto não é, pois, um sentido coletivo, no sentido de que se torne dependente de uma universalidade empírica, da unanimidade geral dos julgamentos de outros. Ele não diz que todos serão unânimes com o nosso julgamento, mas sim que devem concordar (como Kant constata⁶⁶). Em face da tirania que a moda representa, o gosto seguro salvaguarda uma liberdade e uma superioridade específicas. Nisso reside sua força normativa específica e totalmente própria, que é a de ter certeza de uma sociedade ideal. Ao contrário da normatização do gosto através da moda, a idealidade do bom gosto torna-se assim válida. Daí segue-se que o gosto reconhece algo – eviden-

64. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 71.

65. Cf. A. Baeumler, *Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, p. 280s, especialmente 285.

66. *Kritik der Urteilskraft*, 1799³, p. 67.

temente de uma forma que não se deixa desvincular do aspecto concreto em que ele se realiza, para ligar-se a regras e conceitos.

É justamente isso o que perfaz a amplitude originária do conceito de gosto, ou seja, que através dele designa-se uma forma própria de conhecimento. Ele pertence ao âmbito que, no modo do juízo reflexo, abrange, no particular, o universal, o qual deve ser subsumido. O gosto, assim como o juízo, são julgamentos do individual com vistas a um todo, a ver se ele se ajusta a todos os outros, a ver se, portanto, “combina”⁶⁷. É preciso ter “sentidos” para isso – pois ele não é demonstrável.

De um tal sentido, precisa-se obviamente por toda parte em que se tem em mente um todo, mas que não é dado como um todo, ou seja, não é pensado à base de conceitos finais. Dessa maneira, o gosto não se restringe, de forma alguma, ao belo na natureza e na arte, julgando-o de acordo com a sua qualidade decorativa, mas abrange todo o campo dos costumes e da decência. Também os conceitos dos costumes nunca são dados como um todo ou determinados normativamente de maneira unívoca. Antes, a minuciosa ordenação da vida através das regras do direito e dos costumes é incompleta, necessitando de uma complementação produtiva. Ela precisa de juízo para avaliar corretamente os casos concretos. Conhecemos essa função do juízo sobretudo a partir da jurisprudência, campo em que o desempenho jurídico complementar da “hermenêutica” reside justamente em promover a concreção do direito.

[44]

67. Aqui encontra o seu lugar o conceito de “estilo”. Como categoria histórica, sua origem encontra-se no fato de que o decorativo afirma a sua validade face ao “belo”. Cf. p. 36, 290s (do original), Excurso I, no vol. II, bem como a dissertação “Die Universalität des hermeneutischen Problems”, vol. II.

Isso representa mais do que a aplicação correta de princípios universais. Nosso saber acerca do direito e dos costumes sempre será complementado a partir de cada caso particular, sim, será até mesmo determinado produtivamente. O juiz não aplica a lei apenas *in concreto*, senão que colabora ele mesmo, através de sua sentença, no desenvolvimento do direito (direito de juiz). Assim como o direito, também os costumes aperfeiçoam-se por força da produtividade de cada caso particular. Portanto, de forma alguma, a capacidade de julgamento só é produtiva no âmbito da natureza e da arte como julgamento do belo e do sublime, e, aliás, nem sequer se poderá dizer com Kant⁶⁸, que é “principalmente” ali que se pode reconhecer uma produtividade do juízo. Antes, o belo na natureza e na arte terá de ser completado através de todo o amplo mar do belo, que se alastra na realidade ética do homem.

Da subsunção do individual sob um universal dado (o juízo determinante de Kant) pode-se falar, tanto do exercício da pura razão teórica, bem como da pura razão prática. Na verdade, existe aí também um julgamento estético. Esse fato encontra, em Kant, um reconhecimento indireto, na medida em que admite a utilidade dos exemplos para um ajuizamento do juízo. Não obstante, de modo restritivo, ele acrescenta: “No que diz respeito à precisão da idéia de compreensão, é mais freqüente que eles lhe imponham alguma ruptura, porque só raramente preenchem de maneira adequada as condições da regra (como *casus in terminis*)⁶⁹. Mas o reverso dessa limitação é, pois, que o caso que funciona como exemplo é, na verdade, algo diferente do que apenas o caso dessa regra. Para que se possa ser realmente justo com ele – ainda que apenas do ponto de vista do julgamento técnico ou prático – torna-se necessário incluir um momento estático. Enquanto tal, a diferença do juízo de-

68. *Kritik der Urteilskraft*, 1799, p. VII.

69. *Kritik der reinen Vernunft*, B 173.

terminante e reflexo, sob o qual Kant fundamenta a crítica do juízo, não é incondicional⁷⁰.

É notório que sempre se trata não apenas do juízo lógico, mas do juízo *estético*. O caso singular, em que atua o juízo não é nunca um mero caso; ele não se esgota em ser uma particularidade de uma lei ou conceito universal. Ele é, antes, sempre um “caso individual”, e, caracteristicamente, designamos a isso: um caso particular, e um caso especial, por não ser abrangido pela regra. Todo julgamento sobre o que se tem em mente na sua individualidade concreta, como não-lo exigem as situações que envolvem nossa atuação, se considerado rigorosamente, é um julgamento sobre um caso especial. Isso significa nada mais que, o fato de que o julgamento do caso não se aplica simplesmente o padrão do universal – de acordo com o qual ele ocorre – mas mesmo, que o co-determina completamente e corrige. Daí se segue, afinal, que todas as decisões éticas exigem gosto – não como se essa avaliação mais individualizada da decisão fosse a única determinante para elas, mas por ser um momento imprescindível. É realmente um desempenho de fato indemonstrável acertar no que é correto e dar um disciplinamento à aplicação do universal, da lei dos costumes (Kant), uma disciplina que a própria razão não está em condições de fornecer. É assim que o gosto, embora não seja certamente o fundamento, é decerto a mais elevada perfeição do julgamento ético. A quem a injustiça se opõe ao gosto, a sua mais elevada segurança está em aceitar o bem e repudiar o mal – ela é tão elevada quanto o modo como a segurança do mais vital dos nossos sentidos, o sentido da alimentação escolhe ou repudia.

70. Evidentemente, Hegel se baseia nessa ponderação para ir mais além da distinção que Kant faz entre o juízo determinante e reflexivo. Reconhece o sentido especulativo da doutrina kantiana do juízo, na medida em que, nela, o geral é pensado concretamente em si próprio, mas, ao mesmo tempo, apresenta a restrição de que, em Kant, a relação entre o geral e o particular não se impõe como uma verdade, já que é tratada como algo subjetivo (*Enzyklopädie*, § 55s, e, analogamente, *Logik II*, ed. Lasson, 19). Kuno Fischer é de opinião, inclusive, que na filosofia da identidade supera-se a oposição entre o geral dado e o geral que se tem de encontrar (*Logik und Wissenschaftslehre*, p. 148).

O surgimento do conceito do gosto no século XVII, a cuja função social e social-aglutinante aludimos acima, desloca-se assim para os contextos da filosofia moral, que retrocede até à antiguidade.

Esse é um componente humanístico e com isso, ao cabo, um componente grego, que se torna atuante no âmbito da filosofia moral, determinado pelo cristianismo. A ética da *mesotes*, que Aristóteles criou – é, num sentido profundo e abrangente, uma ética do bom gosto⁷¹.

[46] É evidente que uma tal tese soa estranha aos nossos ouvidos. De um lado, porque no conceito do gosto, e na maior parte dos casos, se desconhece o elemento ideal normativo, e se dá atenção ao *raisonnement*, relativista-cético sobre a diversidade do gosto. Sobretudo, porém, somos influenciados pelo desempenho moral-filosófico de Kant, que purificou a ética de todos os momentos estéticos e sentimentais. Se fixarmos os olhos no papel que a crítica do juízo de Kant desempenha no âmbito da história das ciências do espírito, teremos de dizer que sua fundamentação transcendental e filosófica da estética foi rica em conseqüências para ambos os lados e que representa nisso uma época. Representa a ruptura de uma tradição, mas, ao mesmo tempo, o preâmbulo de um novo desenvolvimento. Limitou o conceito do gosto ao campo em que podia reivindicar, como um princípio próprio do juízo, validade autônoma e independente

71. A última palavra de Aristóteles, ao caracterizar mais de perto as virtudes e o comportamento correto, ainda continua sendo: $\omega\sigma \delta\epsilon\iota \sigma\upsilon \omega\sigma \circ \rho\theta\omicron\sigma \lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$: O que se pode ensinar na *Pragmática* ética é também $\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$, mas isso não é $\alpha\kappa\rho\iota\beta\eta\tau\eta$ sobre um esboço de caráter geral. O que vem a ser mais decisivo é descobrir a nuance correta. A $\phi\rho\omicron\nu\eta\sigma\iota\sigma$ que consegue isto é uma $\epsilon\zeta\iota\sigma \tau\omicron\upsilon \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$, constituição do ser, em que algo oculto se torna patente, em que, portanto, se chega a reconhecer algo. Nic. Hartmann, na sua tentativa de compreender todos os momentos normativos da ética, na perspectiva de referência a "valores", extraiu daí o "valor da situação", sem dúvida, uma aplicação um tanto surpreendente da tabela dos conceitos aristotélicos sobre a virtude. Cf. N. Hartmann, *Ethik*, Berlim, 1926, p. 330-331 e, entretanto, minha dissertação "Wertethik und praktische Philosophie", in: A.J. Buch (editor), [Nicolai Hartmann, 1882-1982. *Gedenkschrift*, Bonn, 1982, p. 113-122; vol. 4 das Obras Completas.]

– e, no lado oposto, restringiu com isso o conceito do conhecimento à utilização teórica e prática da razão. A intenção transcendental, que o guiava, encontrou sua realização no restrito fenômeno do julgamento sobre o belo (e o sublime) e desterrou do centro da filosofia o conceito mais universal da experiência do gosto e a atividade do juízo estético no âmbito do direito e dos costumes⁷².

Não é fácil de supervalorizar a importância dessa questão. Pois o que se perdeu com isso é justamente aquilo de que viviam os estudos filológico-históricos e donde, exclusivamente, poderiam ter alcançado sua total auto-evidência quando, sob a denominação de "ciências do espírito", queriam fundamentar-se metodicamente ao lado das ciências da natureza. Agora – graças às indagações transcendentais de Kant – o caminho estava obstruído, no sentido de reconhecer a tradição, a cujo cultivo e estudo elas se dedicavam, em sua reivindicação específica da verdade. Com isso, porém, a originalidade metódica das ciências do espírito perdeu sua legitimação.

O que Kant de sua parte, através de sua crítica do juízo estético, legitimou e queria legitimar era a universalidade subjetiva do gosto estético, na qual não se encontra mais nenhum conhecimento do objeto, e, no âmbito das "belas artes", a superioridade do gênio sobre toda estética da regra. É assim que a hermenêutica romântica e a historiografia, com relação à sua auto-evidência, encontram um ponto de vinculação somente no conceito de gênio, o qual alcança validade através da estética de Kant. Esse foi justamente o outro lado da atuação de Kant. A justificação transcendental do juízo estético alicerça a autonomia da consciência estética, da qual viria a derivar-se também a legitimação da consciência histórica. A subjetivação radical, que incluiu a refundamentação da estética de Kant, marcou verdadeiramente uma época. Ao desacreditar qualquer

[47]

72. É evidente que Kant não ignora que o gosto é determinante para o moral, como "moralidade na manifestação externa" (cf. *Anthropologie*, § 69). Não obstante, o exclui da determinação radical pura da vontade.

outro conhecimento teórico que não fosse o da ciência da natureza, forçou a auto-determinação das ciências do espírito a apoiar-se na doutrina de método das ciências da natureza. Mas ao mesmo tempo facilitou-lhes esse apoio, ao colocar à sua disposição, como um dispositivo secundário, o “momento artístico”, o “sentimento” e a “empatia”. A característica das ciências do espírito de Helmholtz, de que nos ocupamos acima⁷³, é, nos dois sentidos, um bom exemplo da atuação de Kant.

Quando mostramos a insuficiência de uma tal auto-interpretação das ciências do espírito e queremos lhes abrir possibilidades adequadas, teremos de trilhar o caminho que passa pelos problemas da *estética*. A função transcendental, que Kant atribui ao juízo estético, é bastante para satisfazer à delimitação contra o conhecimento conceitual e, como tal, à função dos fenômenos do belo e da arte. Mas a questão será a de salvaguardar o conceito da verdade do conhecimento conceitual? Não se tem também de reconhecer que a obra de arte tem uma verdade? Ainda veremos que um reconhecimento dessa faceta da questão coloca sob nova luz não somente o fenômeno da arte, mas também o da história⁷⁴.

[48] 1.2. A subjetivação da estética pela crítica kantiana

1.2.1. A doutrina kantiana do gosto e do gênio

α) A caracterização transcendental do gosto

O próprio Kant percebeu como se fosse uma espécie de surpresa espiritual o fato de que, juntamente com o que se subordina ao gosto, abre-se-lhe um momento apriorístico que vai além da universalidade empírica⁷⁵. A “Crítica do juízo” re-

73. P. 11s (do original).

74. O extraordinário livro *Kants Kritik des Urteilskraft*, que temos de agradecer a Alfred Beaumler, orienta-se para o aspecto positivo do nexos entre a estética de Kant e o problema da história, de uma forma muito rica em sugestões. Mas o que importa é que também chegue a hora de se prestar conta das perdas.

75. Cf. Paul Menzer, *Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung*, 1952.

sultou dessa intuição. Já não é mais mera crítica do gosto, no sentido em que o gosto é objeto de julgamento crítico através do outro. É crítica da crítica, isto é, indaga a respeito dos direitos de um tal comportamento crítico sobre questões de gosto. Aí não se trata mais de meros princípios empíricos, que legitimam um gosto abrangente e dominante – como, por exemplo, a pergunta favorita sobre as causas da diversidade do gosto, trata-se, porém, de um genuíno *a priori*, que deverá justificar, como tal e sempre, a possibilidade da crítica. Em que pode residir um tal *a priori*?

É claro que a validade do belo não se deixa derivar e comprovar a partir de um princípio universal. Ninguém duvida de que as questões de gosto não podem ser decididas através de argumentação e demonstração. Da mesma forma, é claro que o bom gosto jamais há de possuir uma real universalidade empírica, pois que o apelo ao gosto dominante ignora a genuína natureza do gosto. Já vimos que, de acordo com o seu próprio conceito, não se deve se submeter cegamente e nem simplesmente imitar a medianidade de padrões dominantes e de modelos selecionados. No âmbito do gosto estético, o modelo e a amostra têm, de fato, sua função preferencial, mas, como Kant diz corretamente, não na forma da imitação, mas do seguimento⁷⁶. O modelo e o exemplo dão ao gosto um indício para seguir o seu próprio caminho, mas não lhe retiram a tarefa própria. “Pois o gosto tem de ser uma capacidade de si mesmo.”⁷⁷

Por outro lado, nosso esboço histórico-conceitual suficientemente nítido que, quanto ao gosto, não é a preferência particular que decide, porém exige-se uma norma supra-empírica, tão logo se trata de um julgamento estético. Será possível reconhecer que a fundamentação da estética de Kant sobre o juízo do gosto, faz justiça a ambos os lados do fenômeno, ou seja, sua não-universalidade empírica e a sua reivindicação apriorística à universalidade. [49]

76. *Kritik der Urteilskraft*, 1979, p. 139, cf. p. 200 (do original).

77. *Kritik der Urteilskraft*, § 17 p. 54.

Mas o preço que ele paga, por essa justificação da crítica no terreno do gosto, reside em que nega ao gosto qualquer *significado cognocitivo*. É um princípio subjetivo, ao qual ele reduz o senso comum. Nele nada se reconhece dos objetos que vêm a ser julgados de belos, apenas se afirma, porém, que a eles corresponde *a priori* um sentimento de prazer no sujeito. É conhecido que esse sentimento é fundamentado por Kant, na conveniência que a representação do objeto possui, como tal, para a nossa capacidade de conhecimento. É o jogo livre de força de imaginação e compreensão, uma relação conveniente e subjetiva para com o conhecimento, que apresenta o fundamento do prazer no objeto. Essa relação conveniente-subjetiva é, de fato, de acordo com a idéia, igual para todos, é pois passível de ser transmitida universalmente e fundamenta assim a reivindicação do juízo de gosto na sua validade universal.

Esse é o *princípio* que Kant descobre no juízo estético. Ele é aqui lei de si mesmo. Assim sendo, trata-se de um efeito apriorístico do belo, que se encontra num meio termo entre uma mera concordância sensorial-empírica, com relação a questões do gosto, e uma universalidade racionalista da regra. Evidentemente, não se pode mais denominar o gosto como uma *cognitio sensitiva*, se se afirma que a relação com o “sentimento da vida” é seu único fundamento. Nele não se reconhece nada do objeto, mas também não se concretiza uma mera reação subjetiva, como a que a excitação do sensorial-gradável produz. O gosto é “gosto de reflexão”.

Quando Kant, dessa maneira, denomina o gosto de verdadeiro “senso comum”⁷⁸, já não leva em consideração a grande tradição moral-política do conceito do senso comum, que descrevemos acima. Mais do que isso, são dois momentos que, para ele, se unem nesse conceito: primeiro, a universalidade que, enquanto tal, diz respeito ao gosto, enquanto ele é o efeito do jogo livre de todas as nossas forças de conhecimento, e não

78. *Kritik der Urteilskraft*, 1799, p. 64.

está limitado a um campo específico, como se fosse um sentido externo; segundo, porém, o gosto contém, enquanto tal, comunitariedade; enquanto ele, segundo Kant, abstrai de todas as condições privadas e subjetivas, como as apresentadas pela excitação e comoção. A universalidade desse “sentido” é pois determinada privativamente em ambas as direções, através daquilo que fundamenta a comunhão e institui comunidade.

É verdade que, para Kant, permanece ainda válida a antiga relação entre gosto e sociabilidade. Mas somente sob o verbete de uma “doutrina metodológica do gosto”, ele trata, ao modo de apêndice, da “cultura do gosto”⁷⁹. Aí os *humaniora*, tal qual o modelo dos gregos representa, são determinados como a sociabilidade adequada à humanidade, e a cultura do sentimento moral designada como o caminho pelo qual o genuíno gosto pode adquirir uma forma determinada e imutável⁸⁰. A determinação do conteúdo do gosto é pois eliminada do campo de sua função transcendental. Só na medida em que existe um princípio próprio do juízo estético, Kant interessa-se, e por isso somente importa a ele no que diz respeito ao *puro* juízo de gosto.

À sua intenção transcendental corresponde, então, o fato de que a “Analítica do gosto” pode extrair exemplos de prazer estético, à vontade, das belezas artísticas naturais, do que seja decorativo, bem como da representação artística. O gênero de existência dos objetos, cuja representação agrada, não tem importância para a natureza do julgamento estético. A “crítica do juízo estético” não pretende ser uma filosofia da arte – por mais que a arte seja um objeto desse juízo. O conceito de “juízo de gosto estético puro” é uma abstração metódica, que está de

79. *Kritik der Urteilskraft*, § 60.

80. *Kritik der Urteilskraft*, p. 264. Seja como for, e apesar de sua crítica à filosofia inglesa do sentimento moral, não podia desconhecer que este fenômeno do sentimento moral encontra-se aparentado com o estético. Em todo caso, aí onde ele chama de “moral por parentesco”, o prazer ante a beleza da natureza, ele pode dizer, também do sentimento moral, desse efeito do juízo prático, que é uma complacência *a priori*, p. 169.

viés para a diferença entre a natureza e a arte. Por isso, importa reconduzir ao seu padrão as interpretações artístico-filosóficas da estética de Kant, através de um exame mais exato, interpretações que se vinculam especialmente ao conceito de gênio. Para essa finalidade, consideramos a notável e muito controversa doutrina de Kant sobre a beleza livre e dependente⁸¹.

β) A doutrina da beleza livre e dependente

Kant discute aqui a diferença entre o juízo de gosto “puro” e “intelectualizado”, que corresponde ao contraste da beleza “livre” e “dependente” (com relação a um conceito). Para a compreensão da arte, essa é uma doutrina altamente fatal, enquanto surgem, como a genuína beleza do juízo de gosto puro, a beleza natural livre e – no terreno da arte – o ornamento, porque são belos “para si” (“für sich”). Por toda parte onde o conceito é “acionado junto com” – e isso ocorre não somente no campo da poesia, mas também em toda a arte *representativa* – a situação parece a mesma dos exemplos apresentados por Kant para a beleza “dependente”. Os exemplos de Kant – homem, animal, prédios – designam as coisas da natureza, tal qual ocorrem no mundo dominado pelos fins humanos, ou coisas que foram produzidas para fins humanos. Em todos esses casos, a determinação do fim significa uma limitação para o prazer estético. Assim, segundo Kant, a tatuagem, ou seja, a ornamentação do corpo humano causa repugnância, embora “de imediato” pudesse agradar. Certamente que Kant não fala aqui da arte como tal (não simplesmente, da “bela representação de uma coisa”), mas também não, da mesma forma, das belas coisas (da natureza, ou da arte da construção).

A diferença entre belezas naturais e belezas artísticas, como mais tarde ele mesmo discute (parágrafo 48), não tem

81. *Kritik der Urteilskraft*, § 16s.

aqui significado algum. Mas quando, entre os exemplos de beleza livre, cita, além das flores, também os tapetes de arabesco e a música (“sem tema” ou mesmo “sem texto”), então vemos indiretamente circunscrito tudo o que representa um “objeto sob um determinado conceito”, e que por isso passa a ser uma beleza condicional e não-livre: todo o reino da poesia, das artes pictoriais e da arte da construção, da mesma forma que todas as coisas da natureza, que não vemos como tais somente por sua beleza, como as flores ornamentais. Em todos esses casos o juízo de gosto encontra-se turvado e restrito. O reconhecimento da arte parece impossível a partir da fundamentação da estética no “juízo de gosto puro” – a não ser que o padrão do gosto seja rebaixado a uma mera pré-condição. Pode-se compreender a introdução do conceito de gênio nos trechos mais tardios da “Crítica do juízo”, nesse sentido. Mas isso viria a significar um deslocamento posterior. De início nada se fala disso. Aqui (no parágrafo 16), ao que parece, o ponto de vista do gosto torna-se tampouco uma mera pré-condição, que reivindica, antes, a plenitude da essência do juízo estético e a sua proteção contra a limitação feita por meio dos padrões “intelectuais”. E quando também Kant percebe que pode ser o mesmo objeto que está sendo julgado sob os dois pontos de vista diversos da beleza livre e dependente, o juiz ideal do gosto parece ser aquele que julga segundo “o que ele tem diante dos sentidos” e não segundo “o que tem diante do pensamento”. A verdadeira beleza seria a das flores e dos ornamentos que, no nosso mundo dominado pelos fins, se apresentam de antemão e a partir de si como belezas e que por isso não se torna necessário que, de início, haja uma abstração consciente de um conceito ou finalidade.

Todavia, se se olhar mais exatamente, uma tal concepção não confere nem com as palavras de Kant nem com a questão que ele examina. O suposto deslocamento do ponto de vista de Kant, do gosto para o gênio, dessa forma não resiste; é só preciso aprender a reconhecer, já no princípio, a preparação secre-

ta do desenvolvimento posterior. É indubitável que aquelas limitações, que impedem a tatuagem a uma pessoa ou um certo ornamento a uma igreja, não sejam lamentadas por Kant, mas ao contrário, fomentadas, que Kant, portanto, do ponto de vista moral, julgue como um ganho, aquela ruptura que com isso acontece ao prazer estético. Os exemplos da beleza livre devem representar, evidentemente, não a própria beleza, mas tão-somente assegurar que, o agradar, como tal, não representa um julgamento da perfeição da coisa. E quando Kant, ao final do parágrafo, através da diferenciação daquelas duas espécies de beleza, essa possibilidade de apaziguamento de uma divergência com relação ao gosto é, afinal, apenas um efeito colateral, que tem como base a cooperação de dois modos de consideração, e de tal maneira que o caso mais freqüente será a unanimidade de ambos os modos de consideração.

Uma tal unanimidade vai sempre ocorrer onde o “ver além de um conceito” não suspende a liberdade da força de imaginação. Kant pode, sem se contradizer, caracterizar, como uma condição justificável, que é também uma condição do prazer *estético*, que com a determinação do fim não se manifeste nenhuma divergência. E com o isolamento das belezas livres, como seres para si, era artificial (o “gosto” parece, demais, se comprovar, na maior parte dos casos, lá onde se escolhe não somente o correto, mas o correto para o lugar correto), pode-se e deve-se ir além do ponto de vista daquele juízo de gosto puro, desde que se diga: É certo que não se pode falar de beleza onde um determinado conceito de compreensão é esquematicamente sensorializado pela força da imaginação, mas tão-somente onde a força de imaginação está em livre concordância com a razão, ou seja, onde pode ser produtiva. Mas esse formar produtivo da força da imaginação não é o mais rico lá, onde ele é simplesmente livre, como no revoltear dos arabescos, mas lá onde vive em um espaço de jogo, o qual o empenho por unidade da compreensão não age tanto no sentido de construir-lhe barreiras, mas de pré-linear incentivos para o seu jogo.

γ) A doutrina do ideal da beleza

Com as últimas observações é claro que já antecipamos bastante o texto de Kant, mas a continuação do processo de pensamentos (parágrafo 17) mostra o direito a essa alusão. A distribuição de pesos desse parágrafo só se tornará nítida com uma pós-avaliação refinada. Aquela idéia normal da beleza, de que o texto fala extensivamente, não é justamente o principal e não representa o ideal da beleza, a que, por sua natureza, o gosto aspira. Antes, um ideal da beleza só existe com relação à figura humana: na “expressão do ético”, “*sem a qual o objeto não agradaria de forma universal*”. O julgamento de acordo com um ideal da beleza não é, pois, certamente, como Kant diz, nenhum mero juízo do gosto. Mas, como a mais importante conseqüência dessa doutrina, mostrar-se-á o seguinte: Para agradar como obra de arte é preciso que algo seja também mais do que apenas de bom gosto – agradável⁸².

É, de fato, admirável: Se até há pouco, a genuína beleza parecia excluir toda e qualquer fixação através de conceitos de finalidade, aqui se dirá, ao contrário, mesmo de uma bela moradia, de uma bela árvore, de um belo jardim etc., que não se pode representar nenhum ideal a partir disso, “porque esses fins *não são suficientemente* (grifo do autor) determinados e fixados por seus conceitos, conseqüentemente a finalidade é quase tão livre quanto com relação à beleza *vaga*”. Somente da figura humana, justamente por ser ela a única capaz de uma beleza fixada por um conceito de finalidade, existe um ideal de beleza! Essa doutrina, elaborada por Winckelmann e Lessing⁸³, ganha na fundamentação da estética de Kant uma espécie de posição-chave. Isso porque justamente nessa tese mostra-se

82. [Infelizmente, continua ocorrendo um uso abusivo da análise kantiana sobre o juízo do gosto para a teoria da arte, quer da parte de T.W. Adorno, *Asthetischer Theorie*, Escritos, vol. 7, p. 22s. ou da parte de H.R. Jauss, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt, 1982, p. 29s.]

83. Lessing, *Entwürfe zum Laokoon*, nº 20 b; in: *Lessings sämtl. Schriften*, ed. Lachmann, 1886s, vol. 14, p. 415.

quão pouco uma estética formal do gosto (estética dos arabescos) corresponde ao pensamento kantiano.

A doutrina do ideal da beleza alicerça-se sobre a diferença entre a idéia normal e a idéia racional ou ideal da beleza. A idéia normal estética encontra-se em todos os gêneros da natureza. Como deve ser a aparência de um belo animal (p. ex., uma vaca: Myron), isso depende de um padrão de julgamento do exemplar individual. Essa idéia normal é, portanto, uma concepção da força de imaginação, como “imagem do gênero que paira entre todos os indivíduos singulares”. Mas a representação de uma tal idéia normal não agrada através da beleza, mas, só “porque não contradiz nenhuma condição sob a qual, unicamente, uma coisa desse gênero pode ser bela”. Ela não é a imagem originária da beleza, mas, somente da exatidão.

Isso vale também para a idéia normal da figura humana. Mas na figura humana existe, realmente, um ideal de beleza na “expressão do ético”. “Expressão do ético”: considere-se isso juntamente com a doutrina posterior das idéias estéticas e da beleza como símbolo da eticidade. Então se reconhece que, com a doutrina do ideal da beleza, encontra-se preparado também o lugar para a essência da arte⁸⁴. A aplicação teórico-artística dessa doutrina, no sentido do classicismo de Winckelmann, está à mão⁸⁵. O que Kant quer dizer é, obviamente, que na representação da figura humana o objeto apresentado e aquilo que nos fala nessa representação, como conteúdo artístico, são a mesma coisa. Não pode haver nenhum outro conteúdo dessa representação do que aquilo que já ganha expressão na figura

84. Observe-se também, que Kant, a partir desse ponto, pensa evidentemente na obra de arte e já não tanto no belo por natureza. [Isso já vale para a “Normalidee” e para a sua representação sistemática, bem como, e inteiramente, para o ideal: “ainda mais para aquele que a quer representar” (*Kritik der Urteilskraft*, § 17, p. 60.)]

85. Cf. Lessing, op. cit., sobre o respeito ao “pintor de flores e paisagens”: “Imita belezas que não são susceptíveis de nenhum ideal”, e, positivamente, está de acordo com isso a posição dominante que a plástica ocupa dentro da categoria das artes plásticas.

e na aparição do representado. Falando kantianamente: o prazer intelectualizado e interessado nesse ideal da beleza representado não se separa do prazer estético, mas torna-se um com ele. Somente na representação da figura humana fala-nos todo o conteúdo da obra, ao mesmo tempo como expressão de seu objeto⁸⁶.

A essência de toda arte reside, em si, no fato de que, como Hegel o formulou, “traz o homem para diante de si mesmo”⁸⁷. Também outros objetos da natureza – não somente a figura humana – podem expressar, na representação artística, idéias éticas. Toda representação artística, seja de uma paisagem, seja de uma *nature morte*, até mesmo a embevecida observação da natureza, causa esse efeito. Nesse sentido, pois, Kant tem razão: a expressão do ético é então emprestada. O homem, pelo contrário, dá expressão a estas idéias no seu próprio ser, porque ele é o que ele é. Uma árvore que se encontra atrofiada devido a infelizes condições de crescimento pode nos parecer algo miserável, mas essa miséria não é a expressão da árvore sentindo-se miserável, e, a partir do ideal da árvore, o atrofiamento não é uma “miséria”. Ao contrário, o homem miserável é tal, medido no próprio ideal humano-ético, (e não somente no caso de lhe atribuímos um ideal humano que não seja válido, medido ao qual ele nos expressaria miséria, sem ser miserável). Hegel compreendeu isso inteiramente nas suas pre-

86. Neste particular, Kant está seguindo a Sulzer, que, no artigo “Schönheit”, da sua *Allgemeine Theorie der schönen Künste*, destaca a figura humana de maneira semelhante. Pois o corpo humano não seria outra coisa “senão a alma tornada visível”. Também Schiller, no seu tratado *Über Matthissons Gedichte*, escreve – nesse sentido – que “o reino das formas determinadas não ultrapassa o corpo animal do coração humano, já que somente nesses dois (como se deduz pelo contexto, Schiller se refere aqui à unidade de ambos, ou seja, da corporeidade animal e do coração, que são a dupla essência do homem) pode se estabelecer um ideal”. Não obstante, o trabalho de Schiller é, quanto ao demais, uma justificação da pintura e da poesia de paisagens com a ajuda do conceito de símbolo, e assim preludia a futura estética da arte.

87. *Vorlesungen über die Ästhetik*, ed. Lasson, p. 57: “Por conseguinte, a necessidade geral da obra de arte deve ser procurada no pensamento do homem, já que é um modo de colocar diante do homem o que este é”.

[55] leções sobre a estética, quando reproduz a expressão do ético como o aparecer da espiritualidade”⁸⁸.

É assim que o formalismo conduz do “prazer seco” à decisiva dissolução não somente do racionalismo na estética, mas sobretudo de toda doutrina da beleza universal (cosmológica). Justamente com aquela diferenciação classicista entre idéia normal e ideal da beleza, Kant destrói o fundamento, a partir do qual a estética da perfeição encontra sua beleza única e incomparável na plena agradabilidade sensorial de todo ente. Somente então “a arte” consegue tornar-se um fenômeno autônomo. Sua tarefa não é mais a representação do ideal da natureza – mas o auto-encontro do homem na natureza e no mundo humano-histórico. A comprovação de Kant, de que o belo agrada sem conceituação alguma, não impede, de forma alguma, que só o belo que nos atinge significativamente encontra o nosso inteiro interesse. Justamente o reconhecimento da ausência de conceituação do gosto conduz para além de uma estética do mero gosto⁸⁹.

δ) O interesse pelo belo na natureza e na arte

Quando Kant indaga pelo *interesse* que se dispensa ao belo, não empiricamente, mas *a priori*, essa indagação de interesse pelo belo, em face da determinação fundamental da falta de interesse do prazer estético, acaba apresentando uma nova indagação e completa a transição do ponto de vista do gosto para o ponto de vista do gênio. É a mesma doutrina que se desdobra com relação a ambos os fenômenos. Ao assegurar os fundamentos, acaba-se liberando a “crítica do gosto” de todo preconceito, tanto sensualista como racionalista. Está certo que Kant ainda não apresente aqui a pergunta sobre a forma

88. *Vorlesungen über die Ästhetik*, ed. Lasson, p. 213.

89. [Kant diz expressamente que “o juízo acerca de um ideal da beleza não é um mero juízo do gosto” (*Kritik der Urteilskraft*, p. 61). Cf. a minha dissertação “Die Stellung der Poesie im Hegel’schen System der Künste”, in: *Hegel-Studien*, 21, 1986.]

de existência do que foi esteticamente julgado (e com isso de todo o campo indagatório da relação do belo natural e do belo artístico). Essa dimensão da indagação se abre porém com necessidade, se se pensar o ponto de vista do gosto até o fim, e isto significa para além de si mesmo⁹⁰. A interessante importância do belo é que propriamente movimentada a problemática da estética kantiana. Ela é cada vez uma outra, para a natureza e para a arte, e justamente a comparação do belo natural com o belo artificial dá ao problema seu desenvolvimento.

Aqui vem à tona o mais próprio de Kant⁹¹. Não é, de forma alguma, como seria de esperar, a arte, devido à qual Kant vai além “do prazer desinteressado” e indaga do interesse pelo belo. Tínhamos, a partir da doutrina do ideal da beleza, descoberto apenas uma vantagem da arte com relação ao belo natural: a vantagem de ser linguagem imediata da expressão do ético. Kant, ao contrário, acentua de início (no parágrafo 42) a vantagem do *belo natural* com relação ao belo artístico. A beleza natural não possui uma vantagem somente para o juízo estético puro, ou seja, o de tornar claro que o belo repousa, afinal, na finalidade da coisa imaginada para nossa capacidade de compreensão como tal. Isso se torna tão nítido no belo natural, porque não possui nenhum significado, quanto ao conteúdo, que mostre o juízo de gosto em sua pureza não-intelectualizada.

Mas não possui somente essa vantagem metódica – possui também, segundo Kant, uma vantagem quanto ao conteúdo. É evidente que, nesse ponto, Kant leve muito em conta sua dou-

90. Schiller percebeu isso acertadamente, quando escreveu: “Aquele que somente aprendeu a admirar o autor como um grande pensador irá se alegrar de encontrar aqui um rastro de seu coração”. (*Über naive und sentimentalische Dichtung*, Obras, ed. Güntter e Witkowski, Leipzig, 1910s, parte 17, p. 480).

91. É mérito de R. Odebrecht, (in: *Form und Geist – Der Aufstieg des dialektischen Gedankens in Kants Ästhetik*, Berlin, 1930), ter reconhecido essas relações. [Cf., entretanto, minha dissertação “Anschauung und Anschaulichkeit”, in: *Neue Hefte für Philosophie*, 18/19, 1980, p. 173-180, vol. 8 das Obras Completas.]

trina. A bela natureza consegue despertar um interesse imediato, ou seja, um interesse moral. O achar belas as belas formas da natureza aponta, para além disso, para o pensamento de que “a natureza produziu aquela beleza”. Onde esse pensamento desperta um interesse, aí há cultivo do sentimento ético. Enquanto Kant, esclarecido por Rousseau, recusa a conclusão universal do refinamento do gosto quanto ao belo, baseado sobremaneira no sentimento ético, a questão de haver um sentido para a beleza da natureza é, segundo Kant, uma coisa à parte. Que a natureza seja bela, é coisa que só desperta interesse para quem “já tenha anteriormente fundamentado seu interesse pelo bem-ético”. O interesse pelo belo na natureza é, portanto, “moral por parentesco”. Na medida em que percebe a coincidência não intencional da natureza com o nosso prazer, que é independente de qualquer interesse, e por conseguinte, uma maravilhosa conveniência (*Zweckmässigkeit*) da natureza para conosco, indica-nos, como ao fim último da criação, indica a nossa “determinação moral”.

Aqui se conjuga a rejeição da estética da perfeição, na mais bela forma, com a significação moral do belo natural. Justamente porque não encontramos na natureza *fins em si* e, mesmo assim, achamos beleza, isto é, uma conveniência para a finalidade de nosso prazer, a natureza nos faz, com isso, um “aceno”, no sentido de que somos realmente o último fim, o fim derradeiro da criação. A dissolução do antigo pensamento cosmológico, que deu ao homem seu lugar no arcabouço total dos entes e a cada ente seu objetivo de perfeição, dá ao mundo, que deixa de ser belo, enquanto uma ordem de fins absolutos, a nova *beleza*, a beleza de ser conveniente para nós. Torna-se “natureza”, cuja inocência reside em que nada sabe dos homens e de seus vícios sociais. Mesmo assim, ela tem algo a nos dizer. Com vista à idéia de uma determinação inteligível da humanidade, a natureza, na qualidade de a bela natureza, ganha uma linguagem que a conduz a nós.

Naturalmente aqui também a importância da arte repousa no fato de que nos agrada, e de que apresenta o homem a si

mesmo em sua existência determinada moralmente. Mas os produtos artísticos só servem para nos agradar – ao contrário, os objetos naturais não servem para nos agradar. Justamente nisso reside o significativo interesse pelo belo natural, que, não obstante, consegue tornar consciente nossa determinação moral. A arte não pode nos transmitir esse encontrar-se do homem numa realidade não intencional. Que o homem se encontre a si mesmo na arte, não é para ele a comprovação precedente de algo diferente de si mesmo⁹².

Isso é, em si, correto. Mas, por mais impressionante que seja a inteireza dessa seqüência de idéias de Kant – ele não coloca o fenômeno da arte sob um padrão a ela adequado. Pode-se fazer o cálculo ao contrário. A vantagem do belo natural com relação ao belo artístico é apenas o reverso da carência do belo natural quanto a uma certa força de expressão. Assim pode-se ver, ao contrário, a vantagem da arte com relação ao belo natural no fato de que a linguagem da arte é uma linguagem exigente, que não se oferece livre e indeterminada à interpretação que vem da disposição de ânimo, porém, nos fala de uma forma determinada significativamente. E o que há de maravilhoso e misterioso na arte é que essa determinada reivindicação não é, apesar disso, nenhum grilhão para a nossa índole, mas justamente abre o espaço de jogo da liberdade lúdica de nossa capacidade de conhecimento. Kant faz justiça absoluta a isso ao dizer⁹³ que a arte deveria “ser vista como natureza”, ou seja, agradar, sem trair a coerção das regras. Nós não damos atenção à coincidência intencional daquilo que é representado com uma realidade já conhecida. Nem lançamos um olhar quando há semelhança. Não medimos seu sentido de

[57]

92. [Aqui dever-se-ia ter assinalado a análise do sublime, na sua função vinciativa. Cf., entretanto, J.H. Trede, *Die Differenz von theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch und dessen Einheit innerhalb der Kritik der Urteilskraft*, Heidelberg, 1969, e meu trabalho “Anschauung und Anschaulichkeit”, in: *Neue Hefte für Philosophie*, 18/19, 1980, p. 1-13, vol. 8 das Obras Completas.]

93. *Kritik der Urteilskraft*, 1799³, p. 179s.

exigência segundo uma medida já bem conhecida, mas, ao contrário, essa medida, o “conceito”, será “esteticamente ampliado” de uma forma ilimitada⁹⁴.

[58]

A definição que Kant deu à arte, como a “bela representação de uma coisa” faz jus à fama, na medida em que até mesmo o feio, na representação através da arte, é belo. Não obstante, a genuína natureza da arte ao se realçar em contraste com o belo natural, saiu-se mal. Se o conceito de uma coisa só fosse considerado como belo, passaria a ser de novo apenas uma questão de uma representação “de cunho acadêmico” e preencheria apenas a condição imprescindível de toda beleza. A arte é justamente, também segundo Kant, mais do que uma “bela representação de uma coisa”: Ela é representação de *idéias estéticas*, isto é, de algo que vai além de todo conceito. O conceito do gênio pretende formular essa concepção de Kant.

Não pode ser negado que a doutrina das idéias estéticas, através de cuja representação o artista amplia infinitamente o conceito dado e reaviva o livre jogo das forças do ânimo (*Gemütskräfte*), para o leitor hodierno, tem uma feição infeliz. Tem-se a impressão de que essas idéias poderiam ser adicionadas ao conceito que já as guia, como os atributos de uma divindade à sua figura. A primazia tradicional do conceito racional sobre a representação estética não passível de exposição é tão forte, que até mesmo em Kant surge a falsa aparência de uma antecedência do conceito frente à idéia estética, onde não é de forma alguma a compreensão que conduz, mas a força de imaginação no jogo das capacidades⁹⁵. O teórico da arte encontrará, no mais, suficientes testemunhos, segundo os quais ficaria difícil, para Kant, manter sua idéia-guia da inconcebibilidade

94. Idem, p. 194.

95. *Kritik der Urteilskraft*, p. 161: “Onde a imaginação, em sua liberdade, estimula o entendimento”; assim como na p. 194: “É assim que a imaginação torna-se aqui criativa e põe em movimento a capacidade das idéias intelectuais (a razão)”.

do belo, que assegura ao mesmo tempo sua vinculabilidade, sem se ocupar, sem querer, da primazia do conceito.

As linhas mestras de seu raciocínio encontram-se, porém, livres de tais lacunas e mostram uma impressionante coerência seqüencial que culmina na função do conceito de gênio para a fundamentação da arte. Mesmo sem entrar numa interpretação mais acurada dessa “capacidade para a representação de idéias estéticas”, pode-se indicar que Kant não se vê aqui desviado de seu questionamento filosófico transcendental, nem forçado a tomar o caminho falso de uma psicologia do criar artístico. A irracionalidade do gênio, antes, torna apreensível um momento da criação produtiva de regras, que se mostra da mesma forma tanto a quem cria como a quem desfruta: Face à obra da arte bela, não há nenhuma possibilidade de apossar-se de seu conteúdo, a não ser sob a forma única da obra e sob o mistério de sua impressão, que nenhuma linguagem jamais poderá alcançar inteiramente. O conceito do gênio coincide, pois, com o que Kant considera o decisivo do gosto estético, ou seja, o jogo aliviado das forças do ânimo, a ampliação do sentimento vital que se gera da congruência da forma de imaginação e entendimento e que convida ao repouso ante o belo. O gênio é um modo de manifestação desse espírito vivificador. Pois face à rígida regularidade da mestria escolar, o gênio mostra o livre impulso da invenção e, com isso, uma originalidade criadora de modelos.

[59]

ε) A relação entre o gosto e o gênio

Em face dessa situação, apresenta-se a pergunta pelo modo como Kant determina a mútua relação entre o gosto e o gênio. Kant conserva sua primazia principal para o gosto, na medida em que também as obras das belas artes, que são artes de um gênio, encontram-se sob o ponto de vista condutor da beleza. Pode-se ter dificuldade em citar, em contraste com a inventividade do gênio, o aprimoramento posterior, que se torna um imperativo do gosto – mas essa é a disciplina necessária, que

se pode atribuir ao gênio. Até aí, em casos de litígio, segundo a opinião de Kant, o gosto continua merecendo a primazia. Mas essa questão não tem significação principal. Porque, basicamente, o gosto encontra-se no mesmo nível que o gênio. A arte do gênio reside em tornar transmissível o jogo livre das forças do conhecimento. É o que produzem as idéias estéticas, que ele inventa. A transmissibilidade do estado de ânimo, do prazer, caracteriza também o prazer estético do gosto. É uma capacidade do julgamento, portanto, um gosto de reflexão, mas aquilo sobre o que ele reflete é somente aquele estado de ânimo do avivamento das forças do conhecimento, que se encontra tanto no belo natural como no belo artístico. A significação sistemática do conceito do gênio, ao contrário, está restrita ao caso especial da beleza artística, mas a significação do conceito do gosto é universal.

Que Kant ponha o conceito do gênio totalmente a serviço de seu questionamento transcendental, e de forma alguma o derive da psicologia empírica, percebe-se com toda nitidez na sua restrição do conceito do gênio à criação artística. Quando ele sonega essa designação aos grandes inventores e descobridores no âmbito da ciência e da técnica⁹⁶, isso se torna, visto empírico-psicologicamente, inteiramente injustificado. Por toda parte onde a gente tem de “chegar a alguma coisa” que não se pode descobrir somente através do aprendizado e do trabalho metódico; por toda parte, portanto, onde há *inventio*, onde se há de agradecer à inspiração e não ao cálculo metódico o que passa a importar é o *ingenium*, isto é, o gênio. Mesmo assim, a intenção de Kant é correta: somente a obra de arte, segundo o seu sentido, encontra-se determinada a ser criada pelo gênio e por ninguém mais. Somente no caso do artista é que o seu “invento”, a obra, de acordo com o seu próprio ser, continua vinculada ao espírito, o espírito que cria, como aquele que julga e usufrui. Somente estas invenções não se deixam

imitar, e por isso – do ponto de vista transcendental – é correto quando Kant somente aqui fala do gênio e define as belas artes, como a arte do gênio. Todos os demais desempenhos (*Leistungen*) e invenções geniais, por maior que seja a genialidade da invenção, não são, em sua essência, determinados por ela.

Uma coisa é certa: para Kant, o conceito de gênio significa realmente apenas uma complementação daquilo que o faz interessar-se pelo juízo estético, “na intenção transcendental”. Não se deve esquecer, que a crítica do juízo, na sua segunda parte, tem a ver absolutamente só com a natureza (e seu julgamento segundo conceitos de finalidade), não tendo nada a ver com a arte. Para a intenção sistemática do todo, a aplicação do juízo estético com relação ao belo e ao sublime na natureza é mais importante do que a fundamentação transcendental da arte. A “adequação da natureza à nossa capacidade de conhecimento”, que, como vimos, só pode ocorrer no belo natural (e não nas belas artes), tem, como princípio transcendental do juízo estético, a importância de preparar igualmente o entendimento para aplicar o conceito de uma finalidade à natureza⁹⁷. Desse ponto de vista, a crítica do gosto, isto é, a estética, é uma preparação para a teleologia. Esta, cuja reivindicação constitutiva para o conhecimento da natureza foi destruída pela crítica da razão pura, no sentido de legitimar um princípio da capacidade de julgamento, é a intenção filosófica de Kant, que só a partir daí conduz a uma conclusão sistemática o todo de sua filosofia. O juízo lança a ponte entre entendimento e razão. O inteligível, a que faz alusão o gosto, o substrato supra-sensorial da humanidade, contém ao mesmo tempo a intermediação entre os conceitos de natureza e os conceitos de liberdade⁹⁸. Essa é a importância sistemática que tem para Kant o problema da beleza natural: Ela *fundamenta a posição central da teleologia*. Só ela, não a arte, pode ser de proveito na legitimação

[60]

96. *Kritik der Urteilskraft*, p. 183s.

97. *Kritik der Urteilskraft*, p. LI.

98. *Idem*, p. LVs.

do conceito de finalidade com relação para o julgamento da natureza. Já a partir desse fundamento sistemático o juízo de gosto “puro” torna-se a base imprescindível da terceira crítica.

Mas mesmo no âmbito da crítica do juízo estético nada se fala a respeito de que o ponto de vista do gênio acaba deslocando o do gosto. Considere-se apenas como Kant descreve o gênio: o gênio é um favorito da natureza – semelhante à beleza natural, que é visto como um favor da natureza. As belas artes devem ser vistas como natureza. Através do gênio a natureza dá à arte a regra. Em todos esses rodeios o conceito da natureza é o padrão imbatível⁹⁹.

[61] O que o conceito do gênio produz é pois apenas comparar esteticamente os produtos das belas artes com a beleza da natureza. Também a arte é vista esteticamente, isto é, também ela é um caso para o juízo reflexo. O que é trazido à tona intencionalmente – e, nesse sentido, plenamente adequado ao fim – não deve ser relacionado a um conceito, mas pretende agradar, com relação ao mero julgamento – tal qual o belo natural. “As belas artes são arte do gênio”, não significa nada mais do que o seguinte: também para o belo, não existe na arte nenhum outro princípio de julgamento, nenhuma medida de conceito ou de conhecimento, a não ser o da conveniência (*Zweckmäßigkeit*) para o sentimento da liberdade no jogo de nossa capacidade de conhecimento. O belo na natureza *ou* na arte¹⁰⁰ possui um e mesmo princípio apriorístico, que reside totalmente na subjetividade. A autonomia do juízo estético não fundamenta, de forma alguma, nenhum campo de validade autônoma para belos objetos. A reflexão transcendental de Kant sobre um *a priori* do juízo, justifica a reivindicação do julgamento estético, mas, no fundo, não admite uma estética filosófica no sentido de uma filosofia da arte (o próprio Kant

99. Idem, p. 181.

100. Caracteristicamente, Kant prefere o “e” antes do “ou”.

diz que aqui a crítica não corresponde a nenhuma doutrina ou metafísica¹⁰¹).

1.2.2. A estética do gênio e o conceito de vivência

α) O impor-se do conceito do gênio

A fundamentação do juízo estético sobre um *a priori* da subjetividade estava fadado a ganhar uma significação totalmente nova quando se modificou o sentido da reflexão transcendental-filosófica nos sucessores de Kant. Quando deixa de existir o pano de fundo da metafísica, que fundamentou a preferência pelo belo natural, em Kant, e voltou a vincular o conceito de gênio à natureza, apresenta-se, em um novo sentido, o problema da arte. Já a maneira pela qual Schiller assimilou a *Crítica do Juízo* de Kant e, tendo em vista o seu ideal de uma “educação estética”, aplicou todo o ímpeto de seu temperamento moral-pedagógico, fez que se elevasse a um primeiro plano o ponto de vista da arte em contraste com o ponto de vista kantiano do gosto e do juízo.

A partir do ponto de vista da arte passa a se deslocar, a partir do fundamento, a relação dos conceitos kantianos do gosto e do gênio. O conceito mais abrangente teria de ser o do gênio – e, ao contrário, tinha de se desvalorizar o fenômeno do gosto.

Só que, no caso de Kant, para uma tal alteração dos valores, não faltavam possibilidades de vinculação. Mesmo depois de Kant não é indiferente, para a capacidade de julgamento do gosto, que as belas artes sejam arte do gênio. É justamente isso que participa no julgamento do gosto, no sentido de se julgar se uma obra de arte possui espírito ou não. Kant disse, certa vez, a respeito da beleza artística, que, relativamente à sua possibilidade – portanto, ao gênio que aí se inclui – “tem de se ter também cuidado no julgamento de um objeto dessa espé-

[62]

101. *Kritik der Urteilskraft*, p. X e LII.

cie”¹⁰², e num outro lugar, com muita naturalidade, diz que sem o gênio não somente não são possíveis as belas artes, mas, da mesma forma, não é possível um gosto correto, um gosto próprio que as julgue¹⁰³. Por isso o ponto de vista do gosto, na medida em que é exercitado no seu mais distinto objeto, as belas artes, desloca-se por si mesmo para o ponto de vista do gênio. À genialidade da criação corresponde uma genialidade da compreensão. Kant não o expressa assim, mas o conceito espírito, que ele utiliza aqui¹⁰⁴, vale para ambos os pontos de vista da mesma forma. Essa é a base sobre a qual mais tarde se iria continuar construindo.

É, de fato, elucidativo que o conceito do gosto perca o seu significado quando o fenômeno da arte passa a ocupar o primeiro plano. Em face da obra de arte, o ponto de vista do gosto é secundário. A sensibilidade de escolha, que o perfaz, possui, em contraste com a originalidade da obra de arte genial, uma função muitas vezes niveladora. O gosto evita o que é incomum e monstruoso. Ele é um sentido superficial, não se mete com o que há de original numa produção artística. Já a ascensão do conceito do gênio no século XVIII mostra uma ponta polêmica contra o conceito do gosto. Ele era dirigido contra a estética do classicismo, na medida em que se reivindicava ao ideal dos clássicos franceses o reconhecimento de Shakespeare (Les-sing!). Kant é, nesse particular, antiquado e assume uma posição medianeira, quando ele ficou apegado, em sua intenção transcendental, ao conceito de gosto que, sob o signo de tempestade e impulso (Sturm und Drang), não somente foi repudiado com *élan*, mas também foi ferido de maneira tempestuosa.

No entanto, quando Kant passa dessa fundamentação geral para o problema especial da filosofia da arte, ele assinala

102. *Kritik der Urteilskraft*, § 48.

103. *Kritik der Urteilskraft*, § 60.

104. *Kritik der Urteilskraft*, § 49.

para além do próprio ponto de vista do gosto. Fala então, é claro, da idéia de uma *consumação do gosto*¹⁰⁵. Mas o que é isso? O caráter normativo do gosto inclui a possibilidade de sua formação e de seu aperfeiçoamento: O gosto consumado, cuja fundamentação aqui importa, irá, segundo Kant, assumir uma forma determinada e imutável. Por mais absurdo que isso soe aos nossos ouvidos – essa maneira de pensar é absolutamente conseqüente. Pois se o gosto – segundo sua reivindicação – é bom gosto, então o resgate dessa reivindicação deveria, de fato, acabar com todo o relativismo do gosto a que se refere o ceticismo estético. Abrangeria todas as obras de arte que tenham “qualidade”, portanto, certamente todas que tenham sido realizadas com gênio.

Assim vemos que, segundo a questão, a idéia de um gosto consumado, discutida por Kant, seria melhor definida através do conceito do gênio. Naturalmente seria desagradável aplicar a idéia do gosto consumado, como tal no campo do belo natural. Para a arte da jardinagem, até pode, eventualmente, ser aceito. Mas, de uma forma conseqüente, Kant cunhou a arte da jardinagem como o belo artístico¹⁰⁶. No entanto, em face da beleza da natureza, p. ex., da beleza de uma paisagem, a idéia de um gosto consumado está bastante fora do lugar. Será que ele consiste em dignificar segundo o mérito tudo que é belo na natureza? Pode haver ali uma seleção? Existe ali uma ordem hierárquica? Será que uma paisagem ensolarada é mais bela que uma mergulhada em chuva? Afinal, existe na natureza o feio? Ou será que há somente para variações de ânimo, variações de simpatia (Ansprechendes), para gostos diferentes, agra-

105. *Kritik der Urteilskraft*, p. 264.

106. Curiosamente, a referência é feita à pintura em vez de à arquitetura (*Kritik der Urteilskraft*, p. 205), uma classificação que pressupõe a mudança de gosto do ideal da jardinagem francesa para a inglesa. Cf. o tratado de Schiller: *Über den Gartenkalender auf das Jahr 1795*. Diferentemente disso, Schleiermacher (*Ästhetik*, ed. Odebrecht, p. 204) volta a incluir a jardinagem inglesa na arquitetura, como “arquitetura horizontal”. [Cf. abaixo nota 270 da Primeira Parte]

dos diferentes? Kant pode ter razão quando considera de importância moral indagar se a natureza pode, seja como for, agradar a alguém. Mas pode-se diante dela diferenciar, com sentido, um bom e um mau gosto? Onde uma tal diferenciação não deixa absolutamente nenhuma dúvida, em face da arte e do artístico, aí, como vimos, o gosto é, ao contrário, apenas uma condição restritiva do belo e não contém o seu genuíno princípio. Assim, a idéia de um gosto consumado, ante a natureza como ante a arte, ganha algo de duvidoso. A gente faz violência ao conceito do gosto quando não se assume nele a mutabilidade do gosto. 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.

A fundamentação kantiana da estética sobre o conceito de gosto não pôde, a partir disso, satisfazer plenamente. É bem mais próximo o conceito de gênio, que Kant desenvolve como um princípio transcendental para o belo artístico, do que utilizar o princípio estético universal. Preenche bem melhor do que o conceito do gosto a exigência de se manter invariável ante a mudança dos tempos. O milagre da arte, a consumação enigmática, que aderem às criações bem sucedidas da arte, são visíveis ao longo de todos os tempos. Parece possível subordinar o conceito do gosto à fundamentação transcendental da arte e entender sob gosto o sentido seguro para o que é genial da arte. A frase de Kant: "As belas artes são arte do gênio", transforma-se então, por excelência, num princípio transcendental da estética. Estética é possível, ao cabo, apenas como filosofia da arte.

Foi o idealismo alemão que tirou essa consequência. Como Fichte e Schelling, também noutros aspectos, se uniram à doutrina de Kant da força de imaginação transcendental, eles fizeram novo uso desse conceito também para a estética. Diferentemente de Kant, o *ponto de vista da arte* tornou-se, com isso, aquele que abrange toda a produção inconscientemente genial

e abarcou também a natureza, que passa a ser entendida como produto do espírito¹⁰⁷.

Com isso, porém, se deslocaram os fundamentos da estética. Como o conceito do gosto do belo natural também sofre desvalorização, ou será entendido diferentemente. O interesse moral pelo belo da natureza, que Kant descrevera tão entusiasticamente, dá lugar ao auto-encontro do homem nas obras de arte. Na extraordinária estética de Hegel, o belo natural aparece ainda como "reflexo do espírito". Não há mais, no fundo, nenhum momento independente no todo sistemático da estética¹⁰⁸.

Obviamente, é a indeterminação com que se apresenta o belo da natureza ao espírito que interpreta e entende, que justifica, para falar com Hegel, que ela, "segundo a sua substância, esteja contida no espírito"¹⁰⁹. Visto esteticamente, Hegel tira aqui uma consequência absolutamente correta, que já nos foi insinuada acima, quando falamos do que havia de desagradável na aplicação da idéia do gosto à natureza. Pois é inegável que o julgamento sobre a beleza de uma paisagem fique na dependência do gosto artístico de uma época. Basta pensar, por exemplo, na descrição da fealdade da paisagem dos Alpes, que ainda encontramos no século XVIII - claramente um reflexo do espírito da simetria artística, que dominava o século do

107. O primeiro fragmento de Schlegel (F. Schlegel, *Fragmente*, "Aus dem Lyceum", 1797) pode demonstrar até que ponto vem a obscurecer o fenômeno universal do belo a transformação que aparece entre Kant e seus seguidores, e que eu procuro caracterizar com a fórmula "ponto de vista da arte": "Chamamos artistas a muitos que na realidade são obras de arte da natureza". Nessa maneira de nos expressarmos, ressoa a fundamentação kantiana do conceito do gênio nos dons da natureza, mas tão pouco a apreciamos que se converte, inversamente, numa objeção contra um tipo de artista excessivamente pouco consciente de si próprio.

108. A forma como Hothos redige as dissertações sobre a estética confere à beleza natural uma posição talvez excessivamente autônoma, coisa que demonstra a articulação original de Hegel, reproduzida por Lasson, a partir de seus pós-escritos. Cf. Hegel, *Sämtl. Werke*, ed. Lasson, vol. Xa, tomo I parcial ("Die Idee und das ideal"), p. XLIIs. [Cf. agora os estudos de A. Gethmann-Siefert, *Hegel-Studien*, suplemento 25, 1985, resultantes da preparação de uma nova edição, e minha dissertação "Die Stellung der Poesie im Hegel'schen System der Künste", *Hegel-studien*, 21, 1986.]

109. *Vorlesungen über die Ästhetik*, ed. Lasson.

[65] absolutismo. É assim que a estética de Hegel se encontra totalmente em cima do ponto de vista da arte. Na arte o homem se encontra a si mesmo, o espírito ao espírito.

Para o desenvolvimento da mais recente estética torna-se decisivo que também aqui, como em toda a filosofia sistemática, o idealismo especulativo tenha tido um efeito que vai bem mais além de sua validade reconhecida. Conhecidamente, a execução do esquematismo dogmático da escola de Hegel, em meados do século XIX, acabou promovendo uma renovação da crítica sob a divisa: “De volta a Kant”. Isso vale, da mesma forma, para a estética. Por mais grandiosa que tenha sido a valoração da arte para uma história das cosmovisões, que Hegel deu na sua estética – o método de uma tal construção apriorística da história, que encontrou algumas aplicações na escola hegeliana (Rosenkranz, Schasler, entre outros), acabou sendo rapidamente desacreditada. A exigência de uma volta a Kant, que se levantou contra isso, não conseguiu representar uma verdadeira volta e retomada do horizonte, que abrangia as críticas de Kant. Antes, o fenômeno da arte e o conceito do gênio permaneceram no centro da estética, e o problema do belo natural, bem como o conceito do gosto, continuaram à margem.

Isso se mostra também no uso da linguagem. A redução de Kant, do conceito de gênio ao artista, que tratamos acima, não conseguiu se impor. Ao contrário, no século XIX o conceito de gênio elevou-se a um conceito de valor universal e experimentou – em união com o conceito da criatividade – uma verdadeira apoteose. Era o conceito romântico-idealista da produção inconsciente, que suportou esse desenvolvimento e que alcançou uma enorme repercussão através de Schopenhauer e da filosofia do inconsciente. É verdade que mostramos que uma tal posição preferencial sistemática do conceito do gênio em contraste com o conceito do gosto respondia, de forma alguma, à estética kantiana. Porém a preocupação essencial de Kant veio a produzir uma fundamentação da estética que é autônoma e liberta do padrão do conceito, e de maneira alguma chegou a colocar a questão relativa à verdade no âmbito da arte, mas, fundamentou o julgamento estético sobre o *a priori* sub-

jetivo do sentimento vital, a harmonia de nossa capacidade para “o conhecimento como tal”, que perfaz a essência comum do gosto e do gênio, anteposto ao irracionalismo e ao culto do gênio do século XIX. A doutrina de Kant sobre a “elevação do sentimento vital” no prazer estético promoveu o desenvolvimento do conceito “gênio” para um conceito de vida abrangente, principalmente depois que Fichte havia elevado o ponto de vista do gênio e a produção genial a um ponto de vista universal e transcendental. Assim aconteceu que o neokantianismo, na medida em que procurava derivar tudo que tivesse valor de objeto da subjetividade transcendental, terminou caracterizando o conceito de vivência como a genuína realidade do consciente¹¹⁰.

[66]

β) Sobre a história da palavra “vivência”

A pesquisa do surgimento da palavra “vivência” (*Erlebnis*) na escrita alemã conduz ao surpreendente resultado de que, diferentemente de “vivenciar” (*Erleben*), somente se tornou usual nos anos 70 do século XIX. No século XVIII ela absolutamente ainda não existe, mas também Schiller e Goethe não a conhecem. O mais antigo comprovante¹¹¹ parece ser uma carta de Hegel¹¹². Mas também dos anos trinta e quarenta só vim a conhecer, até o momento, ocorrências muito isoladas (de

110. Deve-se à obra de Luigi Pareyson, *L'estetica del idealismo tedesco*, 1952, o mérito de ter salientado o significado de Fichte para a estética idealista. A oculta influência de Fichte e Hegel também pode ser observada no conjunto do movimento neokantiano.

111. Graças a uma amável informação da Deutsche Akademie, em Berlim, que ainda não completou o trabalho de coleta para o verbete *Erlebnis*. [Entrementes, Konrad Cramer, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, de J. Ritter, apresentou um artigo sobre “Erlebnis”, vol. 2, p. 702-711.]

112. No relato de uma de suas viagens, Hegel escreve “meine ganze Erlebnis” (“toda a minha vivência”) (*Briefe*, ed. Hofmeister, III, 179). Observe-se, no caso, que se trata de uma carta, em que se podem admitir expressões incomuns e, principalmente, termos mais usuais. Além disso, Hegel utiliza uma outra forma semelhante de expressão (*Briefe*, III, 55), ao escrever “nun von meinem Lebewesen in Wien” (“agora, quanto à minha vida (*Lebewesen* = ser vivo) em Viena”). É evidente que ele está à procura de um conceito coletivo, de que ainda não dispõe (a favor de que, fala o emprego do feminino na primeira passagem da carta.)

Tieck, Alexis e Gutzkow). Da mesma forma, parece ser rara a palavra nos anos cinquenta e sessenta, somente aparecendo de repente, com maior frequência nos anos setenta¹¹³. Sua introdução geral no uso lingüístico comum está vinculada, pelo que parece, à sua aplicação na literatura biográfica.

Como se trata aqui de uma formação secundária da palavra “vivenciar” que já é mais antiga e que já se encontra frequentemente na época de Goethe, deve-se extrair o motivo para essa nova formação da palavra da análise do significado de “vivenciar”. Vivenciar significa, de início, “ainda estar vivo, quando algo acontece”. A partir daí a palavra “vivenciar” passa a carregar o tom da imediaticidade com que se abrange algo real – ao contrário daquilo que se pensa saber, mas para o qual falta a credencial da vivência própria, quer o tenhamos recebido de outros, ou venha do ouvir falar, quer o tenhamos deduzido, intuído (*gemutmasst*). O vivenciado (*das Erlebte*) é sempre o que nós mesmos vivenciamos (*das Selbsterlebte*).

[67] Ao mesmo tempo, porém, a forma “o vivenciado” é usada no sentido de que o conteúdo duradouro daquilo que é vivenciado, receberá daí sua designação. Esse conteúdo é como um rendimento ou resultado que, da transitoriedade do vivenciar, ganha duração, peso e importância. Ambas as direções do significado encontram-se, obviamente, na base da formação da palavra “vivência”, tanto a imediaticidade, que se antecipa a toda interpretação, elaboração e transmissão e que oferece apenas o ponto de partida para a interpretação e a matéria para a configuração, como também o rendimento mediado por ela, seu resultado duradouro.

Corresponde a essa dupla direção do significado de “vivenciar” o fato de que a literatura biográfica é que por primeiro deu cidadania à palavra “vivência”. A essência da biografia,

113. Na biografia de Schleiermacher, escrita por Dilthey (1870), na biografia de Winkelman, de Justi (1872), no *Goethe*, de Hermann Grimm (1877), e provavelmente também noutros lugares.

principalmente a dos artistas e dos poetas do século XIX, é pois: a partir da vida, se compreende a obra. Sua contribuição reside justamente na mediação de ambas as direções do significado que diferenciamos na palavra “vivência”, e correspondentemente, em reconhecê-las como uma conexão produtiva: Algo se transforma em vivência na medida em que não somente foi vivenciado, mas que o seu ser-vivenciado teve uma ênfase especial, que lhe empresta um significado duradouro. O que, dessa maneira, vem a ser uma “vivência” ganha um *status* de ser totalmente novo na expressão da arte. O título de um livro de Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, que se tornou famoso, dá uma fórmula pregnante a essa conexão. De fato, foi Dilthey quem primeiro atribuiu a essa palavra uma função conceitual, que em breve viria elevar-se a uma palavra favorita da moda e à denominação de um conceito de valor tão elucidativo, tanto que muitos idiomas europeus a assimilaram como um estrangeirismo. Permita-se, porém, supor que o verdadeiro acontecido na própria vida do idioma, sedimentou no realce terminológico, que a palavra encontra em Dilthey.

Entrementes, e de uma forma bastante feliz, pode-se isolar, em Dilthey, os motivos atuantes na nova cunhagem lingüística e conceitual da palavra “vivência”. O título do livro, *Das Erlebnis und die Dichtung* é, saiba-se, tardio (1905). A primeira versão da dissertação de Goethe que se encontra nele, que Dilthey havia publicado em 1877, mostra, é verdade, já uma certa utilização da palavra “vivência”, mas nada ainda da solidez terminológica que o conceito teria mais tarde. Vale a pena examinar mais detidamente as pré-formas do sentido tardio da vivência, fixado conceitualmente. Não parece acaso que seja justamente numa biografia de Goethe (e numa dissertação sobre ela), onde de repente se encontra a palavra com frequência. Goethe, como nem um outro, seduz à formulação dessa palavra, porque suas poesias recebem sua compreensibilidade, em um novo sentido, a partir do que ele vivenciou. Aliás, de si mesmo ele disse que todas as suas poesias têm o caráter de

uma grande confissão¹¹⁴. A biografia de Goethe escrita por Hermann Grimm segue esse enunciado como um princípio metódico, acontecendo assim que utilize frequentemente a palavra “vivências”.

A dissertação de Goethe na obra de Dilthey permite-nos lançar um olhar retrospectivo à pré-história inconsciente da palavra, porque essa dissertação se encontra na versão de 1877¹¹⁵ e, mais tarde, na reelaboração do livro *Das Erlebnis und die Dichtung* (1905). Dilthey compara, nessa dissertação, Goethe com Rousseau e, para descrever o poeitar moderno de Rousseau, extraído do mundo de suas experiências íntimas, ele utiliza a expressão “o vivenciar”. Na paráfrase de um texto de Rousseau encontra-se então a expressão “as vivências de dias de antanho”¹¹⁶.

No entanto, mesmo nos primeiros trabalhos de Dilthey nota-se uma certa insegurança no significado da palavra vivência. Verifica-se isso bastante bem, principalmente num trecho em que Dilthey, nas edições posteriores, faz desaparecer a palavra vivência: “Em correspondência ao que ele vivenciou e, de acordo com a sua ignorância do mundo, ele co-fantasiou como vivência”¹¹⁷. De novo volta-se a falar de Rousseau. Mas uma vivência co-fantasiada já não quer se adequar corretamente ao sentido originário da palavra “vivenciar” – nem mesmo quanto ao uso que Dilthey deu à sua própria linguagem científica mais tarde, onde vivência significa justamente o imediatamente

114. *Dichtung und Wahrheit*, segunda parte, sétimo livro; *Werke*, Sophienausgabe, vol. 27, p. 110.

115. *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, vol. X; cf. observação de Dilthey sobre “Goethe und die dichterische Phantasie” (*Das Erlebnis und die Dichtung*, p. 448s).

116. *Das Erlebnis und die Dichtung*, 6ª edição, p. 219; cf. Rousseau, *Les Confessions*, parte II, livro 9. Não se pode comprovar uma correspondência exata. Parece óbvio que não se trata de uma tradução, mas é uma paráfrase do que aparece descrito em Rousseau.

117. *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, op. cit.

dado, que é o último material para toda a configuração de uma fantasia¹¹⁸. A cunhagem da palavra “vivência” lembra, claramente, a crítica ao racionalismo do *Aufklärung*, que, partindo de Rousseau, deu validade ao conceito da vida. Deve ter sido a influência de Rousseau sobre o classicismo alemão que deu vigor ao padrão do “ser vivenciado”, possibilitando assim a formação da palavra “vivência”¹¹⁹. O conceito da vida forma, porém, também o pano de fundo metafísico, que sustenta o pensamento especulativo do idealismo alemão, e que desempenha um papel fundamental tanto para Fichte como para Hegel, mas também para Schleiermacher. Em face da abstração do entendimento, bem como em face da particularidade da percepção ou da representação, esse conceito implica a vinculação à totalidade, e ao infinito. Isso é o que se pode perceber nitidamente no tom da palavra vivenciada até os nossos dias.

O apelo de Schleiermacher ao sentimento vivo contra o frio racionalismo do *Aufklärung*, a proclamação de Schiller a favor da liberdade estética contra o mecanismo da sociedade, a oposição de Hegel da vida (mais tarde: do espírito) contra a “positividade”, foram o tom antecipador de um protesto contra a moderna sociedade industrial que, no início do nosso século, fizeram ascender as palavras de ordem vivência e vivenciar a um tom quase religioso. O levante do movimento da juventude

118. Cf., por exemplo, com a versão posterior do artigo sobre Goethe, in: *Das Erlebnis und die Dichtung*, p. 177: “Poesia é representação e expressão da vida. Expressa e representa a realidade externa da vida”.

119. Aqui foi, sem dúvida, decisivo o emprego do termo por Goethe: “Perguntai-vos, em cada poema, se contém algo vivenciado” (*Jubiläumausgabe* 38. 326); ou: “Também os livros têm algo de vivenciado” (38, 257). Quando se mede, com tais padrões, o mundo da cultura e dos livros, esse mesmo mundo será compreendido também como objeto de uma vivência. Não será certamente casual, que justo noutra biografia de Goethe, escrita por F. Gundolf, o conceito da vivência experimente um amplo desenvolvimento terminológico. A distinção que Gundolf faz entre a vivência original e a vivência da formação cultural é uma continuação consequente da formação biográfica de conceitos, de onde o termo *Erlebnis* extraiu sua ascensão.

contra a formação burguesa e suas formas de vida encontrava-se sob esse signo. A influência de Friedrich Nietzsche e de Henri Bergson atuou nessa direção. Mas também um “movimento espiritual” como o que envolveu Stefan George e, não por último, a fineza sismográfica, com a qual o filosofar de Georg Simmel reagiu a esses processos, testemunham a mesma coisa. É assim que a filosofia de vida dos nossos dias se vincula aos seus antecessores românticos. A rejeição à mecanização da vida na existência de massa da atualidade acentua a palavra ainda hoje com uma tal auto-evidência que mantém totalmente encobertas suas implicações conceituais¹²⁰.

Assim ter-se-á de entender a cunhagem do conceito por parte de Dilthey a partir da pré-história romântica da palavra, e lembrar-se-á que Dilthey foi o biógrafo de Schleiermacher. É claro que a palavra “vivência” ainda não se encontra em Schleiermacher, nem mesmo, pelo que parece, a palavra “viver”. Mas o que não falta são sinônimos, que ocupam o círculo do significado da palavra vivência¹²¹, permanecendo sempre visível o pano de fundo panteístico. Cada ato permanece ligado com um momento de vida da infinitude da vida, que se manifesta nele. Tudo que é finito é expressão, representação do infinito.

De fato, na biografia de Schleiermacher escrita por Dilthey encontramos, na descrição da contemplação religiosa, uma aplicação especialmente marcante da palavra “vivência”, que já alude ao conteúdo conceitual: “Cada uma de suas vivências,

120. Cf., por exemplo, a estranheza de Rothacker, ante a crítica de Heidegger ao *Erleben*, que se orientava inteiramente às implicações conceituais do cartesianismo: E. Rothacker, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*, 1954, p. 431.

121. Ato de vida, ato do ser comunitário, momento, sentimento próprio, percepção, influência, estimulação como livre determinação do ânimo, o originalmente interior, excitação etc.

existindo por si, uma específica imagem do universo, extraída do contexto explicativo”¹²². [70]

γ) O conceito de vivência

Se agora pesquisarmos, em prosseguimento à história da palavra, a história do conceito de “vivência”, podemos concluir do que precedeu que o conceito de vivência de Dilthey contém claramente dois momentos, o panteístico e mais ainda o positivista, a vivência e mais ainda seu resultado. Isso não é, certamente, nenhum acaso, mas uma consequência de sua posição intermediária entre a especulação e o empirismo, do qual ainda voltaremos a nos ocupar em pormenores. Como o que importa a ele é justificar o trabalho das ciências do espírito, do ponto de vista cognitivo-teórico, domina-o por toda parte o motivo do verdadeiramente dado. É pois um motivo cognitivo-teórico ou, melhor, o motivo da própria teoria do conhecimento que motiva sua formação do conceito e que corresponde ao processo lingüístico, em cujo encaixe nos encontrávamos acima. Como o distanciamento da vivência e a fome de vivência, que atingem a partir do sofrimento causado pela complicada aparelhagem da civilização, alterada pela revolução industrial, fazem a palavra “vivência” alcançar o uso comum da linguagem, da mesma forma o novo distanciamento que a consciência histórica toma

122. Dilthey, *Das Leben Schleiermacher*, 2ª edição, p. 341. Mas, significativamente, a literatura *Erlebnisse* (que me parece a correta) é uma correção da segunda edição (1922, de Mulert), do *Ergebnisse*, que se encontra na impressão original de 1870 (p. 305). Se a primeira edição contém aqui um erro de impressão, isso manifestaria o parentesco de significado que já havíamos constatado antes entre *Erlebnis* e *Ergebnis* (vivência e resultado). Isso poderia ser ilustrado com outro exemplo. Em Hotho (*Vorstudien für Leben und Kunst*, 1835) lemos: “Não obstante, essa forma de imaginação apóia-se mais na recordação de estados vividos, de experiências já feitas, do que como dotada de uma produtividade própria. A recordação conserva e renova os detalhes individuais e a forma externa da ocorrência desses resultados, com todas as suas circunstâncias, e, em troca, não deixa aparecer o geral em si mesmo”. Nenhum leitor se admiraria de encontrar, num texto como este, a palavra *Erlebnisse* (vivências), em vez de *Ergebnisse* (resultados). [Na sua última introdução à biografia de Schleiermacher, Dilthey utiliza com frequência a palavra *Erlebnis* (vivência). Cf. *Ges. Schriften*, vol. 13, 1, p. XXXV-XLV.]

[71]

com relação à tradição, designa o conceito da vivência em sua função cognitivo-teórica. Isso caracteriza pois o desenvolvimento das ciências do espírito no século XIX, mostrando que não somente externamente reconhecem as ciências da natureza como modelo mas que partindo do mesmo fundamento que vive moderna na natureza, desenvolvem, com ela, o mesmo patos de experiência e pesquisa. Se a estranheza que a era da mecânica tinha de experimentar face à natureza como mundo natural, encontrou sua expressão epistemológica no conceito da autoconsciência e na regra da certeza na “*perception* clara e distinta”, que foi transformada em método, as ciências do espírito do século XIX experimentaram uma estranheza semelhante face ao mundo histórico. As criações espirituais do passado, da arte e da história não pertencem mais ao conteúdo auto-evidente do presente, mas se tornaram objetos e situações dadas (*Gegebenheiten*) propostos como tarefa à pesquisa, a partir dos quais pode-se atualizar um passado. É assim como o conceito do dado, que guia também a cunhagem do conceito de vivência de Dilthey.

As situações dadas (*Gegebenheiten*) no terreno das ciências do espírito são aliás de um gênero especial, e é isso que Dilthey quer formular através do conceito da “vivência”. Partindo da caracterização que Descartes dá ao *res cogitans*, ele determina o conceito da vivência através da reflexividade, através da interioridade, e quer, com base nessa forma especial da situação dada, justificar epistemologicamente o conhecimento do mundo histórico. As situações dadas primárias, a que retrocedem a interpretação dos objetos históricos, não são dados de experimentação e de medição, mas unidades de significado. É isso o que o conceito da vivência quer dizer: as configurações de sentido, que nos vêm ao encontro nas ciências do espírito, mesmo que nos apareça como muito estranhas e incompreensíveis, deixam-se reconduzir a unidades últimas do dado na consciência, unidades que já nada mais contêm de estranho, objetivo, nem mesmo necessitado de interpretação. Trata-se

das unidades vivenciais, que são em si mesmas unidades de sentido.

Havemos de ver que para o pensamento de Dilthey é de decisiva importância que não se denomine a “sensation” ou a percepção, como a última unidade do consciente, o que era natural para o kantianismo e mesmo para a teoria do conhecimento positivista do século XIX, até Ernst Mach, já que Dilthey chama a isso de “vivência”. Ele delimita, assim, o ideal construtivo de uma estrutura do conhecimento a partir de átomos de percepção e contrapõe a ele uma versão mais aguda do conceito do dado. A unidade da vivência (e não elementos psíquicos, sob os quais ela pode ser analisada) compõe a unidade real do dado. Dessa maneira, apresenta-se na teoria do conhecimento das ciências do espírito um conceito da vida que limita o modelo mecânico.

Esse conceito de vida é imaginado teleologicamente: Vida é, para Dilthey, produtividade, sem mais nem menos. Na medida em que a vida se objetiva em imagens dos sentidos, todo o entendimento de sentido é “uma retro-transposição das objetivações da vida na vivacidade espiritual, da qual são procedentes”. É assim que o conceito da vivência forma o fundamento epistemológico para todo o conhecimento do que seja objetivo.

Semelhantemente universal é a função epistemológica que possui o conceito de vivência na fenomenologia de Husserl. Na 5ª investigação lógica (2º capítulo) diferencia-se expressamente o conceito de vivência fenomenológica da popular. A unidade da vivência não é entendida como uma parte da corrente real da experiência de um eu, mas como uma relação intencional. A unidade de sentido chamada “vivência” é também aqui uma unidade teleológica. Somente existem vivências na medida em que nelas algo se experimenta ou é intencionado. É verdade que Husserl reconhece também vivências não-intencionais, mas essas restringem-se, como momentos materiais, à unidade de sentido de vivências intencionais. Desse ponto de vista, o conceito de vivência, em Husserl, transforma-se num título

[72]

abrangente para todos os atos do consciente, cuja estrutura essencial é a intencionalidade¹²³.

Vê-se assim que, em Dilthey, como em Husserl, na filosofia da vida, tal como na fenomenologia, o conceito da vivência se mostra, de início, como um conceito puramente epistemológico. Em ambos ele é reivindicado com a sua significação teleológica, mas não é determinado conceitualmente. Que é a vida que se manifesta na vivência, significa apenas que é a última coisa a que tornamos a voltar. Para essa cunhagem conceitual, do ponto de vista do desempenho, a história da palavra forneceu uma certa legitimação. Pois vimos que uma significação condensadora e intensiva faz parte da formação da palavra vivência. Quando algo é denominado ou avaliado como uma vivência, isso ocorre através de sua significação associada à unidade de sentido total. O que vale como vivência é realçado tanto por outras vivências – nas quais se experimenta algo diferente – bem como pelo restante do decurso da vida – no qual “nada” é experimentado. O que vale como uma vivência não é mais meramente uma fugaz torrente passageira na torrente da vida consciente – é vista como unidade e ganha, através disso, uma nova maneira de ser una. Nesse sentido é muito compreensível que a palavra apareça na literatura biográfica e que se origine, ao final das contas, do uso autobiográfico. O que se pode denominar vivência constitui-se na lembrança. Aludimos com isso ao conteúdo significativo que, para quem teve a vivência, fica como uma posse duradoura. É isso o que ainda legitima o discurso da vivência intencional e da estrutura teleológica, que o consciente possui. Por outro lado, porém, há no conceito da vivência também a contraposição da vida para com o conceito. A vivência possui uma acentuada imediaticidade, que se subtrai a todas as opiniões sobre o seu significado. Tudo o que foi vivenciado é auto-vivência e colabora para per fazer seu significado o fato de que este pertence à unidade do

123. Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, nota 365; *Ideen zu einer reinen Phänomenologischen Philosophie*, I, 65.

“auto”, contendo assim uma correlação insubstituível e imprescindível com o todo dessa vida. Nesse sentido e de acordo com a natureza da coisa, não desabrocha nele o que se pode obter por intermédio dele e se pode fixar como seu significado. A reflexão autobiográfica ou biográfica, em que se determina seu conteúdo significativo, fica fundida no todo do movimento da vida e continua acompanhando-a ininterruptamente. Ser assim tão determinada, a ponto de a gente não conseguir dar conta dela, é, por assim dizer, a maneira de ser da vivência. Nietzsche diz: “Nos homens profundos as vivências duram longo tempo”¹²⁴. Com isso ele quer dizer o seguinte: elas não são esquecidas rapidamente, sua elaboração é um longo processo e justamente nisso reside seu ser específico e seu significado e não somente no conteúdo, como tal, experimentado originariamente. O que denominamos enfaticamente de vivência significa pois algo inesquecível e insubstituível, que é basicamente inesgotável para uma determinação compreensível de seu significado¹²⁵.

Visto filosoficamente, a ambigüidade que apontamos no conceito da vivência significa que esse conceito não se realiza no papel que lhe é atribuído, isto é, de ser a última situação dada (*Gegebenheit*) e fundamento de todo o conhecimento. Há ainda algo totalmente diferente no conceito da “vivência”, que exige reconhecimento e que indica uma problemática não superada: seu relacionamento interno com a vida¹²⁶.

Foram sobretudo dois princípios a partir dos quais se apresentou esse tema abrangente, que diz respeito à correlação

124. *Gesammelte Werke*, Musarionausgabe, vol. XIV, p. 50.

125. Cf. Dilthey, VII, 29s.

126. É por isso que Dilthey irá, mais tarde, restringir sua própria definição de vivência, ao escrever: “A vivência é um ser qualitativo – uma realidade que não pode ser definida pelo prestar atenção a si, mas que também se estende àquilo que possuímos de um maneira indiferenciada” (VII, 230). No fundo, ele próprio não consegue esclarecer até que ponto se pode tomar aqui a subjetividade como ponto de partida, e, no entanto, algo disso se torna consciente sob a forma de um pensamento linguístico: “Será que se pode dizer que o possuímos?”.

[74]

entre a vida e a vivência; e veremos mais tarde como Dilthey, e especialmente Husserl, se enredaram na presente problemática. De um lado, trata-se do significado fundamental que possui a crítica de Kant sobre toda a doutrina substancial da alma e sobre a unidade transcendental da autoconsciência, que é diferente daquela, e que é a unidade sintética da *aperception*. Nessa crítica da psicologia racionalista foi possível vincular a idéia de uma psicologia baseada num método crítico, iniciativa que Paul Natorp já havia tomado em 1888¹²⁷ e a partir do que Richard Höningwald viria a fundamentar, mais tarde, o conceito da psicologia do pensamento¹²⁸. Através do conceito do estar-consciente, que proclama a imediaticidade da vivência, Natorp designou o objeto da psicologia crítica e desenvolveu o método de uma subjetivação universal como sendo a forma de pesquisa da psicologia reconstrutiva. Natorp apoiou e continuou desenvolvendo, mais tarde, seu princípio fundamental através de uma crítica pormenorizada à formação do conceito da pesquisa psicológica contemporânea. Mas já em 1888 estava fixado o pensamento básico de que a concreção da vivência originária, isto é, a totalidade da consciência, constitui uma unidade indivisível, que somente se diferencia e determina através do método objetivador do conhecimento. “O consciente, porém, significa vida, isto é, relações recíprocas generalizadas.” Isso se observa principalmente na relação entre o consciente e o tempo: “O dado não é o consciente como fenômeno no tempo, mas o tempo como forma do consciente”¹²⁹.

No mesmo ano de 1888, em que Natorp se antepôs dessa maneira à psicologia dominante, foi publicado o primeiro livro de Henri Bergson, *Les données immédiates de la conscience*, um ataque crítico contra a psicologia contemporânea, que, tão

127. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, 188; *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, 1912 (reelaboração).

128. *Die Grundlagen der Denkpsychologie*, 1921, 2ª edição, 1925.

129. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, p. 32.

decididamente quanto Natorp, fazia sobressair o conceito da vida contra a tendência objetivante, e especialmente desordenadora da formação do conceito psicológico. Aqui encontram-se expressões muito semelhantes sobre o “consciente” e sua indivisível concreção, como se vê em Natorp. Para isso Bergson cunhou a expressão *durée*, que se tornaria famosa, e que proclama a absoluta continuidade do psíquico. Bergson a entende como *organização*, isto é, a determina a partir da maneira de ser do ser vivo (*être vivant*), no qual cada elemento é representativo do todo (*représentatif du tout*). A interpenetração interna de todos os elementos no consciente, compara ele à maneira pela qual se interpenetram, quando a ouvimos, todos os tons de uma melodia. Também Bergson defende o momento anticaracterístico do conceito da vida contra a ciência objetivadora¹³⁰.

Se pusermos à prova a exata determinação daquilo que aqui se chama vida e o que disso é atuante no conceito da vivência, teremos o seguinte: a relação da vida e da vivência não é a de um geral para um particular. A unidade da vivência, determinada pelo seu conteúdo intencional, encontra-se, antes, numa relação direta com o todo, com a totalidade da vida. Bergson fala da *représentation* do todo, e justamente assim é o conceito da relação recíproca, utilizado por Natorp, uma expressão para a relação “orgânica” entre a parte e o todo, que se encontra aqui. Foi principalmente Georg Simmel que analisou o conceito da vida sob esse aspecto, como “a vida estendendo seus tentáculos para além de si mesma”¹³¹.

A representação do todo na vivência do momento vai certamente além do fato de sua determinação, feita pelo seu próprio objeto. Toda vivência é, nas palavras de Schleiermacher, “um

[75]

130. H. Bergson, *Les Données immédiates de la conscience*, p. 76s.

131. Georg Simmel, *Lebensanschauung*, 2ª edição, 1922, p. 13. Veremos mais tarde de que maneira Heidegger deu um passo decisivo ao levar ontologicamente a sério a circunscrição dialética do conceito da vida (cf. p. 247s do original).

momento da vida infinita”¹³². Georg Simmel, que não somente acompanhou a ascensão da palavra “vivência” até se tornar uma expressão da moda, mas que, em boa parte, foi disso co-responsável, vê o que há de marcante no conceito da vivência justamente no fato de que “o objetivo não somente se torna imagem e representação, como no conhecer, mas também momentos do próprio processo de vida”¹³³. Alude certa vez ao fato de que, cada vivência tem algo de aventura¹³⁴. Mas o que vem a ser uma aventura? A aventura não é, de forma alguma, apenas um episódio. Os episódios são casos singulares que se enfileiram uns aos outros, que não possuem nenhuma correlação interna e que justamente por esse motivo não têm um significado duradouro. A aventura, ao contrário, embora também interrompa o curso costumeiro das coisas, se relaciona positiva e significativamente com a correlação que interrompe. Por isso a aventura permite que se sintam a vida no todo, na sua amplitude e na sua força. Nisso reside o fascínio da aventura. Dispensa as condicionalidades e os compromissos sob os quais se encontra a vida costumeira. Ousa partir rumo ao que é incerto.

Ao mesmo tempo está consciente do caráter de exceção que é próprio da aventura, e assim continua vinculado ao retorno ao costumeiro, para onde a aventura não pode ser conduzida. A gente “vence” uma aventura, como se fosse um teste ou uma prova, de onde se sai enriquecido e amadurecido.

Algo se obtém, de fato, a cada vivência. Cada vivência é trazida para fora da continuidade da vida e está, ao mesmo tempo, relacionada com o todo da própria vida. Não apenas porque, enquanto vivência, somente há de continuar viva na medida em que ainda não esteja inteiramente elaborado, no contexto da própria consciência da vida. Também o modo

132. F. Schleiermacher, *Über die Religion*, parte II.

133. George Simmel, *Brücke und Tür*, Ed. Landmann, 1957, p. 8.

134. Cf. Simmel, *Philosophische Kultur, Gesammelte Essays*, 1911, p. 11-28.

como “é subsumido”, pela sua elaboração, no todo da consciência vital, é algo que vai fundamentalmente além de qualquer “significado”, do qual alguém propriamente pensa saber. Na medida em que a vivência fica integrada no todo da vida, este todo se torna também presente nela.

No final da nossa análise conceitual da “vivência” tornar-se-á claro que afinidade há entre a estrutura da vivência como tal e o modo de ser do estético. A experiência estética não é apenas uma espécie de vivência ao lado de outras, mas representa a forma de ser da própria vivência. Com a obra de arte, como tal, é um mundo para si, assim o vivenciado esteticamente, como vivência, distancia-se de todas as correlações com a realidade. Parece, por assim dizer, que a determinação da obra de arte é a de se tornar uma vivência estética; ou seja, que arranque a um golpe aquele que a vive, do conjunto de sua vida, por força da obra de arte e que, não obstante, volte a referi-lo ao todo de sua existência. Na vivência da arte há presente uma pletora de significados que não somente pertence a este conteúdo específico ou a esse objeto, mas que, antes, representa o todo do sentido da vida. Uma vivência estética contém sempre a experiência de um todo infinito. E seu significado é infinito justamente porque não se conecta com outras coisas para a unidade de um processo aberto de experiência, já que representa o todo imediatamente.

Na medida em que a vivência estética, como dissemos acima, representa exemplarmente o conteúdo do conceito da vivência, é compreensível que o conceito desta seja determinante para a fundamentação do ponto de vista da arte. A obra de arte é compreendida como a consumação da representação simbólica da vida, a caminho da qual já se encontra igualmente toda a vivência. É por isso que ela mesma é caracterizada como objeto da vivência estética. Para a estética, isso tem como consequência que a chamada arte vivencial aparece como a verdadeira arte.

1.2.3. Os limites da arte vivencial – Reabilitação da alegoria

O conceito da arte vivencial contém uma ambigüidade característica. A arte vivencial significa, em princípio e abertamente, que a arte origina-se *da* vivência e dela é expressão. Num sentido derivado, o conceito da arte vivencial é então utilizado também para aquela arte que se destina à vivência estética. É evidente que ambas se inter-relacionam. O que tem sua determinação de ser no fato de ser expressão de uma vivência, não poderá ser entendido, no seu significado, a não ser através de uma vivência.

O conceito da “arte vivencial”, como quase sempre se dá nesses casos, foi cunhado a partir da experiência do limite, que se coloca à sua pretensão. O conceito da arte vivencial somente se torna consciente na sua circunscrição, quando deixa de ser auto-evidente que uma obra de arte represente uma transposição de vivências, e quando já não é auto-evidente que essa transposição se deve à vivência de uma inspiração genial que, com a segurança de um sonâmbulo, cria a obra de arte que, por sua vez, converter-se-á numa vivência para aquele que a recebe. Para nós, o século caracterizado pela auto-evidência desses pressupostos é o de Goethe, um século que é toda uma era, uma época. Somente porque para nós já está encerrado, e porque isso nos permite ver além de seus limites, podemos vê-lo nos seus limites e para isso temos um conceito.

[77] Aos poucos nos tornamos conscientes de que essa era no todo da história da arte e da poesia é apenas um episódio. As extraordinárias pesquisas sobre a estética literária da Idade Média, sintetizadas por Ernest Robert Curtius, dão-nos uma boa idéia disso¹³⁵. Quando se começa a lançar um olhar para além dos limites da arte vivencial e se deixam valer outros padrões, abrem-se novos e amplos espaços no âmbito da arte ocidental, que, desde a antigüidade até a era do Barroco, foi

135. E.R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, 1948.

plenamente dominada por padrões de valor totalmente diversos dos da experimentação, e, igualmente, o olhar se torna livre para mundos da arte totalmente estranhos.

Certamente, tudo isso poderá transformar-se numa “vivência” para nós. Essa autocompreensão estética está sempre disponível. Mas a gente não pode deixar-se iludir pelo fato de que a própria obra de arte que, desse modo, torna-se para nós uma vivência, não foi destinada para uma tal concepção. Nossos conceitos de valor sobre o gênio e a vivencialidade não são, aqui, adequados. Podemos nos lembrar também de padrões totalmente diversos e, por exemplo, dizer: Não é a autenticidade da vivência ou a intensidade de sua expressão, mas a disposição artística de formas e maneiras fixas de dizer, que faz com que a obra de arte seja uma obra de arte. Essa contradição quanto aos padrões vale para todos os gêneros de arte, mas possui nas artes lingüísticas sua especial legitimação¹³⁶. Ainda no século XVIII, de uma forma surpreendente para a consciência moderna, a poesia e a retórica encontravam-se lado a lado. Kant vê em ambas “um jogo livre da imaginação e um negócio do entendimento”¹³⁷. Tanto a poesia como a retórica são, para ele, belas artes, e valem como “libres”, na medida em que a harmonia das duas capacidades do conhecimento, a sensibilidade e o entendimento, é alcançada em ambas de maneira não deliberada. O padrão da vivencialidade e da inspiração genial teria de contrapor a esta tradição um conceito muito diferente de arte “livre”, a que somente responderia a poesia, na medida em que nela se tivesse suprimido todo o ocasional, e da qual a retórica deveria ser excluída inteiramente.

A desvalorização da retórica no século XIX é assim a consequência necessária da aplicação da doutrina da produção in-

136. Cf. também a oposição entre a linguagem por imagens significativas e a linguagem da expressão que Paul Böckmann toma como base para a sua *Formgeschichte der deutschen Dichtung*.

137. *Kritik der Urteilskraft*, § 51.

consciente do gênio. Vamos seguir a isso através de um determinado exemplo, o da história dos conceitos do *símbolo* e da *alegoria*, cujo comportamento interno se deslocou no decurso dos tempos modernos.

[78] Mesmo pesquisadores interessados na história das palavras, muitas vezes não prestam suficientemente atenção ao fato de que a contradição artística entre alegoria e símbolo, que nos parece auto-evidente, é apenas o resultado do desenvolvimento filosófico dos últimos dois séculos e de cujo início se deve esperar tão pouco que, antes, tem-se de fazer a pergunta pelo modo como, afinal, se chegou à necessidade de uma tal diferenciação e antagonismo. Não se pode deixar passar despercebido que Winkelman, cuja influência sobre a estética e a filosofia da história foi determinante na sua época, utilizou ambos os conceitos como sinônimos, o qual vale para o todo da literatura estética do século XVIII. Ambos os significados da palavra têm realmente, desde sua origem, algo comum: Em ambas as palavras encontra-se algo caracterizado, que não está na sua aparência visual, no seu aspecto, ou no som da palavra, mas num significado situado para além disso. Que algo esteja, dessa maneira, representando algo diferente é o que faz a comunhão de ambas. Esse relacionamento significativo, através do qual o que não tem sentido ganha sentido, encontra-se tanto no campo da poesia e das artes plásticas, como também no âmbito do religioso-sacramental.

Deveria ficar reservado para uma pesquisa mais pormenorizada, examinar até que ponto o uso das palavras símbolo e alegoria na antigüidade já abriu caminho ao posterior antagonismo, com o qual estamos familiarizados. Aqui só podem ser fixadas algumas linhas básicas. Evidentemente que, de início, ambos os conceitos não tinham nada a ver um com o outro. A alegoria pertence originariamente à esfera do discurso, do *logos*, sendo pois uma figura retórica ou hermenêutica. Em lugar daquilo que se quer realmente dizer coloca-se algo diferente, algo mais à mão, mas de maneira que, apesar disso, esse deixa

e faz entender aquele outro¹³⁸. O símbolo, ao contrário, não se encontra limitado à esfera do *logos*. Pois o símbolo não possui a relação com um outro significado, através de seu significado, já que o seu ser próprio e manifesto, tem “significado”. Enquanto o que está exibido é aquilo em que se reconhece algo diferente. Tal é a *tessera hospitalis* e similares. É claro que se denomina “símbolo” aquilo que vale não somente pelo seu conteúdo, mas pela sua exibicionalidade, ou seja, é um documento¹³⁹, no qual se reconhecem os membros de uma comunidade: quer seja um símbolo religioso, ou se apresente com um sentido profano, como uma insígnia ou uma senha ou um lema – seja qual for o caso, o significado do *symbolon* repousa na sua presença e obtém, apenas através da presença do seu ser-exibido ou ser-manifesto, sua função representativa.

Embora ambos os conceitos, símbolo e alegoria, pertençam a esferas diferentes, estão um próximo do outro, não somente através de sua estrutura comum da representação de algo através de um outro, mas também pelo fato de que ambos encontram sua aplicação preferencial no âmbito religioso. A alegoria surge da necessidade teológica de eliminar o escândalo na tradição religiosa – como se fez originariamente em Homero, e, ademais, reconhecer por trás disso verdades válidas. Uma função correspondente ganha a alegoria no uso retórico, ou seja, por onde quer que a circunlocução e o enunciado indireto possam parecer mais convenientes. Nas proximidades desse conceito da alegoria, retórico-hermenêutico, começa a surgir também o conceito de símbolo (que, ao que parece, foi documentado pela primeira vez por Chrysipp, mas com o significado de alegoria¹⁴⁰), principalmente através da transformação cristã do neoplatonismo. Pseudo-dionísio fundamenta, logo na abertura de sua obra principal, a necessidade de se proceder

[79]

138. Ἀλληγορία aparece no lugar do original ὑπονοία: Plutarco, *De aud. poet.*, 19e.

139. Deixo em suspenso se o significado de συμβολον como “contrato” repousa sobre o caráter de “convenção” ou sobre sua documentação.

140. *St. Vet. Fragm.* II, p.257s.

simbolicamente (*symbolikos*), a partir da inconveniência (*Unangemessenheit*) da existência supra-sensorial de Deus para nosso espírito acostumado ao sensorial. É por isso que, aqui, *symbolon* recebe uma função anagógica¹⁴¹, conduzindo-nos para o alto, para o conhecimento do divino – tal qual o discurso alegórico conduz a um significado “mais elevado”. O procedimento alegórico da interpretação e o procedimento simbólico do conhecimento têm o mesmo fundamento quanto à necessidade: não é possível reconhecer a divindade a não ser através do sensorial.

No conceito do símbolo ressoa, porém, um pano de fundo metafísico, que se afasta totalmente do uso retórico da alegoria. É possível ser conduzido, a partir do sensorial, ao divino. Pois o sensorial não é mera nada e treva, mas emanação e reflexo do verdadeiro. O conceito moderno de símbolo é desprovido dessa sua função gnóstica, e não é o seu bastidor metafísico compreensível. A palavra “símbolo” só pode ser elevada da sua aplicação originária, enquanto documento, sinal de reconhecimento, senha, conceito filosófico de um misterioso sinal, indo parar, com isso, na proximidade do hieróglifo, cuja decifração só alcançam os iniciados, porque o símbolo não é adoção qualquer de um signo ou a criação de um signo, mas pressupõe uma correlação metafísica do visível com o invisível, essa “coincidência” de duas esferas, encontra-se na base de todas as formas do culto religioso. Da mesma forma, a versão encontra-se nas proximidades da estética. O simbólico, segundo Solger¹⁴², caracteriza uma “existência em que, de alguma forma, a idéia é reconhecida”, portanto, a íntima unidade do ideal e do fenômeno, que é específica para a obra de arte. O alegórico, ao contrário, só deixa surgir essa unidade significante através da indicação a um outro, fora de si.

141. συμβολικως και αναγωγικως, de *Coel. Hier.*, I, 2.

142. *Vorlesungen über Ästhetik*, ed. Heyse, 1829, p. 127.

Mesmo assim, o conceito da alegoria passou, de sua parte, por uma ampliação significativa, na medida em que a alegoria não designa apenas uma figura do discurso, e o sentido da interpretação (*sensus allegoricus*), mas também, representações imagéticas correspondentes, de conceitos abstratos na arte. Torna-se óbvio que, aqui, os conceitos da retórica e da poética servem também de modelo para a formação de conceitos estéticos no âmbito da arte plástica¹⁴³. A relação retórica do conceito alegoria permanece atuante nesse desenvolvimento do significado na medida em que, como alegoria, não pressupõe, na verdade, um parentesco original metafísico, como o exige o símbolo, mas antes, apenas como uma agregação proporcionada por uma convenção dogmática, o que permite aplicar representações imagéticas para coisas destituídas de imagens.

Mais ou menos deste modo podem ser resumidas as tendências de significado lingüístico que, nos primórdios do século XVIII, fazem que o símbolo e o simbólico se oponham como interna e essencialmente significativos às significações externas e artificiais da alegoria. Símbolo é a coincidência do sensível e do não-sensível; alegoria é uma referência significativa do sensível ao não-sensível.

Sob a influência do conceito de gênio e da subjetivação da “expressão”, esta diferença de significados se converte numa

143. Deveria ser investigado quando se dá realmente a translação do termo alegoria, da esfera do lingüístico à das artes plásticas. Será como consequência da emblemática? (Cf. P. Mesnard, “Symbolisme et Humanisme”, in: *Umanesimo e Simbolismo*, ed. Castelli, 1958). No século XVIII, por outro lado, quando se fala de alegoria pensa-se sempre, em primeiro lugar, nas artes plásticas. Já a idéia de Lessing, de liberar a poesia da alegoria, refere-se, fundamentalmente, a libertá-la do modelo das artes plásticas. Por outro lado, a atitude positiva de Wickelmann com relação ao conceito da alegoria não está de acordo nem com o gosto de seu tempo nem com as idéias dos teóricos contemporâneos como Dubos e Algarotti. Parece ser mais influenciado por Wolff-Baumgarten, quando exige que o pincel do pintor “deve mergulhar na razão”. Assim, não rechaça a alegoria, mas apela à antigüidade clássica para depreciar, com base nela, as alegorias mais recentes. O exemplo de Justi (I, 430s) mostra quão pouco Winckelmann se orienta segundo o anátema geral que pesa sobre a alegoria no século XIX, bem como a naturalidade com que lhe é oposto o conceito do simbólico.

oposição de valores. O símbolo aparece como aquilo que, devido à sua indeterminação, pode ser interpretado inesgotavelmente, em oposição excludente ao que se encontra numa referência de significado mais precisa, e ao que se esgota nela, sendo isso próprio da alegoria; como a contradição de arte e não-arte. A indeterminação do seu significado é justamente o que permite e favorece a ascensão triunfal da palavra e do conceito do simbólico, no momento em que a estética racionalista da época do *Aufklärung* sucumbe à filosofia crítica e à estética do gênio. Vale a pena atualizar este contexto pormenorizadamente.

[81] O decisivo foi que Kant, no § 59 da *Crítica do juízo*, ofereceu uma análise lógica do conceito do símbolo, que coloca justamente esse ponto sob a mais clara luz. Ele distingue a representação simbólica da esquemática. Ela é representação (e não mera denominação, como se encontra no assim chamado “simbolismo” lógico), só que a representação simbólica não representa imediatamente um conceito (como acontece na filosofia do esquematismo transcendental de Kant), mas indiretamente, “através do que a expressão não contém o genuíno esquema para o conceito, mas apenas um símbolo para a reflexão”. Esse conceito da representação simbólica é um dos mais brilhantes resultados do pensamento de Kant. Com isso, Kant faz jus à verdade teológica, que recebeu sua configuração escolástica no pensamento da *analogia entis*, e mantém distanciados de Deus os conceitos humanos. Para além disso, descobre ele – uma alusão expressa de que esse “negócio” merece uma “pesquisa mais profunda” – a maneira simbólica de trabalhar da linguagem (sua permanente metáfora) e, finalmente, aplica o conceito de analogia principalmente para descrever a relação do belo com o bem-ético, que não pode ser nem de subordinação nem de equiparação. “O belo é o símbolo do eticamente bom”: nessa fórmula, ao mesmo tempo precavida como marcante, Kant unifica a exigência de uma inteira liberdade de reflexão do juízo estético com seu significado humano – um pensamento que causou o maior efeito histórico. Schiller

foi, nesse particular, seu sucessor¹⁴⁴. Ao fundamentar a idéia de uma educação estética da espécie humana sobre a analogia da beleza e da ética, que tinha sido formulada por Kant, ele pôde seguir uma indicação expressa de Kant: “O gosto torna possível ao mesmo tempo, a passagem da excitação dos sentidos para habituais interesses morais, sem necessidade de um salto violento”¹⁴⁵.

Mas aqui surge a indagação: como é que o conceito do símbolo, assim entendido, nessa forma a nós familiar, se tornou um contra-conceito da alegoria. Sobre isso, e assim de início, nada se encontra em Schiller, mesmo que ele compartilhe da crítica da alegoria fria e artificial, que fizeram Klopstock, Lessing, o jovem Goethe, Karl-Philipp Moritz e outros, que outrora se voltaram contra Winckelmann¹⁴⁶. Apenas no intercâmbio entre Schiller e Goethe começa a se delinear uma nova cunhagem do conceito do símbolo. Na conhecida carta de 17.08.97, Goethe

[82]

144. Em *Anmut und Würde*, por exemplo, afirma que o objeto belo serve de “símbolo” a uma idéia (*Werke*, ed. Güntter u. Witkowski, 1910s, Parte 17, p. 322).

145. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 3ª ed., p. 260.

146. As cuidadosas investigações realizadas pela filologia acerca do emprego da palavra “símbolo”, por parte de Goethe (C. Müller, *Die geschichtlichen Voraussetzungen des Symbolbegriffs in Goethes Kunstschauung*, 1933) mostra quão importante era, para os seus contemporâneos, a confrontação com a estética da alegoria de Winckelmann, assim como a importância que veio a alcançar a concepção da arte de Goethe. Na edição de Winckelmann, Fernow (I, 219) e H. Meyer (II, 675s), estes dão como já estabelecido o conceito de símbolo, elaborado no clacisismo de Weimar. Por mais rápida que fosse, nisso, a penetração do uso lingüístico de Schiller e Goethe, antes deste último não parece que a palavra tenha tido algum significado estético. A contribuição de Goethe na cunhagem do conceito de símbolo tem evidentemente uma origem diferente, a hermenêutica e doutrina sacramental do protestantismo, que Looff (*Der Symbolbegriff*, p. 195) torna verossímil, citando Gerhard. Karl-Philipp Moritz oferece considerações especialmente boas sobre o caso. Ainda que a sua concepção da arte esteja completamente tomada pelo espírito de Goethe, pode ele, não obstante, escrever na sua crítica à alegoria que esta “se aproxima ao mero símbolo, em que o que importa já não é a beleza” (citado por Müller, 201). [Um rico material encontra-se, entretanto, na coletânea de W. Haug (editor), *Formen und Funktionen der Allegorie*, Symposium Wolfenbüttel, 1978, Stuttgart (Metzler), 1979].

cam um tal efeito, dizendo: “Na verdade, eles são simbólicos, isto é, como eu quase não preciso dizê-lo, são casos eminentes, que numa variedade característica se apresentam como representantes de muitos outros e englobam uma certa totalidade...” Ele dá importância a essa experiência porque deve ajudá-lo a escapar “à hidra de mil formas do empirismo”. Schiller apóia-o nisso e acha que essa forma de percepção sentimental está inteiramente em concordância com o que “já fixamos entre nós”. No entanto, para Goethe não se trata, tanto, “de uma experiência estética, como de uma experiência da realidade”, para a qual ele atrai, ao que parece, segundo o uso lingüístico do antigo protestantismo, o conceito do simbólico.

Contra uma tal concepção do simbolismo da realidade, Schiller faz suas objeções idealistas e desloca assim o significado do símbolo na direção do estético. Da mesma maneira, Meyer, o amigo artista de Goethe, segue esta aplicação estética do conceito do símbolo, para delimitar a verdadeira arte contra a alegoria. Para o próprio Goethe, porém, a oposição artístico-teorética entre símbolo e alegoria permanece apenas um fenômeno particular da direção geral rumo ao significativo, que ele procura em todos os fenômenos. É assim que aplica o conceito do símbolo, por exemplo, às cores, porque também aí “a verdadeira relação manifesta ao mesmo tempo o significado”, deixando transparecer nitidamente que se estriba no tradicional esquema hermenêutico da *allegorice, symbolice, mystice*¹⁴⁷ – até que ele finalmente pode escrever as palavras que tanto o caracterizam: “Tudo o que acontece é símbolo, e ao representar a si mesmo, inteiramente, acena para o resto”¹⁴⁸.

Na estética filosófica, sobretudo a caminho da “religião artística” grega, esse uso lingüístico já devia encontrar-se acli-

matado. É o que demonstra nitidamente o desenvolvimento da filosofia da arte de Schelling, a partir da mitologia. Karl-Philipp Moritz, a quem Schelling se reporta, já tinha, é verdade, rejeitado, na sua *Doutrina dos deuses*, a “dissolução numa mera alegoria” do que dissesse respeito às poesias mitológicas, mas ainda não empregava a expressão símbolo para essa linguagem da fantasia”. Em contraposição Schelling escreve: “A mitologia em si, e em especial, toda composição da mesma, não devem ser entendidos nem como esquemáticos, nem como alegóricos, mas como simbólicos. Porque a exigência da representação absoluta da arte é a seguinte: representação com *inteira indiferença*, de maneira que o geral *seja* plenamente o singular, e o singular ao mesmo tempo *seja* o geral pleno, portanto, que *seja* e não que *signifique*”¹⁴⁹. Quando Schelling (na crítica à concepção que Heyne tinha de Homero) estabelece dessa forma a verdadeira relação entre a mitologia e a alegoria, está ele preparando ao conceito do símbolo, ao mesmo tempo, uma posição central no âmbito da filosofia da arte. Semelhantemente, nos deparamos, em Solger, com a frase em que diz que toda arte é simbólica¹⁵⁰. O que ele quer dizer com isso é que a obra de arte é a própria existência da “idéia” – e não, por assim dizer, que significaria uma “idéia que se teria de procurar ao lado da obra de arte propriamente dita”. É isso que, mais que tudo, é característico para a obra de arte, a criação do gênio, que o seu significado reside no próprio fenômeno e não que venha a ser introduzido arbitrariamente nele. Schelling reporta-se à germanização do símbolo através da palavra “imagem do sentido” (*Sinnbild*): Tão concreta, somente igual a si mesma como a imagem, e, no entanto, tão geral e significativa como o conceito¹⁵¹. De fato, na caracterização do conceito do símbolo, já em Goethe, o decisivo tom está em que é a própria idéia que se dá existência nisso. Somente porque no

[83]

147. *Farbenlehre*, primeiro volume, primeira parte didática, nº 916.

148. Carta de 03.04.1818 a Schubart. Algo semelhante, diz o jovem Friedrich Schlegel (*Neue philosophische Schriften*, ed. por J. Körner, 1935, p. 123), “Todo saber é simbólico”.

149. Schelling, *Philosophie der Kunst*, (1802) (W.W., V, 411).

150. Erwin, *Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst*, II, 41.

151. Op. cit., V, 412.

conceito do símbolo encontra-se implícita a unidade interna de símbolo e simbolizado, é que esse conceito pôde elevar-se a um conceito básico universal e estético. O símbolo significa a coincidência do fenômeno sensorial com o significado supra-sensorial, e essa coincidência não é, tal qual no sentido original da palavra grega *symbolon* e sua sobrevivência no uso da terminologia das confissões religiosas, um acréscimo posterior, como a adoção de um signo, mas como a união de seres que se pertencem. Todo o simbolismo, através do qual “o sacerdote faz refletir o mais elevado saber”, repousa, antes, naquela “vinculação inicial” entre deuses e homens, assim escreve Friedrich Creuzer¹⁵², de cujo “simbolismo” ele se impôs a tarefa, muito discutida, de trazer à fala o misterioso simbolismo dos tempos primitivos.

A ampliação do conceito do símbolo a princípio universal estético só veio a acontecer, é evidente, após certas resistências. Pois a íntima unidade da imagem e do significado, que perfaz o símbolo não é de per si. O símbolo simplesmente não anula a tensão entre o mundo das idéias e o mundo dos sentidos: Deixa-nos pensar também no desequilíbrio (*Missverhältnis*) entre forma e essência, entre expressão e conteúdo. O fato de que, por causa dessa tensão, se torne possível, no culto, a coincidência momentânea e total do fenômeno com infinito pressupõe que haja uma pertença íntima do finito com o infinito que preencha o símbolo com significado. A forma religiosa do símbolo corresponde assim, exatamente, à determinação original do símbolo, que é o de ser a divisão do uno e a sua reunificação da dualidade.

A inadequabilidade (*Unangemessenheit*) de forma e essência continua a ser o essencial para o símbolo na medida em que, através de seu significado, acena para além da evidência dos sentidos. Dela provém aquele caráter de algo que está pairando no ar, indecisão entre forma e essência, que é própria do símbolo; é claro que essa inadequabilidade é tão mais vigorosa

quanto mais escura e significante for ela – e tanto mais reduzida, quanto mais o significado penetrar a forma: Essa era a idéia que Creuzer vinha perseguindo¹⁵³. A redução feita por Hegel, do uso do simbólico à arte simbólica do Oriente repousa, no fundo, sobre esse desequilíbrio entre a imagem e o sentido. O excesso do significado que se imagina deve caracterizar uma forma especial de arte¹⁵⁴, que se diferencia da arte clássica pelo fato de que esta coloca-se acima de um tal desequilíbrio. Mas isso já é, claramente, uma fixação consciente e um estreitamento artificial do conceito que, como vimos, quer dar expressão não tanto à inadequabilidade, mas quer expressar também a coincidência entre a imagem e o sentido. Também temos que admitir que a redução que Hegel faz do conceito do simbólico (apesar dos muitos adeptos que encontrou) opõe-se à tendência da mais recente estética, que desde Schelling procurou pensar, nesse conceito, justamente a unidade do fenômeno e do significado, a fim de, através dela, justificar a autonomia estética contra a reivindicação do conceito¹⁵⁵.

Persigamos agora a *desvalorização da alegoria*, correspondente a esse desenvolvimento. Pode ser que, desde o início, a defesa do classicismo francês, através da estética alemã, desde Lessing e Herder, tenha desempenhado seu papel nisso¹⁵⁶.

[84]

152. F. Creuzer, *Symbolik*, I, § 19.

153. F. Creuzer, *Symbolik*, I, § 30.

154. *Ästhetik I* (Werke, 1832s, vol. X, 1), p. 430s [cf. meu trabalho *Hegel und die Heidelberger Romantik*, Hegel D, p. 87-98, vol. 3 das Obras Completas.]

155. Seja como for, o exemplo de Schopenhauer mostra que um uso lingüístico que em 1818 considerava o símbolo como um caso especial de uma alegoria meramente convencional, continuava sendo possível em 1859: *Welt als Wille und Vorstellung*, § 50.

156. Até mesmo Winckelmann acha que Klopstock (X, 254s) se encontra numa falsa dependência: “Os dois erros principais da maior parte das pinturas alegóricas é que na maior parte das vezes não se pode entendê-las ou somente entendê-las com muita dificuldade, e o fato de que por sua natureza carecem por completo do interesse... A verdadeira história sagrada e mundana seria o tema preferido dos grandes mestres... Os demais que se dediquem a elaborar a história de sua pátria. Por mais interessante que seja, o que pode me importar a história dos gregos e dos romanos?” Há um repúdio expresso quanto ao sentido menor da alegoria (compreensão-alegoria), sobretudo nos franceses mais recentes: Solger, *Vorlesungen zur Ästhetik*, p. 133s; bem como: Erwin II, 49; Nachlaß I, p. 525.

Seja como for, Souger mantém a expressão do alegórico num sentido ainda bastante elevado no conjunto da arte cristã e Friedrich Schlegel vai ainda mais adiante dizendo: Toda beleza é alegoria (diálogo sobre a poesia). Também o uso simbólico que Hegel faz do conceito (tal como Creuzer) mantém-se ainda bastante próximo desse conceito do alegórico. Mas esse uso lingüístico dos filósofos, que se encontra na base das idéias românticas sobre a relação do indizível para com a linguagem e do descobrimento da poesia alegórica do Oriente, já não pôde mais ser mantido pela formação humanística do século XIX. Havia quem se reportasse ao classicismo de Weimar, e, de fato, a desvalorização da alegoria tornou-se a preocupação dominante do classicismo alemão, que se entregou muito necessariamente à libertação da arte dos grilhões do racionalismo e à caracterização do conceito do gênio. A alegoria não é, certamente, apenas questão do gênio. Repousa sobre sólidas tradições e sempre teve um significado determinado e declarado, que não se opõe, de forma alguma, à compreensão intelectual através do conceito. Ao contrário, o conceito e a questão da alegoria estão solidamente vinculados com o dogmatismo: com a racionalização do místico (tal qual no *Aufklärung* grego) ou com a interpretação cristã da Bíblia Sagrada, no sentido da unidade de uma doutrina (tal qual na Patrística) e, finalmente, com a reconciliação da tradição cristã com a formação da antigüidade, que forma a base da arte e da poesia dos povos mais recentes e cuja derradeira forma do mundo foi o Barroco. Com a ruptura dessa tradição, rompeu-se também com a alegoria. Isso porque no momento em que a essência da arte libertou-se de toda vinculação dogmática, podendo ser definida através da produção inconsciente do gênio, a alegoria teria de, esteticamente, tornar-se questionável.

Assim, vemos surgir dos esforços artístico-teoréticos de Goethe uma forte influência no sentido de rotular “o simbólico como conceito artístico positivo e o alegórico, como conceito artístico negativo. Especialmente a sua própria poesia atuou nessa direção, na medida em que neles via-se a confissão de

vida, ou seja, a figuração poética da vivência: O padrão da vivencialidade (*Erlebtheit*), que ele próprio estabeleceu, tornou-se um conceito-de-valor-guia, no século XIX. O que, na obra de Goethe, não se encaixava nesse padrão – como as poesias da velhice de Goethe –, foi, de acordo com o espírito realista daquele século, deixado de lado como sendo alegoricamente “sobrecarregado”.

Finalmente isso acaba tendo influência também no desenvolvimento da estética filosófica, que, até, assume o conceito de símbolo no sentido universal de Goethe, mas do ponto de vista oposto, à realidade e à arte, isto é, pensando no “ponto de vista da arte” e da religião estética instruída do século XIX. Característico para isso é o posterior F.Th. Vischer, o qual, quanto mais se libera de Hegel, tanto mais amplia o conceito de símbolo de Hegel e vê no símbolo um dos desempenhos básicos da subjetividade. O “obscuro simbolismo da índole” empresta alma e significado ao, em si, inanimado (da natureza ou do fenômeno evidente aos sentidos). Como a consciência estética sabe-se livre – em face do mítico-religioso – o simbolismo, que empresta a todos, também é “livre”. Por mais que uma indeterminação ambígua continue sendo adequada ao símbolo, já não mais pode ser caracterizada através de sua relação privativa para com o conceito. Passa a ter, antes, sua própria positividade como uma criação do espírito humano. É a completa concordância do fenômeno com a idéia, que – de acordo com Schelling – é pensada no conceito de símbolo, enquanto a não-concordância é reservada à alegoria ou à consciência mítica¹⁵⁷. Ainda em Cassirer encontramos, num sentido semelhante, o simbolismo estético, em face do simbolismo mítico, caracterizado pelo fato de que no símbolo estético a tensão da imagem

157. F.Th. Vischer, *Kritische Gänge: Das Symbol*. Cf. a boa análise de E. Volhard, *Zwischen Hegel und Nietzsche*, 1932, p. 157s e a representação genética de W. Oelmüller: *F.Th. Vischer und das Problem der nachhegelschen Ästhetik*, 1959.

e do significado é compensada pelo equilíbrio – um último eco do conceito classicista da “religião artística”¹⁵⁸.

Desse panorama sobre a história da palavra, do símbolo e da alegoria tiramos uma consequência objetiva. A sólida situação prévia (*Vorfindlichkeit*) da contraposição do conceito: o símbolo que cresce “organicamente” – a alegoria fria e adequada à compreensão perde seu caráter obrigatório, quando se reconhece sua vinculação com a estética do gênio e com a estética da vivência. Se já a redescoberta da arte do Barroco (um fato certamente constatável no mercado de antigüidades) e especialmente nas últimas décadas, a redescoberta da poesia barroca, bem como a mais recente pesquisa artístico-científica levaram a uma salvação honrosa da alegoria; assim, indicar-se-á agora também o fundamento teórico desse fato. O fundamento da estética do século XIX foi a liberdade da atividade simbólica da índole (*Gemüt*). Mas será que essa é uma base sustentável? Será que, na verdade, essa atividade simbólica não está sendo limitada ainda hoje pela sobrevivência de uma tradição mítico-alegórica? Quando se reconhece isso, o antagonismo de símbolo e alegoria tem de se relativizar de novo, embora, sob o preconceito da estética experimental, parecesse absoluto. Da mesma forma, a diferença entre a consciência estética e a mítica mal conseguirá se fazer valer como um absoluto.

[87] Devemos nos conscientizar de que o aparecimento de tais indagações implica numa revisão fundamental dos conceitos básicos e estéticos. Isso porque, claramente, trata-se aqui de mais do que uma mudança reiterada do gosto e da avaliação estética. Mais do que isso, o conceito da consciência estética torna-se, ele mesmo, duvidoso – e com isso o ponto de vista da arte a que pertence. Será que, em face da obra de arte, o com-

158. E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, p. 29. [Da mesma forma, já em B. Croce, *Ästhetik als Wissenschaft vom Ausdruck und allgemeine Sprachwissenschaft*, Tübingen, 1930.]

portamento estético é uma atitude adequada? Ou será que o que denominamos “consciência estética” é uma abstração? A nova avaliação da alegoria, de que falamos, indica que, na verdade, também na consciência estética há um momento dogmático que firma sua validade. E causa diferença entre a consciência mítica e estética não deva ser absoluta, será que o conceito da arte não passará a ser, ele mesmo, questionável, por ser, como vimos, uma criação da consciência estética. Seja como for, não podemos duvidar de que as grandes épocas da história da arte foram aquelas em que a gente se acercava de configurações, sem qualquer consciência estética e sem o nosso conceito de “arte”, configurações, cuja função de vida, religiosa ou profana, era compreensível para todos e não era degustável para ninguém apenas esteticamente. Pode-se acaso aplicar a elas o conceito de consciência estética, como tal, sem restringir seu verdadeiro ser?

1.3. A retomada da questão pela verdade da arte

1.3.1. A questionabilidade da formação estética

Para aprender a mensurar corretamente a importância dessa questão, queremos apresentar, de início, uma ponderação histórica que deverá determinar o conceito de “consciência estética”, cunhado em seu sentido específico e histórico. Acreditamos hoje, abertamente, no que se refere à “estética”, não mais exatamente o que Kant vinculava a essa palavra quando denominou a doutrina do espaço e do tempo uma “estética transcendental” e entendeu a doutrina do belo e do sublime na natureza e na arte como uma “crítica do juízo”. O ponto de virada parece encontrar-se em Schiller, que transformou o pensamento transcendental do gosto numa exigência moral, formulando-o como um imperativo: Comporta-te esteticamente!¹⁵⁹

159. Pode-se resumir da seguinte maneira o que vem fundamentado nas cartas *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, por exemplo, na carta 15: “Deve ser algo comum entre o instinto formal e o instinto material, ou seja, deve ser um instinto lúdico”.

Nos seus escritos estéticos, Schiller alterou a subjetivação radical, através da qual Kant havia justificado o julgamento do gosto e sua reivindicação por uma validade universal transcendental, tornando uma pressuposição metódica em uma pressuposição de conteúdo.

É verdade que nisso ele próprio pôde apoiar-se em Kant, na medida em que este já tinha atribuído ao gosto o significado de uma transição do prazer dos sentidos ao sentimento ético¹⁶⁰. Quando, porém, Schiller proclamou a arte um exercício da liberdade, reportou-se ele mais a Fichte do que a Kant. O jogo livre da capacidade de conhecimento, sobre o qual Kant fundamentara o *a priori* do gosto e do gênio, entendia Schiller antropologicamente, com base na doutrina dos instintos de Fichte, no qual o instinto lúdico devia produzir a harmonia entre o instinto da forma e o instinto da matéria. O cultivo desse instinto é a meta da educação estética.

Isso teve conseqüências de longo alcance. Porque, a partir daí, a arte, como bela aparência, opor-se-á à realidade prática e passará a ser entendida do ponto de vista desse antagonismo. No lugar da relação de uma complementação positiva, que desde os mais antigos tempos havia determinado o relacionamento da arte e da natureza, surge agora a antinomia entre aparência e realidade. Tradicionalmente é a determinação da "arte", que abrange também toda transformação consciente da natureza para o uso dos homens, o de, no âmbito dos espaços dados e liberados pela natureza, levar a termo sua atividade complementar e preenchedora¹⁶¹. Também as "belas artes", enquanto vistas nesse horizonte, são um aperfeiçoamento da realidade e não um aparente mascaramento, dissimulação ou transfiguração. Quando, porém, o antagonismo da realidade e da aparência cunha o conceito da arte, despedaça-se a moldura abrangente que a natureza forma. A arte torna-se um ponto de

160. *Kritik der Urteilskraft*, p. 164.

161. *Idem*, p. 164.

vista próprio e alicerça uma reivindicação de domínio próprio e autônomo.

Onde a arte domina, aí passam a valer as leis da beleza e são ultrapassadas as fronteiras da realidade. É o "reino ideal", a ser defendido contra todas as limitações, até mesmo contra a tutela moral do estado e da sociedade. Vincula-se certamente com o deslocamento interno na base ontológica da estética de Schiller, o fato de que também seu extraordinário princípio, nas *Cartas sobre a educação estética*, se modifique na execução. Torna-se conhecido que uma educação pela arte torna-se uma educação para a arte. No lugar da verdadeira liberdade ética e política, para o que a arte deve nos preparar, desponta a formação de um "estado estético", uma sociedade de formação que se interessa pela arte¹⁶². Com isso, também a superação do dualismo kantiano do mundo dos sentidos e do mundo ético, que é representado pela harmonia da obra de arte e pela liberdade do jogo estético, transforma-se obrigatoriamente num novo antagonismo. A conciliação do ideal e da vida através da arte é, meramente, uma conciliação particular. O belo e a arte emprestam à realidade somente um brilho efêmero e transfigurado. A liberdade da índole humana, à qual ambos elevam, só é liberdade num estado estético e não na realidade. É assim que se abre no fundamento da conciliação estética do dualismo kantiano do ser e do dever, um dualismo ainda mais profundo e mais insolúvel. É a prosa da realidade alheada que, contra a qual, a poesia da conciliação estética tem de procurar sua própria autoconsciência.

O conceito da realidade, ao qual Schiller opõe a poesia, já não é mais, certamente, kantiano. Porque Kant parte sempre, como vimos, do belo natural. Mas na medida em que Kant, devido à sua crítica da metafísica dogmática, restringe o con-

162. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 27a, carta. Continua valendo ainda a pena conferir a excelente exposição desse processo, por H. Kuhn, *Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel*, Berlim, 1931.

ceito do conhecimento inteiramente à possibilidade da “pura ciência da natureza”, tornando assim indiscutivelmente válido o conceito da realidade nominalística, no final das contas o constrangimento ontológico em que veio a se encontrar a estética do século XIX terá de ser atribuído ao próprio Kant. Sob o domínio do preconceito nominalístico só se pode compreender o ser estético de uma forma insuficiente e equívoca.

No fundo, temos de agradecer, antes de mais nada, à crítica fenomenológica aplicada à psicologia e à teoria do conhecimento do século XIX a liberação dos conceitos que impediam uma adequada compreensão do ser estético. Foi isso que demonstrou que nos enganamos em todas as tentativas de se pensar o modo de ser do estético, a partir do ponto de vista da experiência da realidade e de entendê-lo como uma modificação da mesma¹⁶³. Todos esses conceitos, como imitação, aparência, desrealização, ilusão, magia, sonho pressupõem uma relação com um ser verdadeiro, do qual se diferencia o ser estético. No entanto, o retorno fenomenológico à experiência estética ensina que esta não pensa, de forma alguma, com base nessa relação, mas, antes, naquilo que ela experimenta, vê a genuína verdade. A isso corresponde o fato de que a experiência estética, por sua natureza, não pode ser enganada por uma experiência genuína da realidade. Ao contrário disso, o que caracteriza todas as modificações da experiência da realidade, citadas acima, é que a estas corresponde, por necessidade de sua natureza, uma experiência de engano. O que era aparente, se desvenda, o que foi desbalizado, torna-se real, o que era magia, perde sua magia, o que era ilusão, abre-se à vista, o que era sonho, disso nós despertamos. Se a estética fosse aparência, nesse sentido, sua validade poderia então – tal como os horrores do sonho – somente exercer seu domínio enquanto não se duvidasse da realidade do fenômeno, já que iria perder sua verdade ao despertarmos.

163. Cf. E. Fink, “Vergegenwärtigung und Bild”, in: *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, vol. XI, 1930.

O deslocamento da determinação ontológica do estético para o conceito da aparência estética tem pois seu fundamento teórico no fato de que o predomínio do modelo de conhecimento das ciências da natureza conduz ao desacreditamento de todas as possibilidades do conhecimento, que se encontram fora dessa nova metodologia.

[90]

Quero lembrar que em Helmholtz, no conhecido trecho de que partimos, aquele momento diferente, que distingue o trabalho das ciências do espírito em face das ciências da natureza, não soube caracterizar melhor do que através do adjetivo “artístico”. A essa relação teórica, corresponde positivamente o que podemos denominar de consciência estética. É-nos dado através do ponto de “vista da arte”, que Schiller foi o primeiro a fundamentar. Pois tal qual a arte da “bela aparência” se opõe à realidade – é uma figuração de “espírito alheado”, enquanto aquilo em que Hegel reconheceu a *formação*. Poder comportar-se esteticamente é um momento da consciência formada¹⁶⁴. Pois que na consciência estética encontramos as feições que caracterizam a consciência formada: elevação à universalidade, distanciamento da particularidade da aceitação ou rejeição imediata, deixar e fazer valer aquilo que não corresponde à própria expectativa ou à própria preferência.

Já examinamos acima o significado do conceito do *gosto* nessa correlação. Todavia, a unidade de um ideal do gosto, que caracteriza e une uma sociedade, é caracteristicamente diferente daquilo que perfaz a configuração da formação estética. O gosto segue ainda um padrão de conteúdo. O que é válido numa sociedade, qual o gosto que predomina nela, é isso que cunha a comunhão da vida social. Uma tal sociedade seleciona e sabe o que pertence ou não a ela. Também a posse de interesses artísticos não é para ela casual e, segundo a idéia, universal, mas o que os artistas criam e o que a sociedade aprecia,

164. Cf. acima, p. 17s (do original).

eis o que faz parte integrante da unidade de um estilo de vida e de um ideal do gosto.

A idéia da formação estética, ao contrário – como a derivamos de Schiller – reside justamente em não mais vigorar nenhum padrão de conteúdo e em dissolver a unidade de filiação da obra de arte com o seu mundo. Uma expressão disso é a ampliação universal da posse que a consciência formada e estética reivindica para si. Tudo a que se atribui “qualidade” é seu. Abaixo disso, não faz mais nenhuma seleção, por não ser ela mesma, e não querer ser nada onde se pudesse mensurar uma seleção. Na qualidade de consciência estética, ela é refletida a partir de todo o gosto determinante e determinado e representa, ela mesma, um grau zero de determinação. A essa consciência não vale mais a filiação da obra de arte com seu mundo, sendo que, ao contrário, a consciência estética é o centro que vivencia, a partir do qual se mede tudo o que é válido como arte.

[91] O que chamamos de obra de arte e vivenciamos esteticamente repousa, portanto, sobre um desempenho de abstração. Na medida em que não se leva em consideração tudo em que uma obra se enraíza, como seu contexto de vida originário, isto é, toda função religiosa ou profana em que se encontrava e em que possuía seu significado, é aí que se tornará visível a “pura obra de arte”. A abstração da consciência estética produz, nesse particular, um desempenho que é, para si mesma, positivo. Permite ver e ser para si próprio aquilo que é a pura obra de arte. Denomino esse seu desempenho a “diferenciação estética”.

Com isso – diferenciando-se da diferenciação que exerce um gosto preenchido e determinado em selecionar e rejeitar – deve-se caracterizar a abstração, que, como tal, somente pratica uma seleção em relação à qualidade estética, como tal. Ela completa-se na autoconsciência da “vivência estética”. A que está dirigida a vivência estética, há de ser a obra verdadeira – aquilo de que ela prescinde, são os momentos extra-estéticos que lhe são aderentes: fim, função, significado de conteúdo.

Esses momentos podem ser suficientemente significantes, na medida em que incorporam a obra ao seu mundo e só com isso determinam toda a abundância do significado, que lhe é próprio originariamente. Mas a natureza artística da obra tem de se diferenciar de tudo isso. É o que justamente define a consciência estética que realiza justo essa diferença entre o que está intencionado (*Gemeinte*) esteticamente e tudo que é extra-estético. Faz a abstração de todas as condições de acesso sob as quais uma obra se apresenta a nós. Uma tal diferenciação é pois, ela mesma, especificamente estética. Diferenciada a qualidade estética de uma obra, de todos os momentos que refiram conteúdo, que nos determinam a uma tomada de posição moral, religiosa e também quanto ao conteúdo. Da mesma forma, diferencia nas artes reprodutivas, o original (a poesia, a composição) de sua execução, e isso de tal maneira que tanto o original, em face da reprodução, como a reprodução em si, diferentemente do original ou de outras possíveis versões, pode ser o intencionado estético. O que perfaz a soberania da consciência estética, é poder realizar por toda parte uma tal diferenciação e poder ver tudo “esteticamente”.

É por isso que a consciência estética tem o caráter da simultaneidade, por reivindicar que nela se congregue tudo o que tem valor de arte. A forma de reflexão em que ela se movimenta, enquanto estética, bem por isso, não é somente uma forma presente. Pois na medida em que a consciência estética eleva em si à simultaneidade, tudo a que empresta validade determina a si mesma ao mesmo tempo como uma consciência histórica. Não somente por incluir o conhecimento histórico, e por utilizá-lo como sinal distintivo¹⁶⁵ – a dissolução de todo gosto que tem determinação de conteúdo, e que lhe é próprio, do ponto de vista estético, mostra-se também expressamente, na criação do artista, na conversão em algo histórico. A imagem da história, que não deve sua origem a uma necessidade

[92]

165. A alegria de fazer citações como parte de um jogo social é uma característica disso.

de representação (*Darstellung*) contemporânea, mas sim à *representation* a partir da reflexão retroativa histórica, o romance histórico, principalmente, porém, as formas historiadoras, nas quais a arte da construção do século XIX divaga ininterruptamente em reminiscências de estilo, tudo isso mostra a pertença íntima dos momentos estético e histórico na consciência da formação.

Poder-se-ia objetar que a simultaneidade não ocorreu primeiramente através da diferenciação estética, mas é, desde sempre, um produto de integração da histórica. Pelo menos as grandes obras arquitetônicas permanecem como testemunhos vivos do passado pela vida do presente adentro, e toda a preservação do que é hereditário nos usos e costumes, nas imagens e nos ornatos, age de forma semelhante, enquanto também eles transmitem algo mais antigo à vida do presente. Disso, por certo, difere somente a consciência da formação estética. Esta não se concebe como uma tal integração dos tempos, já que a simultaneidade que lhe é própria baseia-se na relatividade histórica do gosto de que tem consciência. Somente através de uma predisposição básica de não encarar simplesmente como mau gosto um gosto que diverge de seu próprio “bom” gosto, é que a efetiva concomitância torna-se uma simultaneidade de princípio. No lugar da unidade de um gosto surge então um movediço sentimento de qualidade¹⁶⁶.

A “diferenciação estética”, que atua como consciência estética, produz para si mesma uma própria existência externa. Comprova sua produtividade na medida em que prepara, para a simultaneidade, os seus devidos lugares, a “biblioteca universal”, no âmbito da literatura ou museu ou teatro permanente, a sala de concertos etc. Deve-se diferenciar claramente aquilo que surge agora daquilo que é mais antigo: O museu, p. ex., não é simplesmente um acervo que se tornou público. Mais do

166. Cf., entrementes, a exposição magistral desse desenvolvimento por W. Widlé, *Die Sterblichkeit der Musen*. [cf. nota 167.]

que isso, os antigos acervos espelhavam (nas cortes e nas cidades) a escolha de um determinado gosto e continham, preponderantemente, os trabalhos de uma mesma “escola”, concebida como exemplar. O museu, ao contrário, é o acervo de tais acervos e, caracteristicamente, alcança sua perfeição no encobrir seu próprio surgimento a partir desses acervos, quer através de uma reordenação histórica do conjunto, quer através da complementação mais abrangente possível. Algo semelhante pode-se apontar no teatro que devém permanente ou no empreendimento de concertos do último século, onde o repertório se distancia mais e mais do criar contemporâneo e se adequa à necessidade de uma auto-afirmação, que é característica para a sociedade instruída que sustenta essa instituição. Mesmo formas artísticas que tanto parecem resistir à simultaneidade da vivência estética, como a arte da construção, acabam sendo envolvidas por ela, quer através da moderna técnica de reprodução, quais aquelas maquetes em imagens, quer através do turismo moderno, que transforma as viagens em páginas de livros ilustrados¹⁶⁷.

É assim que, através da “diferenciação estética”, a obra perde o seu lugar e o mundo a que pertence por se tornar parte integrante da consciência estética. Por outro lado, a isso corresponde o fato de que também o artista perde seu lugar no mundo. Isso constata-se no descrédito daquilo a que denominamos arte por encomenda. Na consciência pública dominada pela época da arte vivencial, é preciso que se lembre expressamente que a criação ocorria por inspiração livre, sem encomenda, sem tema predeterminado, sem uma oportunidade dada, pois que na criação artística isso era caso de exceção, enquanto

[93]

167. Cf. André Malraux, *La musée imaginaire*, e W. Weidlé, *Les abeilles d'Aristée*, Paris, 1954. No entanto, aqui não aparece a verdadeira consequência que atrai o nosso interesse hermenêutico, já que Weidlé - na crítica do puramente estético - retém o ato criador como norma, como um ato “que precede a obra, mas que penetra por completo na própria obra e que concebo e contemplo quando concebo e contemplo a obra”. (Citação segundo a tradição alemã, *Die Sterblichkeit der Musen*, p. 181).

que nós vemos hoje o arquiteto, justamente por isso, como um fenômeno *sui generis*, porque a sua produção, ao contrário dos poetas, pintores e músicos, não é independente de uma encomenda ou de uma oportunidade. O artista livre cria sem receber encomenda. Parece que o que o caracteriza é a completa independência de seu trabalho criativo, o que, por isso, lhe confere, mesmo socialmente, as feições características de um excêntrico, cujas formas de vida não podem ser mensuradas de acordo com as massas que obedecem aos costumes públicos. O conceito da boemia, que surgiu no século XIX, espelha esse processo. A terra natal das pessoas itinerantes torna-se um termo genérico para o estilo de vida do artista.

Ao mesmo tempo, porém, o artista, que é tão “livre como um pássaro ou peixe”, é onerado com uma profissão que o torna uma figura ambígua. Pois uma sociedade instruída, despojada de suas tradições religiosas, logo espera da arte mais do que corresponde à consciência estética, sob o “critério da arte”. A exigência romântica de uma nova mitologia, como é propalada por F. Schlegel, Schelling, Hölderlin e pelo jovem Hegel¹⁶⁸, mas, por exemplo e da mesma forma, presente nos ensaios e reflexões artísticas do pintor Philipp Otto Runge, dá ao artista e à sua tarefa no mundo a consciência de uma nova consagração. Torna-se algo como um “salvador secular” (Immermann), cujas criações, no miúdo, devem produzir a reconciliação da ruína, pela qual o mundo que se perdeu espera. Essa reivindicação determina desde então a tragédia do artista no mundo. Porque o resgate que a reivindicação encontra é sempre e apenas algo particular. Isso, porém, significa, na verdade, provar o contrário. A busca experimental por novos símbolos ou por uma nova “saga”, que a tudo vincule, pode, sem dúvida, congrega um público ao seu redor ou criar uma comunidade.

168. Cf. Fr. Rosenzweig, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, 1917, p. 7 [cf. as mais recentes edições de R. Bubner, nos *Hegel-Studien*, suplemento 9 (1973), p. 261-265 e C. Jamme e H. Schneider, *Mythologie der Vernunft*, Frankfurt, 1984, p. 11-14.]

Mas como cada artista acaba encontrando sua própria comunidade, a particularidade da formação de uma tal comunidade só testemunha a decadência que vem ocorrendo. É somente a configuração universal da formação estética que a tudo une.

O verdadeiro processo da formação, isto é, o elevar-se à universalidade, é aqui, ao mesmo tempo, uma decadência em si mesmo. A “presteza da reflexão pensadora de se movimentar em universalidades, de colocar qualquer conteúdo sob pontos de vista propostos e, assim vesti-lo com pensamentos”, é, segundo Hegel, a maneira de não se deixar envolver com o verdadeiro conteúdo dos pensamentos. Immermann denomina um tal derramar-se livre do espírito em si, algo dissipador¹⁶⁹. Com isso, descreve a situação introduzida pela literatura e pela filosofia clássicas da época de Goethe, em que os epígonos já encontravam prontas todas as formas do espírito e, por isso, o que era o genuíno trabalho da formação, isto é, o burilar o que era estranho e tosco, acabava sendo trocado pelo prazer do mesmo. Tinha se tornado *fácil* fazer uma boa poesia e, por esse motivo, tornara-se difícil ser um poeta.

1.3.2. Crítica da abstração da consciência estética

Voltemo-nos agora para o conceito da diferenciação estética, cuja configuração formativa já descrevemos, e desenvolvemos as dificuldades teóricas que se encontram, no *conceito do estético*. A abstração ao “estético puro” suspende claramente a si mesma. Isso me parece tornar-se nítido na mais conseqüente tentativa de desenvolver ao final das diferenciações kantianas uma estética sistemática, o que devemos agradecer a Richard Hamann¹⁷⁰. Essa tentativa de Hamann notabiliza-se pelo fato de que ele realmente se reporta à intenção transcendental de Kant, demolindo assim o padrão unívoco da

169. Por exemplo, nos *Epigonen*. [Cf. o meu trabalho “Zu Immermanns Epigonen Roman”, in: *Kleine Schriften*, II, p. 148-160, vol. 9 das Obras Completas.]

170. Richard Hamann, *Ästhetik*, 1921².

arte vivencial. Na medida em que elabora regularmente o momento estético onde quer que o encontre, surgem também formas especiais vinculadas a um fim, como a arte monumental ou a arte do cartaz, a reclamar seu direito estético. Mas também aqui, Hamann apega-se à sua tarefa da diferenciação estética. Pois nela diferencia o estético das relações extra-estéticas, nas quais a situação é a mesma, como a que nós podemos dizer também fora da experiência da arte, que alguém se comporta esteticamente. Portanto, restituir-se-á ao problema da estética sua inteira abrangência e restabelecer-se-á o questionamento transcendental que fora abandonado pelo ponto de partida da arte e pela sua separação entre a bela aparência e a rude realidade. À vivência estética é indiferente se o seu objetivo é ou não real, se a cena é o palco ou a vida. A consciência estética possui uma soberania ilimitada sobre tudo.

Mas a tentativa de Hamann malogrou no outro lado: No conceito da arte que ela, de uma maneira conseqüente, empurrou para tão longe do âmbito do estético que veio a coincidir com o da virtuosidade¹⁷¹. Aqui a “diferenciação estética” é levada ao seu extremo. Ela abstrai até da arte.

O conceito básico da estética, do qual Hamann parte, é a “significância própria da percepção”. É manifesto que, com esse conceito, se está dizendo a mesma coisa que a doutrina de Kant sobre a concordância adequada com o estado da nossa capacidade de conhecimento como tal. Tal como para Kant, também para Hamann ter-se-á, com isso, de suspender o padrão do conceito ou do significado, essencial para o conhecimento. Visto lingüisticamente a “significância” é uma formação secundária com relação ao significado, que desloca a relação a um determinado significado significativamente para algo incerto. O que é “significativo” tem um significado (não manifestado ou) não reconhecido. A “significância própria” vai ainda além disso. O que é significativamente próprio, em vez de signifi-

171. *Kunst und Können*, Logos, 1933.

cativamente estranho, quer extirpar a relação àquilo, a partir donde deixaria determinar seu significado. Será que um tal conceito pode constituir um fundamento resistente para estética? Pode-se, afinal, utilizar o conceito “significância própria”, sobretudo no que diz respeito a uma percepção? Não se terá de conceder ao conceito da “vivência” estética o que se credita à percepção, ou seja, que percebe o verdadeiro, isto é, que continua relacionado ao conhecimento?

De fato, fazemos bem em nos lembrar de Aristóteles. Foi quem demonstrou que toda *aisthesis* se dirige a um universal, mesmo quando acontece que cada sentido tem seu campo específico e que nele o que é dado de imediato não é, enquanto tal, universal. Mas a percepção específica de uma situação dada dos sentidos é, como tal, uma abstração. Na verdade, vemos o que, sensorialmente, nos é dado perceber individualizadamente, sempre em relação a um universal. Reconhecemos, p. ex., um fenômeno branco como um ser humano¹⁷².

No entanto, o ver “estético” é certamente caracterizado pelo fato de que o olhar não irá apressadamente estabelecer relação com um universal, com o significado conhecido, com um fim planejado ou algo similar a isso, mas que demorar-se-á no olhar, como estético. Mas nem por isso deixamos de, nesse olhar, estabelecer esse tipo de relação, p. ex., esse fenômeno branco, que admiramos esteticamente, e que, no entanto, vemos como um ser humano. Nossa percepção não é nunca um simples reflexo daquilo que foi proporcionado aos sentidos.

Antes, a mais recente psicologia, sobretudo a crítica perspicaz, feita por Scheler, em união com W. Koehler, E. Straub, M. Wertheimer, entre outros, ao conceito da pura percepção do “estímulo recíproco”¹⁷³, tem-nos ensinado que esse conceito procede de um dogmatismo epistemológico. Seu verdadeiro

172. Aristóteles, *De anima*, 425 a 25.

173. M. Scheler, in: *Die Wissenformen und die Gesellschaft*, 1926, p. 397s. [Agora nas Obras Completas 8, p. 315s].

sentido é somente normativo, na medida em que a reciprocidade de estímulo seria o resultado final ideal da demolição de todas as fantasias do instinto, isto é, a consequência de um desembriagamento que, no final, capacitasse a preservar o que existe – em vez de pretender o que a fantasia do instinto imaginar. Isso significa, porém, que a pura percepção, definida pelo conceito da adequação do estímulo, representa apenas um caso-limite ideal.

A isso se acrescenta um segundo caso. Mesmo a percepção tida como adequada jamais viria a ser um simples reflexo daquilo que é. Pois continuaria sendo sempre uma apreensão de algo. Toda a apreensão como... articula o que está ali, na medida em que tira a vista de... olha para... vê conjuntamente como... – e tudo isso pode, novamente, encontrar-se no centro de uma observação ou ser meramente “vista junto com outra coisa” (*mitgesehen*), à margem e um pano de fundo. Portanto, não há dúvida de que o ver é como um ler articulado daquilo que lá está, de muita coisa que lá está, ele ao mesmo tempo desvia a vista, de maneira que para o olhar já não está mais lá; da mesma forma, porém, também guiado por suas antecipações, “olha para dentro” e vê o que lá nem está. Imagine-se também uma tendência de invariante, que atua no próprio olhar, de maneira que sempre se vêem as coisas da forma mais igual possível.

Essa crítica à doutrina da percepção pura, que se fez a partir da experiência pragmática, foi tornada, por Heidegger, em algo fundamental. Com isso, ela passa a ter validade também para a consciência estética, embora aqui o ver simplesmente não “faça vista grossa” sobre o que é visto, p. ex., com relação à sua utilidade geral para algo, mas demorar-se no aspecto. O olhar (*Schauen*) demorado e o perceber não são simplesmente um ver o puro aspecto, mas continuam sendo, eles próprios, um aprender como... O gênero de ser do que foi concebido (*Vernommen*) esteticamente não é ocorrência (*Vorhandenheit*). Onde se trata de uma representação significativa, p. ex., em obras da arte plástica, desde que não sejam abstratas-

desprovidas-de-objeto, a significância para o ler do aspecto é claramente norteadora. Só quando “reconhecemos” o que está representado, podemos “ler” uma pintura, só então é que ela é, no fundo, uma pintura. Ver significa subdividir desmembrando. Enquanto ficamos testando formas variáveis de agrupamento ou ficamos oscilando entre elas, como no caso de certos quadros enigmáticos, ainda não conseguimos ver o que é. Um quadro enigmático é, ao mesmo tempo, a eternização artística de tal oscilar, o “tormento” do ver. Algo semelhante a isso ocorre com a obra de arte lingüística. Só quando entendemos um texto – portanto, quando, pelo menos, dominamos a linguagem de que se trata –, é que poderá ser uma obra de arte lingüística para nós. Mesmo quando, por exemplo, escutamos a música absoluta, é necessário que a “entendamos”. E somente quando a entendemos, quando ela se torna “clara” para nós, é que vem a ser para nós uma configuração artística. Assim, embora a música absoluta seja, como tal, uma pura mobilidade da forma, uma espécie de matemática toante, onde não há conteúdo objetivamente significativo que possamos perceber, não obstante o entender mantém uma relação para com o que é significativo. A indeterminação dessa relação é que representa a relação específica de significado de uma tal música¹⁷⁴.

174. Ao que me parece, as mais recentes investigações sobre a relação entre a música vocal e a música absoluta, trabalho que devemos a Georgiades (*Musik und Sprache*, 1954), confirmam esse nexos. (Cf., entretanto, também os escritos póstumos de Georgiades, *Nennen und Erklingen*, Göttingen, 1985). Tenho a impressão de que a discussão contemporânea sobre a arte abstrata está a ponto de vir a perder-se numa oposição abstrata entre “objetividade” e “inobjetividade”. No conceito da abstração coloca-se, de fato, uma ênfase verdadeiramente polêmica. Não obstante, o polêmico pressupõe sempre uma certa comunidade. A arte abstrata nunca se desfaz por completo da referência à objetividade, mas a mantém sob a forma da privação. Não se pode sair disso, já que o nosso ver é e continuará sendo um “ver objetos”; uma visão estética somente pode dar-se, apartando-se dos hábitos de visão de “objetos”, sempre orientada no rumo ao prático – e, daquilo que apartamos o olhar, é bem o que temos de ver, temos de mantê-lo na visão. Algo parecido a isso vem expresso nas teses de Bernhard Berenson: “O que em geral designamos com o termo “ver” é uma confluência orientada rumo a algum objetivo...” “As artes plásticas são um compromisso entre o que vemos e o que sabemos” (*Sehen und Wissen, Die Neue Rundschau*, 1959, p. 55-77).

[98]

O mero ver, o mero ouvir são abstrações dogmáticas, que reduzem artificialmente os fenômenos. A percepção abrange sempre o significado. É por isso um formalismo ao avesso, que, além disso, não pode se reportar a Kant, no sentido de procurar, tão-somente na sua forma, a unidade da configuração estética, em oposição ao seu conteúdo. Kant, com o seu conceito da forma, tinha em mente algo bem diferente. Não contra o conteúdo significativo de uma obra de arte, mas contra o mero estímulo sensorial do que seja material, o conceito de forma de Kant designa a construção da configuração estética¹⁷⁵. O chamado conteúdo objetivo não é, de forma alguma, matéria à espera de uma conformação posterior, mas encontra-se sempre vinculada, na obra de arte, à unidade da forma e do significado.

O “motivo”, uma expressão comum na linguagem dos pintores, pode ilustrar isto. Pode ser tanto objetivo como abstrato – como motivo, em todo caso, visto ontologicamente, imaterial (*aneu hyles*). Isso não quer dizer, de maneira alguma, que seja destituído de conteúdo. Antes, algo torna-se um motivo pelo fato de possuir unidade, de maneira convincente, e pelo fato de que o artista executa essa unidade, como unidade de um sentido, tal qual aquele que a recebe entende-a como unidade. Kant, nesse contexto, fala reconhecidamente de “idéias estéticas”, às quais o pensamento irá atribuir muita coisa inominável¹⁷⁶. Essa é uma maneira de ultrapassar a pureza transcendental do estético e de reconhecer o modo de ser da arte. Estava longe dele, como já demonstramos, querer evitar a “intelectualização” do prazer estético puro em si. O arabesco não é, de maneira alguma, seu ideal estético, mas meramente um exemplo metódico preferido. Para fazer jus à arte, a estética tem de ultrapassar-se a si mesma e renunciar à “pu-

175. Cf. Rudolf Odebrecht, op. cit. O fato de que Kant, obedecendo a um preconceito classicista, oponha a cor à forma em seu todo, e a classifique como um estímulo, não deve induzir ninguém a erro, ninguém que conheça a pintura moderna, na qual se constrói através das cores.

176. *Kritik der Urteilskraft*, p. 197.

reza”¹⁷⁷ do estético. Mas será que, com isso, ela encontra realmente uma posição sólida? Em Kant, o conceito do gênio havia possuído uma função transcendental, através da qual o conceito da arte encontra seu fundamento. Tínhamos visto de que forma esse conceito do gênio se ampliou, nos seus sucessores, a uma base universal da estética. Mas será que o conceito do gênio é adequado para isso?

Já a consciência do artista de hoje parece contrariá-lo. Ocorreu uma espécie de crepúsculo do gênio. A representação de uma inconsciência sonâmbula, com a qual o gênio cria – uma representação que, em todo caso, pode se legitimar através da autodescrição de Goethe em sua maneira poética de produzir – nos parece hoje um romantismo falso. A isso um poeta como Paul Valéry contrapôs os padrões de um artista e engenheiro como Leonardo da Vinci, em cujo engenho total, encontravam-se ainda indiferenciados e unos, o artesanato, a invenção mecânica e a genialidade artística¹⁷⁸. A consciência geral, ao contrário, é sempre ainda determinada pelos efeitos do culto do gênio do século XVIII e pela sacralização da vocação artística, que vimos ser característica para a sociedade burguesa do século XIX. Nisso se comprova que, no fundo, o conceito do gênio é concebido do ponto de vista do observador. Esse antigo conceito se oferece convincentemente não para o espírito que cria, mas para o espírito que julga. O que se apresenta ao observador como um milagre, a ponto de não se poder entender que alguém seja capaz de algo assim, irá se espelhar

[99]

177. A história da “pureza” tinha de ser escrita algum dia. H. Sedlmayr, *Die Revolution in der Moderne Kunst*, 1955, p. 100, nos reconduz ao purismo calvinista e ao deísmo da *Aufklärung*. Kant, que exerceu uma influência decisiva na linguagem conceitual da filosofia do século XIX, vincula-se diretamente à teoria pitagórico-platônica de pureza da Antigüidade (cf. G. Mollowitz, *Kants Platoauffassung, Kantstudien*, 1935). Será que o platonismo é a raiz comum de todos os “purismos” modernos? No que diz respeito à *Katharsis*, em Platão, veja-se a tese doutoral de W. Schmitz, apresentada em Heidelberg, *Elenktik und Dialektik als Katharsis*, 1953.

178. Paul Valéry, “Introduction à la méthode de Léonard de Vinci et son annotation marginale”, *Variété* I.

no que há de milagroso numa criação, através de uma inspiração genial. Os criadores, então na medida em que olham para si mesmos, podem se servir dessas formas de apreensão, e é assim, certamente, que o culto do gênio veio a ser alimentado, no século XVIII, também pelos criadores¹⁷⁹. Mas nessa auto-apoteose nunca chegaram a alcançar o *status* que a sociedade burguesa lhes atribuía. A auto-evidência do criador continua bem mais sóbria. Continua vendo as possibilidades de fazer, de ser capaz e de indagar da técnica até mesmo onde o observador procura inspiração, mistério e significado profundo¹⁸⁰.

Se quisermos levar em conta a crítica à doutrina da produtividade inconsciente do gênio, vemo-nos colocados de novo diante do problema que Kant tinha resolvido através da função transcendental, que atribuía ao conceito de gênio. O que é uma obra de arte, e como se diferencia de um produto artesanal ou mesmo de uma “obra mal feita”, isto é, de algo esteticamente de menor valor? Para Kant e para o idealismo, a obra de arte era definida como a obra do gênio. Sua caracterização, de ser algo completamente bem sucedido e exemplar, confirmava-se ao oferecer ao usufruto e à contemplação um objeto inesgotável de permanência e interpretação. O fato de que à genialidade do criar corresponde uma genialidade do desfrutar já se encontrava na doutrina de Kant do gosto e do gênio, e o ensinavam ainda mais expressamente K. Ph. Moritz e Goethe.

Como deve ser pensada agora, sem o conceito de gênio, a natureza do usufruto da arte e a diferença entre o que é feito artesanalmente e o que é criado artisticamente?

Como deve-se pensar também a consumação de uma obra de arte, o seu estar pronta? O que é feito ou produzido alheado a isso ganha o padrão de sua consumação através de sua fina-

179. Cf. o meu estudo sobre o símbolo de Prometeu: *Vom geistigen Lauf des Menschen*, 1949. [Cf. *Kleine Schriften*, II, p. 105-135, vol. 9 das Obras Completas.]

180. É nesse ponto em que se apóia a razão metodológica da “estética dos artistas”, exigida por Dessoir e outros.

lidade, isto é, é determinado pelo uso que deve ser feito disso. O que foi produzido alcança o seu fim, o que foi feito fica pronto, quando satisfazem à finalidade que lhe foi determinada¹⁸¹. Mas de que maneira deve-se imaginar, agora, o padrão de perfeição de uma obra de arte? Por mais racional e sobriamente que se encare a “produção” artística – muita coisa do que denominamos obra de arte não se destina, absolutamente, ao uso, e nenhuma delas ganha, através de uma tal finalidade a medida do seu estar pronta. Nesse caso, o ser da obra de arte se apresenta apenas como uma interrupção de um processo de formação que, virtualmente, aponta para além de si? Será que, em si mesmo, não poderá, de forma alguma, consumir-se?

Paul Valéry viu as coisas, de fato, dessa maneira. Ele também não temeu as conseqüências que surgem para aquele que se defronta com uma obra de arte e procura entendê-la. Se realmente é válido o fato de que uma obra de arte não é consumável em si mesma, em que se irá mensurar a adequabilidade da recepção não pode, afinal, conter nada que seja obrigatório¹⁸². Daí resulta pois que tem de ser deixado ao receptor o que venha a fazer, de sua parte, daquilo que tem diante de si. Assim, uma maneira de compreender uma configuração não será menos legítima que a outra. Não existe nenhum padrão de adequabilidade. Não somente pelo fato de que o próprio poeta não o possui – com o que iria concordar também a estética do gênio. Antes, todo encontro com a obra tem a categoria e o direito de uma nova produção. – Isso me parece um nihilismo hermenêutico insustentável. Se Valéry tirou possivelmente tais conseqüências para a sua obra¹⁸³, para escapar ao

181. Cf. as observações de Platão sobre a primazia cognitiva que o usuário detém, face ao produtor: *República*, X, 601c.

182. O que guiou, nos meus próprios estudos sobre Goethe, foi o interesse por essa questão. Cf. *Vom geistigen Lauf des Menschen*, 1949; também minha conferência “Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewußtseins”, em Veneza, 1958, in: *Rivista di Estética*, III-AIII, 374-383. [Cf. a reimpressão em *Theorien der Kunst*, ed. por D. Henrich e W. Iser, Frankfurt, 1982, aí p. 59-69.]

183. *Variété III, commentaires de Charmes*: “Meus versos têm o sentido que se lhes der”.

mito da produção inconsciente do gênio, parece-me que, na verdade, acabou se deixando prender por ele. Porque então transfere ao leitor e ao intérprete o poder pleno da criação absoluta, que ele mesmo não quer exercitar. A genialidade da compreensão não oferece, na verdade, nenhuma informação melhor que a da genialidade da criação.

[101] A mesma aporia ocorre quando, em lugar de partir do conceito do gênio, parte-se do conceito da vivência estética. Esse problema já foi levantado pela dissertação fundamental de Georg von Lukács, *A relação sujeito-objeto na estética*¹⁸⁴. Ele confere à esfera estética uma estrutura heraclítica, e com isso quer dizer o seguinte: a unidade do objeto estético não chega a ser uma situação dada real. A obra de arte é apenas uma forma do vazio, o mero ponto nodal na possível maioria das vivências estéticas, nas quais se encontra apenas o objeto estético. Como se vê, há absoluta descontinuidade, isto é, decomposição da unidade do objeto estético na multiplicidade de vivências, uma conseqüência necessária da estética da vivência. Vinculando-se à idéia de Lukács, Oskar Becker chegou à seguinte formulação: "Vista temporalmente, a obra é apenas um momento (isto é, agora), é 'agora' esta obra, e já agora não é mais!"¹⁸⁵ Isso, de fato, é algo conseqüente. A fundamentação da estética na vivência conduz à absoluta pontualidade, que suspende tanto a unidade da obra de arte como a identidade do artista consigo mesmo e a identidade de quem a compreende ou a usufrui¹⁸⁶.

Ao que me parece, Kierkegaard já comprovou a insustentabilidade dessa posição, ao reconhecer a conseqüência destru-

184. Em *Logos*, vol. VII, 1917/18, Valéry compara, ocasionalmente, a obra de arte com um catalisador químico, op. cit., p. 83.

185. Oskar Becker, *Die Hinfälligkeit des Schönen und die Abenteuerlichkeit des Künstlers*, *Husserl-Festschrift*, 1928, p. 51. [Agora em O. Becker, *Dasein und Dawesen*, Pfullingen, 1963, p. 11-40.]

186. Já em K.Ph. Moritz, *Von der bildenden Nachahmung des Schönen*, 1788, p. 26. lemos o seguinte: "Em sua gênese, em seu devir, a obra já alcançou o seu objetivo supremo".

tiva do subjetivismo, e ao ser o primeiro a descrever a autodestruição da imediaticidade estética. Sua doutrina do estágio estético da existência foi projetada do ponto de partida do ético, a quem se tornou patente a impossibilidade de salvação e a insustentabilidade de uma existência na pura imediaticidade e descontinuidade. Por isso, seu ensaio crítico é de um significado fundamental, pois a crítica apresentada aqui, referente à consciência estética, revela as contradições internas da existência estética, de tal modo que esta está necessitada de ir além de si mesma. Na medida em que o estágio estético da existência se mostra em si insustentável, reconhece-se que o fenômeno da arte coloca uma tarefa à existência: a de, em face da atualidade exigente e arrecadadora da respectiva impressão estética, alcançar a continuidade da auto-evidência, que somente a existência humana (*Dasein*) pode sustentar¹⁸⁷.

Não obstante, se se quisesse tentar uma autodeterminação da existência estética, que construísse a mesma coisa fora da continuidade hermenêutica da existência humana, ignorar-se-ia, pelo que acredito, o direito da crítica feita por Kierkegaard. Mesmo que se possa reconhecer que no fenômeno estético são visíveis os limites da auto-evidência histórica da existência (*Dasein*), limites que correspondem aos apresentados pelo que é natural, o qual, colocado também no espírito como sua condição, penetra no que é espiritual nas mais diversas formas, como mito, como sonho, como pré-formação da vida consciente. Mesmo assim não nos é dado nenhum posto que nos permita ver a partir de si próprio o que assim nos limita e condiciona e, a partir de fora, ver-nos como os assim limitados e condicionados. Inclusive aquilo que está fechado à nossa compreensão é experimentado por nós mesmos como algo que limita e per-tence, assim, à continuidade da auto-evidência, na qual a existência humana se movimenta. Com o reconhecimento da "debilidade do belo e da eventualidade do artista" não se ca-

187. Cf. H. Sedlmayr, "Kierkegaard über Picasso", in: *Wort und Wahrheit*, 5, p. 356s.

racteriza, na verdade, uma estruturação de ser fora da “fenomenologia hermenêutica” da existência, mas antes, se formula a tarefa de preservar a continuidade hermenêutica que perfaz o nosso ser, em face de tal descontinuidade do ser estético e da experiência estética¹⁸⁸.

O panteão da arte não é uma atualidade independente do tempo, que se apresenta à pura consciência estética, mas o fato de um espírito histórico que se concentra e se congrega. Também a experiência estética é uma forma de compreender-se. Todo compreender-se se completa, porém, em algo diferente do que aí se compreende, e inclui a unidade e a mesmidade desse diferente. Uma vez que encontramos no mundo a obra de arte e em cada obra de arte individual um mundo, este não continua a ser um universo estranho em que, por encantamento, estamos à mercê do tempo e do momento. Nele, mais do que isso, aprendemos a nos compreender, e isso significa que suspendemos a descontinuidade e a pontualidade da vivência na continuidade da nossa existência. O que importa, por isso, é chegar a um ponto de partida, com relação ao belo e à arte que não pretenda a imediaticidade, mas que corresponda à realidade histórica do homem. A invocação à imediaticidade, ao que for genial no momento, ao significado da “vivência”, não pode-

[103]

188. Parece-me que as engenhosas idéias de Oskar Becker sobre a “para-ontologia” entendem demasiadamente pouco a “fenomenologia hermenêutica” de Heidegger, como uma tese metodológica, e excessivamente como uma tese de conteúdo. E, a partir do ponto de vista do conteúdo, a superação dessa para-ontologia, que o próprio O. Becker procura realizar, refletindo conseqüentemente sobre essa problemática, retorna exatamente ao mesmo ponto em que Heidegger havia fixado metodologicamente. Repete-se aqui a controvérsia sobre a “natureza”, na qual Schelling foi subjugado pela conseqüência metodológica de Fichte, na sua teoria da ciência. Se o projeto da para-ontologia admite, para si mesmo, seu caráter complementar, terá então que ascender a um plano que abranja ambas as coisas, um esboço dialético da verdadeira dimensão da indagação pelo ser, inaugurada por Heidegger; e que o próprio Becker parece não reconhecer, como tal, quando apresenta como exemplo da dimensão “hiper-ontológica” o problema estético, com o fim de determinar ontologicamente a subjetividade do gênio artístico (cf. sua dissertação mais recente: “Künstler und Philosoph”, in: *Konkrete Vernunft, Festschrift für E. Rothacker*, 1958). [E, entretentes, o tomo *Dasein und Dawesen*, Pfullingen, 1963, especialmente p. 67-102.]

rá resistir à reivindicação da existência humana à continuidade e à unidade do que é auto-evidente. A experiência da arte não poderá ser comprimida no descomprometimento da consciência estética.

Essa visão negativa significa positivamente: a arte é conhecimento e a experiência da obra de arte torna esse conhecimento partilhável. Com isso se coloca a pergunta de como se poderá fazer jus à verdade da experiência estética e de como suplantar a radical subjetivação do estético, que teve início com a “Crítica do juízo estético” de Kant. Já mostramos que foi uma abstração metódica, tendo por finalidade um trabalho de fundamentação bem determinado e transcendental, que levou Kant a vincular o juízo estético inteiramente ao estado do sujeito. Se, em seguida, essa abstração estética foi entendida do ponto de vista do conteúdo, e foi transformada na exigência de compreender a arte “meramente do ponto de vista estético”, vemos agora como essa exigência de abstração para a experiência real da arte depara-se com uma contradição insolúvel.

Será que não deve haver nenhum conhecimento na arte? Não há na experiência da arte, uma reivindicação à verdade, que sendo certamente diversa da ciência, certamente também não lhe será inferior? E será que não reside a tarefa da estética, justamente em fundamentar que a experiência da arte é uma forma de conhecimento dos sentidos, que transmite à ciência os últimos dados, a partir dos quais põe-se a construir o conhecimento da natureza, certamente também diferente de todo conhecimento ético da razão e, aliás, de todo o conhecimento conceitual, mas que é, contudo, conhecimento, ou seja, transmissão da verdade?

Eis o que só dificilmente se pode reconhecer quando, com Kant, se mensura a verdade do conhecimento com o conceito do conhecimento da ciência e com o conceito de realidade da ciência da natureza. É necessário entender o conceito da experiência com mais amplidão do que Kant o fez, a fim de que se possa entender também, como experiência, a experiência da

obra de arte. Com relação a essa tarefa, podemos nos reportar às admiráveis preleções de Hegel sobre a estética. Nelas, de uma forma extraordinária, o conteúdo de verdade que há em toda experiência da arte é trazido ao reconhecimento e, ao mesmo tempo, transmitido com consciência histórica. Com isso, a estética torna-se uma história das cosmovisões, isto é, uma história da verdade, tal qual se faz visível no espelho da arte. Com isso, confirma-se fundamentalmente a tarefa que formulamos, ou seja, a de justificar na própria experiência da arte o conhecimento da verdade.

[104] O conceito da “cosmovisão”, que nos é familiar e que surge pela primeira vez em Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*¹⁸⁹, para caracterizar a complementação postulatória da experiência ética fundamental em uma ordem moral do mundo, de Kant e de Fichte, só irá encontrar sua genuína cunhagem na estética. É a multiplicidade e a possível mudança das cosmovisões que acabou emprestando ao conceito “cosmovisão” esse tom com que estamos familiarizados¹⁹⁰. Nesse sentido, porém, o exemplo condutor é a história da arte, porque essa multiplicidade histórica não se deixa suspender na unidade de uma meta do progresso, voltada para a verdadeira arte. É verdade que Hegel só conseguiu reconhecer a verdade da arte devido ao fato de tê-la sobrepulado com o saber conceitual da filosofia, e construiu a história das cosmovisões, bem como a história mundial e a história da filosofia, a partir de uma completa autoconsciência do presente. Também nisso, porém, não se pode ver apenas que seja um desvio do caminho, já que, com isso, se ultrapassa o campo do espírito subjetivo. Nessa ultrapassagem reside um momento da verdade permanente do pen-

189. Ed. Hoffmeister, p. 424s.

190. A palavra *Weltanschauung* (cf. A. Götze, *Euphorion*, 1924) fixa, de início, a sua referência ao *mundus sensibilis*, inclusive em Hegel, na medida em que é na arte, onde se encontram as *Weltanschauungen* essenciais (*Ästh.* II, 131). Mas como para Hegel a determinatividade da cosmovisão, para o artista atual, é algo passado, a pluralidade e a relatividade das cosmovisões tornaram-se coisas da reflexão e da interioridade.

samento de Hegel. É verdade que, na medida em que a verdade do conceito, através disso, se torna todo-poderosa e suspende em si toda experiência, a filosofia de Hegel desautoriza, ao mesmo tempo e novamente, o caminho da verdade, que reconheceu na experiência da arte. Se procurarmos defender esse caminho no que lhe cabe de razão, teremos de prestar conta, por princípio, ao que, aqui, se chama de verdade. São as ciências do espírito no seu conjunto onde se terá de ir encontrar uma resposta para essa pergunta. Pois estas não querem suplantiar, mas compreender a variabilidade de todas as experiências, quer seja variabilidade da consciência estética ou histórica, quer a da consciência religiosa ou política, o que, porém, significa: exceder-se em sua verdade. Ainda vamos por menorizar essa questão de como Hegel e o que há de evidente nas ciências do espírito, o que representa a “escola histórica”, se comportam reciprocamente, e de como se reparte a ambos os lados, o que possibilita uma compreensão adequada daquilo que denominamos a verdade das ciências do espírito. Não poderemos fazer justiça ao problema da arte do ponto de vista da consciência estética, mas apenas do ponto de vista dessa moldura mais ampla.

No início demos apenas um primeiro passo nessa direção ao procurar corrigir a auto-interpretação da consciência estética e ao renovarmos a indagação com respeito à verdade da arte, a favor da qual a experiência estética representa um testemunho. O que nos importa, portanto, é ver a experiência da arte de tal maneira que venha a ser entendida como experiência. A experiência da arte não deve ser falsificada como um fragmento da formação estética que está na sua posse e, com isso, não deve ter neutralizada sua reivindicação própria. Veremos que nisso reside uma consequência hermenêutica de longo alcance, na medida em que *todo encontro com a linguagem da arte é um encontro com um acontecimento não acabado e, ela mesma, uma parte desse acontecimento*. É a isso que se tem de pôr em relevo contra a consciência estética e contra a sua neutralização da questão da verdade.

[105]

Quando o idealismo especulativo procurou superar o subjetivismo e o agnosticismo estético, fundamentados em Kant, elevando-se a um ponto de partida do saber infinito, como vimos, uma tal autolibertação gnóstica da finitude encerrou em si a subsunção da arte na filosofia. Teremos de, em lugar disso, fixar-nos no ponto de partida da finitude. Parece-me que o que há de produtivo na crítica de Heidegger ao subjetivismo da modernidade é que sua interpretação temporal do ser abriu, nesse sentido, possibilidades próprias. A interpretação do ser, a partir do horizonte do tempo, não significa, segundo mal-entendido que sempre ocorre, que a presença (*Dasein*) seja temporalizada tão radicalmente que já não possa mais deixar valer nada como sempre-sendo ou como eterno, mas que deve compreender-se totalmente com relação ao seu próprio tempo e futuro. Se for essa a opinião, então não se trata, de maneira alguma, de uma crítica e da superação do subjetivismo, mas de uma radicalização “existencialista” do mesmo, cujo futuro coletivista se pode profetizar. A questão da filosofia, de que se trata aqui, se dirige justamente a esse subjetivismo. Só por isso é que este é impelido ao cume, a fim de ser questionado. A questão da filosofia é indagar o que vem a ser o ser do compreender-se. Com essa indagação, ultrapassa, em princípio, o horizonte desse compreender-se. Ao revelar o tempo como o seu fundamento oculto, não prega um engajamento cego com base num desespero niilista, mas abre-se a algo até então oculto, a uma experiência que supera o pensamento baseado na subjetividade, que Heidegger denomina de *ser*.

Para fazer justiça à experiência da arte, iniciamos com a crítica da consciência estética. A experiência da arte confessa, de si mesma, que não consegue apreender num conhecimento definitivo a verdade consumada daquilo que experimenta. Aqui não existe, por assim dizer, nenhum progresso de per si, e nenhum esgotamento definitivo daquilo que se encontra numa obra de arte. A experiência da arte sabe disso por si mesma. Seja como for, o que importa é não simplesmente admitir o que a consciência estética pensa como sua experiência. Porque ela

a pensa, como vimos, em consequência extrema, como a descontinuidade das vivências. No entanto, consideramos como inaceitável essa consequência.

Em lugar disso, não indagamos à experiência da arte o que ela mesma acredita ser, mas o que ela é na verdade e o que é sua verdade, ainda que não saiba o que é e não possa dizer o que sabe – da mesma forma como Heidegger indagou o que é a metafísica, em contraposição ao que ela pensa de si mesma. Vemos na experiência da arte uma genuína experiência em obra, que não deixa inalterado aquele que a faz, e dirigimos nossa indagação ao modo de ser daquilo que é experimentado assim. Assim é que podemos ter esperança de compreender melhor qual é a verdade que nos vem ao encontro.

Veremos que com isso se abre, ao mesmo tempo, a dimensão em que, no “compreender”, que as ciências do espírito empreendem, volta a se colocar a questão da verdade¹⁹¹.

Se quisermos saber o que é a verdade nas ciências do espírito, teremos então de dirigir a questão da filosofia ao conjunto dos procedimentos das ciências do espírito, da mesma forma que Heidegger a dirigiu à metafísica e tal qual nós a dirigimos à consciência estética. Não iremos ter de aceitar a resposta da auto-evidência das ciências do espírito, mas teremos de indagar o que é, na verdade, a sua compreensão. Na preparação dessa pergunta de longo alcance o que poderá servir, em especial, será a indagação sobre a verdade da arte, justamente porque inclui a compreensão da experiência da obra de arte, ou seja, representa até mesmo um fenômeno hermenêutico, e não, certamente, no sentido de um método científico. A compreensão pertence, antes, ao próprio encontro com a obra de arte, de maneira que apenas do ponto de vista do *modo de ser da obra de arte* é que se pode aclarar essa pertença.

191. [Cf. “Wahrheit in den Geisteswissenschaften”, vol. II.]

[107] **2. A ontologia da obra de arte e seu significado hermenêutico**

2.1. O jogo como fio condutor da explicação ontológica

2.1.1. O conceito do jogo

Para isso, escolhemos, como primeiro ponto de partida, um conceito que desempenhou importante papel na estética: o conceito do *jogo*. No entanto, o que nos importa é libertar esse conceito de seu significado subjetivo, que apresenta em Kant e em Schiller e que domina toda a nova estética e toda a nova antropologia. Quando, em correlação com a experiência da arte, falamos de jogo, jogo não significa aqui o comportamento ou muito menos o estado de ânimo daquele que cria ou daquele que usufrui e, sobretudo, não significa a liberdade de uma subjetividade que atua no jogo, mas o próprio modo de ser da obra de arte. Havíamos reconhecido na análise da consciência estética que a contraposição de uma consciência estética e de um objeto não corresponde ao estado das coisas. É esse o motivo por que nos é importante o conceito do jogo.

É certo que se pode diferenciar do próprio jogo o comportamento do jogador, que, como tal, se integra com outros modos de comportamento da subjetividade. Assim, por exemplo, pode-se dizer que, para quem joga, o jogo não é uma questão séria, e que é por isso mesmo que se joga. Podemos, a partir disso, procurar determinar o conceito do jogo. O que é mero jogo não é sério. O jogar possui uma relação de ser própria para com o que é sério. Não apenas porque nisso se encontra sua “finalidade”. Joga-se “por uma questão de recreação”, como diz Aristóteles¹⁹². O que é importante é que se coloque no próprio jogo uma seriedade própria, até mesmo sagrada. E, não obstante, não desaparecem simplesmente no comporta-

mento lúdico todas as relações-fins, que determinam a existência (*Dasein*) atuante e cuidadosa, mas, de uma forma muito peculiar, permanecem em suspenso. Aquele que joga sabe, ele mesmo, que o jogo é somente jogo, e que se encontra num mundo que é determinado pela seriedade dos fins. Mas isso não sabe na forma pela qual ele, como jogador, ainda *imagina* essa relação com a seriedade. Somente então é que o jogar preenche a finalidade que tem, quando aquele que joga entra no jogo. Não é a relação que, a partir do jogo, de dentro para fora, aponta para a seriedade, mas é apenas 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 quem joga se comporte em relação ao jogo como em relação a um objeto. Aquele que joga sabe muito bem o que é o jogo e que o que está fazendo é “apenas um jogo”, mas não sabe o que ele “sabe” nisso.

[108]

Nossa indagação quanto à natureza do próprio jogo não poderá, por isso, encontrar nenhuma resposta, se é que a estamos esperando da reflexão subjetiva de quem joga¹⁹³. Em vez disso perguntamos pelo modo de ser do jogo como tal. Já tínhamos visto que não é a consciência estética, mas a experiência da arte e, com isso, a questão pelo modo do ser da obra de arte que terá de ser objeto de nossa ponderação. Mas justo isso a experiência da arte, que temos de fixar contra a nivelção da consciência estética, ou seja, que não é um objeto que se posta frente ao sujeito que é por si. A obra de arte tem, antes, o seu verdadeiro ser em se tornar uma experiência que irá transformar aquele que a experimenta. O “sujeito” da experiência da arte, o que fica e persevera, não é a subjetividade de quem a experimenta, mas a própria obra de arte. Encontra-se aí jus-

193. Kurt Riezler, no seu arguto *Traktat vom Schönen*, fixa o ponto de partida da subjetividade do jogador e com isso a oposição entre o jogo e a seriedade, com o que o conceito do jogo torna-se, para ele, muito estreito, e ele tem que afirmar: “Nós duvidamos que o jogo das crianças seja somente jogo”, e também: “o jogo da arte não é somente jogo”, p. 189.

192. Aristóteles, *Pol.*, VIII, 3, 1337 b 39 *passim*. Cf. *Ética a Nicômaco*, X, 6, 1175 b 33: παιζειν ὡς σπουδαζῆ κατ' ἀναγκασίην ὀρθῶς εἶχειν δοκεῖ.

tamente o ponto em que o modo de ser do jogo se torna significativa. Pois o jogo tem uma natureza própria, independente da consciência daqueles que jogam. O jogo encontra-se também lá, sim, propriamente lá onde nenhum ser-para-si da subjetividade limita o horizonte temático e onde não existem sujeitos que se comportam ludicamente.

O sujeito do jogo não são os jogadores, porém o jogo, através dos que jogam, simplesmente ganha representação. É o que nos ensina já o uso da palavra, e principalmente seu múltiplo emprego metafórico, levado em consideração especialmente por Buytendijk¹⁹⁴.

O uso metafórico tem, como sempre, também aqui uma primazia metódica. Quando uma palavra é transposta para um campo de aplicação ao qual originariamente não pertence, então o significado originário e próprio surge como se tivesse sido realçado. Nesse caso, a linguagem antecipou uma abstração, que, em si, é tarefa da análise conceitual. Então o pensamento só precisa avaliar essa concessão antecipada.

Algo semelhante, aliás, vale também para as etimologias. É verdade que são bem menos confiáveis, porque não são abstrações produzidas pela linguagem, mas pela lingüística, as quais jamais podem ser verificadas plenamente através da própria linguagem, seu uso real. É por isso que, mesmo quando elas acertam, não são fragmentos de provas, mas concessões antecipadas da análise conceitual, encontrando somente nesta sua sólida fundamentação¹⁹⁵.

Se considerarmos o uso da palavra jogo, dando preferência ao chamado significado figurado, resultará o seguinte: falamos do jogo das luzes, do jogo das ondas, do jogo da peça da máquina no rolamento, do jogo entrosado dos membros, do jogo

das forças, do jogo dos mosquitos, até mesmo do jogo das palavras. Nisso sempre está implícito o vaivém de um movimento, o qual não está fixado em nenhum alvo, no qual termine. A isso corresponde também o originário significado da palavra jogo como dança, que sobrevive em múltiplas formas de palavras (p. ex. na palavra músico)¹⁹⁶. O movimento, que é jogo, não possui nenhum alvo em que termine, mas renova-se em permanente repetição. O movimento de vaivém é obviamente tão central para a determinação da natureza do jogo que chega a ser indiferente quem ou o que executa esse movimento. O movimento do jogo como tal é, ao mesmo tempo, desprovido de substrato. É o jogo que é jogado ou que se desenrola como jogo (*sich abspielt*) nisso – não há um sujeito fixo que esteja jogando ali. O jogo é a consumação do movimento como tal. Assim falamos, por exemplo, do jogo das cores e, nesse caso, nem sequer queremos dizer que aí se trata de uma única cor, que joga com uma outra, mas estamos aludindo ao processo ou à visão unitários em que se mostra uma multiplicidade variável de cores.

O modo de ser do jogo não é pois da espécie que tenha de ter um sujeito que se porte nos moldes do jogo, de maneira que o jogo seja jogado. Antes, o mais originário sentido de jogar é o sentido medieval. Assim, por exemplo, costumamos falar que algo “está jogando” lá ou lá, ou então e então, que algo está se desenrolando como jogo, que algo está em jogo¹⁹⁷.

196. Cf. J. Trier, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 1947, 67.

197. Huizinga, *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, rde, p. 43, chama a atenção sobre os seguintes fatos lingüísticos: “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 gênero 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 se trata de uma ação de caráter tão especial e autônomo, que se subtrai às formas habituais de ocupação. 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 que ainda não é propriamente um jogo.

194. F.J.J. Buytendijk, *Wesen und Sinn des Spiels*, 1933.

195. Esta naturalidade deve sustentar-se frente aos que pretendem criticar o conteúdo de verdade das proposições de Heidegger a partir de seu hábito etimologicante.

[110] Essa observação lingüística me parece uma indicação indireta no sentido de que o jogar não requer ser entendido, de maneira alguma, como uma espécie de atividade. Para a linguagem, é óbvio que o sujeito genuíno do jogo não é a subjetividade daquilo que joga também sob outras atividades, mas o próprio jogo. Mas estamos acostumados a relacionar um fenômeno como o jogo à subjetividade e às suas formas de comportamento, apenas de uma forma, que permanecemos fechados em face dessas indicações do espírito da língua.

Seja como for, também a pesquisa antropológica mais recente compreendeu tão amplamente o tema do jogo que, com isso, chegou no limite do modo de observação que procede da subjetividade. Huizinga procurou descobrir o momento do jogo em toda cultura, elaborando sobretudo a correlação do jogo infantil e animal com os “jogos sagrados” do culto. Isso o levou a reconhecer a peculiar diferenciação na consciência lúdica que simplesmente torna impossível diferenciar entre crença e descrença. “O próprio selvagem não conhece nenhuma diferenciação de conceito entre ser e jogar, não conhece nenhuma identidade, nenhuma imagem ou símbolo. E por isso permanece questionável se não se pode chegar melhor e mais próximo ao estado de espírito do selvagem através de sua ação sacral, fixando-nos no termo primário do jogar. No nosso conceito de jogo desfaz-se a diferenciação entre crença e simulação.”¹⁹⁸

Aqui, em princípio, reconhece-se o *primado do jogo em face da consciência do jogador*, e, de fato, justamente as experiências do jogo, que o psicólogo e o antropólogo terão de descrever, ganham uma luz nova e esclarecedora, caso se parta do sentido medial do jogo. É evidente que o jogo representa uma ordem, na qual o vaivém do movimento do jogo corre como que espontaneamente. Faz parte do jogo o fato de que o

198. Huizinga, op. cit., p. 32 [cf. também minha dissertação “Zur Problematik des Selbstverständnisses”, vol. II e “Mensch und Sprache”, vol. II.]

movimento não somente não tem finalidade nem intenção, mas que também não exige esforço. Ele vai como que espontaneamente. A leveza do jogo, que naturalmente não precisa uma real falta de esforço, mas que apenas alude fenomenologicamente à falta de esforçabilidade (*Angestrengtheit*)¹⁹⁹, será experimentada subjetivamente como alívio. A estrutura de ordenação do jogo faz que o jogador desabroche em si mesmo e, ao mesmo tempo, tira-lhe, com isso, a tarefa da iniciativa, que perfaz o verdadeiro esforço da existência. Isso aparece também no espontâneo impulso à repetição, que surge no jogador e no renovar-se permanente do jogo, que cunha sua forma (p. ex., no refrão).

O fato de o modo de ser do jogo encontrar-se tão próximo da forma de movimento da natureza, permite, porém, uma importante conclusão metódica. É evidente que não é assim, que os animais também brincam (*spielen*, em alemão, que significa tanto jogar, como brincar, tocar um instrumento ou representar teatro etc.) e que até se possa dizer, num sentido figurado, que a água e a luz brincam. Ao contrário poderíamos antes dizer do homem que ele também brinca (*spielt*). Também o seu jogar é um acontecimento da natureza. Também o sentido de seu jogar, justamente por ele ser, e na medida em que é natureza, é um puro representar-se a si mesmo. É assim que, no final, torna-se praticamente sem sentido diferenciar, nesse campo, o uso próprio e o metafórico.

É sobretudo desse sentido medial do jogo que só então resulta a relação com o ser da obra de arte. A natureza, na medida em que existe sem finalidade e intenção, inclusive sem esforço, e enquanto é um jogo que sempre se renova, pode, por isso mesmo, surgir como um modelo da arte. Nas palavras de Friedrich Schlegel: “Todos os jogos sagrados da arte são ape-

199. Rilke, na quinta Elegia de Duíno: “... wo sich das reine Zuwenig unbegreiflich verwandelt - umspringt in jenes leere Zuviel”. (“onde a pura insuficiência se transforma incompreensivelmente - e se torna abundância vazia”).

nas reproduções remotas do jogo infinito do mundo, da obra de arte que se forma eternamente²⁰⁰.

Também uma outra questão, que é analisada por Huizinga, esclarece-se através do papel fundamental do vaivém do movimento do jogo, ou seja, o caráter lúdico da competição. Certamente, o que vale para o competidor, de acordo com sua própria consciência, não é que ele brinque (*spielt*). O que certamente surge na competição é o tenso movimento do vaivém, do qual resulta o vencedor e que assim faz com que o conjunto seja um jogo. O vaivém pertence tão essencialmente ao jogo que, em último sentido, faz que de forma alguma haja um jogar-para-si-somente. Para que seja um jogo pode até não ser necessário que haja um outro jogando, mas é preciso que sempre haja ali um outro com o qual o jogador jogue e que, de si mesmo, responda com um contra-lance ao lance do jogador. É assim que o gato que brinca escolhe o rolo de fio de algodão, porque este também brinca, e a imortalidade dos jogos com bola reside na mobilidade total e livre da bola, que também de si mesma produz surpresas.

O primado do jogo em relação aos jogadores que o exercitam, e onde se trata da subjetividade humana, que se comporta jogando, acaba sendo experimentado pelos próprios jogadores de uma forma especial. Outra vez são as aplicações inapropriadas da palavra que dão a mais rica explicação para sua natureza apropriada. Assim, por exemplo, costumamos dizer de alguém, que ele joga com possibilidades ou com planos. É bem nítido o que queremos dizer com isso. É que esse alguém não está se fixando tanto em tais possibilidades, mas sim em metas sérias. Tem ainda a liberdade de se decidir assim ou assado, por esta ou por aquela possibilidade. Por outro lado, essa liberdade não é sem risco. Antes, o próprio jogo é um risco para o jogador.

200. Friedrich Schlegel, "Gespräch über die Poesie" (*Friedrich Schlegels Jugendschriften*, ed. por J. Minor, 1882, II, p. 364) [cf. também a reedição de Hans Eichner na *Kritische Schlegel-Ausgabe*, de E. Behler, parte I, vol. 2, p. 284-351, aí p. 324.]

Só se pode jogar com sérias possibilidades. Isso significa, evidentemente, que somente confiamos nelas na medida em que elas podem dominar alguém e se impor. O atrativo que o jogo exerce sobre o jogador reside exatamente nesse risco. Usufruímos com isso de uma liberdade de decisão que, ao mesmo tempo, está correndo um risco e está sendo inapelavelmente restringida. Pense-se, por exemplo, nos jogos que exigem paciência, como o próprio jogo chamado paciência, etc. O mesmo vale também no campo da seriedade. Aquele que, porque quer usufruir de sua própria liberdade de decisão, evita decisões que o coagem, ou se entrega a possibilidades que não está querendo seriamente e que, por isso, não contêm, de forma alguma, risco algum, de que ele as escolha e com isso limite a si mesmo, a esse alguém iremos chamar de perdido.

A partir daí, pode-se precisar um traço geral de como a natureza do jogo se reflete no comportamento lúdico: *Todo jogar é um ser-jogado*. O atrativo do jogo, a fascinação que exerce, reside justamente no fato de que o jogo se assenhora do jogador. Mesmo quando se trata de jogos em que se procura preencher tarefas de auto-aposta, é o risco de saber se "vai", se "dá certo" e se "voltará a dar certo" que exerce o atrativo do jogo. Quem tenta dessa maneira é, na verdade, o tentado. O verdadeiro sujeito do jogo (é o que tornam evidente justamente essas experiências em que há apenas um único jogador) não é o jogador, mas o próprio jogo. É o jogo que mantém o jogador a caminho, que o enreda no jogo, e que o mantém em jogo.

Isso vem impresso também no fato de que os jogos possuem um espírito próprio e especial²⁰¹. Isso também não diz respeito ao humor ou ao estado de espírito daqueles que jogam o jogo. Mais do que isso, essa diversidade do estado de ânimo ao se jogar diferentes jogos ou de sentir prazer em tais jogos é conseqüência e não causa da diversidade dos próprios jogos. Os próprios jogos diferenciam-se entre si através de seu espíri-

201. Cf. F.G. Jünger, *Die Spiele*.

to. Isso repousa não mais no fato de que eles caracterizam e ordenam o vaivém do movimento do jogo, que eles são, cada vez, diferentes. As regras e os regulamentos, que preservem o preenchimento do espaço lúdico, perfazem a essência de um jogo. Isso vale, com todo seu caráter geral, onde quer que haja um jogo. Vale, por exemplo, também para os jogos de águas ou para animais que brincam. O espaço lúdico em que se desenrola o jogo (brincadeira), será, ao mesmo tempo, mensurado de dentro pelo próprio jogo (brincadeira) e limita-se bem mais através da regulamentação, que determina o movimento do jogo, do que através daquilo contra o que ele se choca, isto é, os limites do espaço livre, que restringem o movimento de fora.

[113]

Para o jogo humano, em face dessas determinações gerais, parece-me característico que ele joga *algo*. Isso significa que a regulamentação do movimento a que se subordina possui uma determinação que o jogador “escolhe”. De início, ele limita-se ao comportamento lúdico expressamente contra outros comportamentos seus pelo fato de que *quer* jogar. Mas também no âmbito de sua disposição de jogar realiza ele sua escolha. Escolhe este jogo e não aquele. A isso corresponde que o espaço de jogo do movimento do jogo não é simplesmente o espaço livre do colocar-se em jogo, mas sim um espaço limitado e que é mantido livre propriamente para o movimento do jogo. O jogo humano exige seu lugar de jogo. A delimitação do campo de jogo – tal qual ocorre no âmbito sagrado, como acentua Huizinga com razão²⁰² – coloca o mundo do jogo, enquanto um mundo fechado, em oposição ao mundo dos fins, sem transição e sem intermediação. O fato de que todo jogo é jogar – algo passa a valer por primeiro aqui, onde o vaivém ordenado do movimento do jogo é determinado como um *comportamento* e coloca-se contra um comportamento de feição diferente. O homem que está jogando, mesmo no jogo, é uma pessoa que se comporta, mesmo que a natureza do jogo propriamente dita

202. Huizinga, op. cit., p. 17.

resida no fato de que está se livrando da tensão com que se comporta com relação a seus fins. É assim que se determina mais de perto de que maneira o jogar é jogar-algo. Cada jogo coloca uma tarefa ao homem que o joga. Não pode igualmente abandonar-se à liberdade do colocar-se em jogo, a não ser através da transformação dos fins do seu comportamento em simples tarefas do jogo. É assim que a criança estabelece para si mesma sua tarefa num jogo com bola, e essas tarefas são tarefas do jogo, porque o verdadeiro fim do jogo não é, de forma alguma, a solução dessas tarefas, mas a regulamentação e a configuração do próprio movimento do jogo.

É evidente que a peculiar leveza e alívio, que o comportamento lúdico significa, repousa sobre um caráter especial da tarefa, caráter conveniente à tarefa do jogo, e que brota do êxito de sua solução. Pode-se dizer: O êxito de uma tarefa “representa-a”. Esse modo de falar é bem familiar quando se trata de jogo, porque aí o preenchimento da tarefa não remete a nenhuma correlação de fim. Realmente, o jogo limita-se a representar-se. Sua natureza de ser é portanto a de auto-representação. Agora a auto-representação é um aspecto universal de ser da natureza. Sabemos hoje quão pouco as concepções-fins biológicas são suficientes para tornar compreensível a configuração do ser vivo²⁰³. Assim, vale também para o jogo, que a questão relativa à sua função vital e ao seu fim biológico tem mente muito curta.

A auto-representação do jogo humano repousa, é verdade, como vimos, em um comportamento vinculado aos fins aparentes do jogo, mas seu “sentido” não reside realmente na conquista desses fins. Mais do que isso, o entregar-se à tarefa do jogo é, na verdade, um colocar-se em jogo. A auto-representação do jogo faz, ao mesmo tempo, que o jogador alcance sua própria auto-representação, enquanto ele joga algo, isto é,

[114]

203. Foi sobretudo Adolf Portmann que, em numerosos trabalhos, fez essa crítica, fundando novamente o direito à compreensão morfológica.

representa. Somente porque jogar já é sempre um representar, é que o jogo humano pode encontrar na própria representação a tarefa do jogo. Assim, existem jogos que temos de denominar de jogos representativos, seja que eles tenham algo da representação em si na relação de sentido da alusão que paira no ar (como, p. ex., “imperador, rei, fidalgo”), seja que o jogo resida justamente em representar algo (p. ex., quando as crianças brincam de automóveis).

Todo representar, de acordo com a sua possibilidade, é um representar para alguém. O fato de se ter em mente essa possibilidade como tal é que produz a peculiaridade do caráter lúdico da arte. O espaço fechado do mundo do jogo deixa cair aqui, ao mesmo tempo, uma parede²⁰⁴. A representação do culto (*Kultspiel*) e teatral (*Schauspiel*) não representam evidentemente do mesmo modo e num mesmo sentido, como representa a criança que brinca. Elas não são absorvidas de todo, pelo fato de que elas representam, mas, ao mesmo tempo, aludem, para além de si mesmas, àquelas que, como espectadores, aí tomam parte. O jogo já não é mais, aqui, um mero representar-se de um movimento ordenado, nem mesmo o mero representar, no qual se revela a criança que brinca, mas é, “representando para...” Essa indicação, própria a todo representar, também será resgatada aqui, tornando-se constitutiva para o ser da arte.

Os jogos, em geral, de acordo com a sua natureza, por mais que sejam representações, e por mais que neles os jogadores se representem, não são representados para alguém, ou seja, mesmo quando representam. E nem mesmo aqueles jogos como os esportivos, que são jogados diante de espectadores, têm em mente a estes. De fato, ficam ameaçados de perder seu

204. Cf. Rudolf Kassner, *Zahl und Gesicht*, p. 161s. Kassner assinala que “a notável unidade e dualidade de criança e boneca” encontra-se em relação com o fato de que aqui está faltando essa “quarta parede sempre aberta do espectador” (assim como no ato cultural). Inversamente, sou de opinião de que é precisamente essa quarta parede do espectador que fecha o mundo do jogo da obra de arte.

peculiar caráter lúdico como competição, justamente ao se transformarem numa competição de espetáculo. Justamente algo assim é a procissão, que é uma parte da atividade cúltica e é mais do que um espetáculo, porque, de acordo com seu sentido próprio, abrange toda a comunidade de um culto. E, não obstante, o ato cúltico é uma verdadeira representação para a comunidade, e, da mesma forma, o espetáculo teatral é um processo lúdico que, por sua natureza, exige a presença do espectador. A representação de Deus no culto, a representação do mito no jogo são, portanto, jogos, apenas no sentido de que os jogadores participantes, por assim dizer, revelam-se no jogo representativo, encontrando nisso, intensificada, sua auto-representação elevada, mas ultrapassando-se, saem de si para adentrar no fato de que os atores representam uma totalidade de sentidos para o espectador. Portanto, não se trata absolutamente da ausência de uma quarta parede que modificaria o jogo em um espetáculo. Antes, o fato de estar aberto para o espectador também perfaz a inteireza da representação (*Spiel*). O espectador apenas consome o que a representação (*Spiel*) é como tal²⁰⁵.

[115]

Esse é o ponto em que a determinação do jogo se mostra, com toda a sua importância, como um processo medial. Já vimos que o jogo não tem o seu ser na consciência ou no comportamento do jogador, mas atrai este à sua esfera e preenche-o com o seu espírito. O jogador experimenta o jogo como uma realidade que o sobrepuja. Isso vale, com mais propriedade ainda, onde o jogo é propriamente “entendido” como sendo uma tal realidade – e tal é o caso quando o jogo aparece como *representação para o espectador*.

Mesmo o espetáculo continua sendo jogo, isto é, tem a estrutura do jogo, estrutura de ser um mundo fechado em si mesmo. Mas o espetáculo cúltico ou profano, por mais que seja um mundo fechado em si, que o representa, é como que aberto

205. Veja nota 204 (anterior).

para o lado do espectador. Somente nele é que ganha o seu inteiro significado. Como em todo jogo, os atores representam seus papéis, e assim o jogo torna-se representação, mas o próprio jogo é o conjunto de atores (*Spielern*) e espectadores. De fato, experimenta de modo mais próprio, aquele, e representa-se do modo como é “intensionado”, àquele que não participa no jogo mas assiste. Neles, o jogo (representação) é alçado igualmente à sua idealidade.

Isso significa, para os jogadores, que não irão simplesmente preencher seus papéis como em todo e qualquer jogo (representação) – antes representam seus papéis diante de outros, eles os representam para o espectador. Sua forma de participação no jogo não é mais, nesse caso, determinada pelo fato de que são absorvidos totalmente nele, mas pelo fato de que joga (representa) seu papel em relação a, e tendo em vista o conjunto do espetáculo, em que quem deve ser absorvido não são eles, mas o espectador. É uma mudança total, que acontece ao jogo como jogo, quando se torna espetáculo. Isso coloca o espectador no lugar do jogador (ator). É ele – e não o jogador (ator) – para quem e em quem se joga (representa) o jogo (espetáculo). Naturalmente, isso não quer dizer que também o jogador (ator) não poderá vir a experimentar o sentido do todo em que ele, representando, desempenha seu papel. O espectador tem somente uma primazia metódica: pelo fato de o jogo ser realizado para ele, torna-se visível que possui em si um conteúdo de sentido, que deve ser entendido e que, por isso, é separável do comportamento do jogador (ator). No fundo, aqui se anula a diferença entre jogador (ator) e espectador. A exigência de se ter em mente o jogo mesmo, no seu conteúdo de sentido, é igual para ambos.

Isso é imprescindível mesmo onde a comunidade dos jogadores (atores) se fecha contra todos os espectadores, por exemplo, por combaterem a institucionalização social da vida artística, como na chamada música caseira, que quer ser um musicar num sentido mais próprio, porque esta é feita para os próprios músicos e não para o público. Quem faz música dessa

maneira esforça-se, na verdade, para que a música “saia” bem, isto significa porém: para alguém que – ouvi-la-ia, se realmente estivesse lá. A representação da arte, de acordo com a sua natureza, é de tal maneira que é para alguém, mesmo quando não há ninguém que sequer a ouça ou assista.

2.1.2. A transformação do jogo em configuração (*Gebild*) e a intermediação total

Denomino essa mudança, em que o jogo humano forma sua real consumação em ser arte, de *transformação em configuração*. É somente através dessa mudança que o jogo alcança sua idealidade, de maneira que, como tal, poderá ser pensado e compreendido. Somente agora mostra-se como que liberto da atividade representativa do jogador (ator) e constitui-se no puro fenômeno daquilo que eles jogam (representam). Como tal, o jogo – mesmo o imprevisível da improvisação – é, por princípio, repetível e, por isso mesmo, duradouro. Tem o caráter da obra, do “ergon” e não somente da “energia”²⁰⁶. Nesse sentido, é que o chamo de configuração.

O que, dessa maneira, é separável da atividade representativa do jogador (ator), permanece, no entanto, vinculado à representação. Essa vinculação não significa dependência no sentido de que somente através dos respectivos representantes, isto é, a partir dos representantes ou dos espectadores, é que o jogo (espetáculo) recebe a determinidade de seu sentido, e nem mesmo através de quem, como autor dessa obra, é seu real criador, o artista. Em contraposição a todos eles, o jogo (espetáculo) possui, antes, uma autonomia simples, justamente o que deve ser assinalado pelo conceito da transformação.

O que se deve dizer com isso, tendo em vista a determinação do ser da arte, é algo que sobressai, se se considera

206. Utilizo-me aqui da distinção clássica, pela qual Aristóteles destaca a ποιησις da προαξις (*Ética Eud.*, B. 1; *Ética a Nicômaco* A 1).

seriamente o sentido de transformação. Transformação não é uma modificação, algo como uma modificação de porte especialmente grande. Quando se pensa em modificação é, antes, sempre no sentido de que o que ali se modifica permanece e é fixado concomitantemente como o mesmo. Por mais totalmente que se possa modificar, modifica-se algo nele. Categoricalmente visto, toda modificação (*alloiosis*) pertence ao âmbito da qualidade, isto é, um acidente da substância. A transformação, ao contrário, significa que algo, de uma só vez e no seu conjunto, se torna uma outra coisa, de maneira que essa outra coisa, que é enquanto transformada, passa a ser seu verdadeiro ser, em face do qual seu ser anterior é nulo. Quando encontramos alguém como que transformado, estamos querendo dizer com isso exatamente que, ao mesmo tempo, se tornou uma outra pessoa. Não pode se dar aqui nenhuma transição de uma modificação paulatina, que conduza de uma para a outra, pois que uma é a negação da outra. Assim, a transformação em configuração significa que aquilo que era antes, não é mais. Mas também que o que agora é, que se representa no jogo (espetáculo) da arte, é a verdade duradoura.

De imediato, também aqui se percebe com nitidez, como o ponto de partida da subjetividade extravai a questão. O que não há mais, por um lado, são os jogadores (atores), sendo que o dramaturgo ou o compositor entram na mesma conta dos jogadores (atores). Nenhum deles tem um ser-para-si próprio, que eles afirmam, no sentido de que seu jogo significaria que “só estão jogando”. Se descrevermos do ponto de vista do jogador o que vem a ser o seu jogo, torna-se claro que não se trata de transformação, mas de disfarce. Quem está disfarçado não quer ser reconhecido, mas aparecer como se fosse um outro e ser tido por ele. Aos olhos dos outros gostaria de não ser mais ele mesmo, mas tomado por alguém. Não quer pois que o adivinhemos ou reconheçamos. Faz o papel de outro, mas da mesma forma como nós desempenhamos (*spielen*) algo na lida prática, isto é, meramente fingindo, simulando e dando a aparência de. Segundo as aparências, quem joga o jogo dessa for-

ma nega, é verdade, a continuidade consigo mesmo e só sonega aos outros, para os quais ele desempenha um papel.

Depois de tudo que desenvolvemos sobre a natureza do jogo, uma tal diferenciação subjetiva de si mesmo com relação ao jogo, no qual reside desempenhar um papel, não é o genuíno ser do jogo. O jogo, ele mesmo, é de tal maneira uma transformação que para ninguém continua a existir a identidade daquele que joga (representa). Todo mundo passa apenas a se perguntar o que vem a ser isso, o que é que isso “quer dizer”. Os jogadores (atores) (ou o dramaturgo) não mais existem, mas tão-somente o que é jogado (representado) por eles.

O que não é mais, é, sobretudo, o mundo, no qual, como sendo o nosso próprio mundo, vivemos. Transformação em configuração não é simplesmente transferência para um outro mundo. Certamente que é um outro mundo, fechado em si, no qual o jogo joga. Mas, na medida em que é configuração, encontrou em si mesmo, concomitantemente, sua medida e a nada se mensura que esteja fora de si mesmo. É assim que a ação de um espetáculo - e nisso ainda se assemelha totalmente à ação cültica - simplesmente está aí como algo que repousa em si mesmo. Não admite mais nenhuma comparação com a realidade como sendo o padrão secreto de toda semelhança figurativa. É içada acima de toda comparação desse gênero - e com isso acima da questão de saber se tudo isso é real -, porque a partir dela fala uma verdade superior. Mesmo Platão, o mais radical crítico da categoria do ser da arte que a filosofia da história conhece, fala esporadicamente, sem diferenciar entre a comédia e a tragédia da vida, como a do palco²⁰⁷. Isso porque essa diferença se anula quando alguém sabe perceber o sentido do jogo (espetáculo) que se desenrola diante dele. A alegria ante o espetáculo que se oferece é, em ambos os casos, igual: é alegria do conhecimento.

207. Platão, *Phileb.*, 50 b.

É somente através disso que o que denominamos transformação de configuração alcança seu completo sentido. A transformação e transformação no verdadeiro. Não é enfeitamento no sentido da bruxaria, que está esperando a palavra salvadora e retransformadora, mas ela mesma é a salvação e a retransformação no verdadeiro ser. Na representação do jogo (espetáculo) resulta o que é. Nela será sacado e trazido à luz aquilo que, noutras ocasiões, sempre se encobre e se retrai. Quem sabe perceber a comédia e a tragédia da vida sabe também se subtrair à sugestão das finalidades que escondem o jogo (espetáculo) que é jogado (representado) conosco.

“A realidade” encontra-se sempre num horizonte de futuro de possibilidades desejadas e temidas, seja como for, ainda não decididas. Por isso, ela é sempre de tal modo que se despertam expectativas que se excluem umas às outras, das quais nem todas podem ser preenchidas. É a indefinição do futuro que permite um tal excesso de expectativas, de modo que a realidade acaba ficando necessariamente abaixo de nossas expectativas. Quando, um caso especial, uma correlação de sentido com o real se fecha e se preenche de tal maneira que desaparece todo esse terminar-no-vazio dos encaminhamentos de sentido, então uma tal realidade passa a ser como um espetáculo. Da mesma maneira, quem consegue ver o conjunto da realidade como um círculo de sentido fechado, no qual tudo se plenifica, falará propriamente da comédia e da tragédia da vida. Nesses casos em que a realidade é entendida como jogo, sobressai o que é a realidade do jogo, que caracterizamos como o jogo da arte. O ser de todo jogo é sempre resgate, pura realização, *energeia*, que traz seu *telos* em si mesmo. O mundo da obra de arte, no qual um jogo vem à fala pleno, dessa maneira, na unidade de seu decurso, é, de fato, um mundo totalmente transformado. Nele, toda e qualquer pessoa reconhece: é assim mesmo.

O conceito da transformação terá, portanto, de caracterizar o modo de ser independente e superior daquilo que denominamos configuração. A partir dela é que será determinada

a chamada realidade, como a não-transformada, e a arte, como a subsunção dessa realidade na sua verdade. Também a antiga teoria da arte, que coloca o conceito da *mimesis*, isto é, da “imitação”, à base de todas as artes, partiu aqui, claramente, do jogo que, como dança, é a representação da divindade²⁰⁸.

O conceito da imitação, porém, só consegue descrever o jogo da arte, se não se perder de vista o *sentido do conhecimento*, que se encontra na imitação. Aí, encontra-se o que é representado – é a relação mímica originária. Quem imita alguma coisa deixa isso ser aí o que ele conhece e como o conhece. É imitando que a criança começa a brincar, fazendo o que conhece e confirmando assim a si mesma. Também o prazer com que as crianças se fantasiam, a respeito do que já se manifesta Aristóteles, não pretende ser um esconder-se, uma simulação, a fim de que se adivinhe e se reconheça quem está por trás disso, mas, ao contrário, um representar, de tal modo que apenas o representado é. Por nada desse mundo a criança vai querer ser adivinhada por trás de sua fantasia. O que ela representa deve ser, e se há algo que deva ser adivinhado, é exatamente isso. Terá de ser reconhecido o que ali “está”²⁰⁹.

Dessa ponderação há algo a fixar: O sentido do conhecimento da *mimesis* é reconhecimento. Mas o que vem a ser reconhecimento? Apenas uma análise mais exata do fenômeno é o que nos tornará bem evidente o sentido do ser da representação, que é o que nos importa. É conhecido o fato de que já Aristóteles destaca que a representação artística faz parecer agradável até mesmo o que é desagradável²¹⁰, e por essa razão, Kant define a arte como a bela representação (*Vorstellung*) de uma coisa, porque a arte sabe fazer parecer belo também o que

208. Cf. a pesquisa de Koller, *mimesis*, 1954, que revela a relação originária de *mimesis* e dança.

209. Aristóteles, *Poética*, 4, principalmente 1448 b 16: συλλογιζεσθαι τι έκαστον οιον ουτος εκεινος.

210. Op. cit., 1448, b 10.

é feio²¹¹. Com isso, é claro, não se está aludindo, por exemplo, à artificialidade e habilidade (*Kunstfertigkeit*) como tais. Não costumamos admirar, como no caso dos artistas acrobatas do circo, a arte com que se faz alguma coisa. A isso dedicamos apenas um interesse secundário, como diz expressamente Aristóteles²¹². O que propriamente experimentamos numa obra de arte e para onde dirigimos nosso interesse é, antes, quão verdadeira ela é, isto é, em que medida conhecemos e reconhecemos algo e a nós próprios nela.

O que é o reconhecimento, segundo a sua mais profunda natureza, não será compreendido, se somente vermos no sentido de ali reconhecermos algo que já conhecemos, isto é, o fato de que o conhecido é reconhecido. A alegria do reconhecimento reside, antes, no fato de identificarmos *mais* do que somente o que é conhecido. No reconhecimento, o que conhecemos desvincula-se de toda casualidade e variabilidade das circunstâncias que o condicionam, surgindo de imediato como que através de uma iluminação, e é apreendido na sua essência. É identificado como algo.

Encontramo-nos aqui diante do motivo central do platonismo. Juntamente com sua doutrina da “anamnesis”, Platão concebeu a idéia mítica da reminiscência com o caminho de sua dialética, que procura no *logoi*, isto é, na idealidade da linguagem a verdade do ser²¹³. Na realidade, um tal idealismo da essência é colocado no fenômeno do reconhecimento. O conhecido alcança o seu ser verdadeiro e mostra-se como o que ele é, apenas através do reconhecimento. Enquanto reconhecido, é aquilo que se mantém firme na sua essência, liberto da casualidade de seus aspectos. Isso vale totalmente para a espécie de reconhecimento que ocorre no jogo (espetáculo), face à representação. Uma tal representação deixa atrás de si tudo que seja

211. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 48.

212. (Aristóteles, *Poética* 4, 1148 b 10s.)

213. Platão, *Phid.*, 73s.

casual e secundário, p. ex., o ser peculiar e especial do ator. Com relação ao conhecimento daquilo que ele representa, ele desaparece inteiramente. Mas também aquilo que é representado, o conhecido processo da tradição mitológica, será elevado concomitantemente, através da representação, à sua verdade válida. Tendo em vista o conhecimento do verdadeiro, o ser da representação é mais do que o ser da matéria representada, o Aquiles de Homero, mais do que seu modelo originário²¹⁴.

A relação mímica originária, que já examinamos, inclui não somente o fato de que o representado está aí, mas também, mais propriamente, que tenha chegado no aí (*ins Da*). A imitação e a representação não são apenas uma repetição figurativa, mas conhecimento da natureza. Como não são mera repetição, mas extração (*Hervorholung*), o espectador também está nelas subentendido. Contêm em si a vinculação essencial com cada pessoa, para qual a representação se faz.

Até se pode dizer mais do que isso: A representação da essência é tampouco uma mera imitação, que é necessariamente demonstrativa. Quem imita tem de deixar algo fora ou realçar algo. Porque ele mostra, queira ou não, terá de exagerar. Tendo isso em vista, existe uma distância de ser intransponível entre o ente que “é assim como” e aquele ao qual ele quer se igualar. Sabe-se que Platão insistiu nesse distanciamento ontológico, no mais ou no menos de desvantagem da cópia em relação ao modelo originário, e a partir daí, relegou à terceira categoria a imitação e a representação no jogo da arte, tidas como uma imitação da imitação²¹⁵. Não obstante, é o reconhecimento que está em obra na representação da arte, o qual possui o caráter de um genuíno conhecimento da essência

214. [Cf. H. Kuhn, *Sokrates, Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, Berlim, 1934.]

215. Platão, *República*, X [cf. *Plato und die Dichter*, 1934; agora nas Obras Completas, vol. 5.]

e é justamente através do fato de que Platão entende todo conhecimento da essência como reconhecimento, que isso está objetivamente fundamentado: Aristóteles pôde denominar a poesia como mais filosófica do que a história²¹⁶.

A imitação tem pois, como representação, uma função de conhecimento característica. O conceito da imitação pôde, por esse motivo, bastar para a teoria da arte, enquanto o significado de conhecimento da arte continuou indiscutível. Mas isso só será válido enquanto permanecer garantido que conhecimento do verdadeiro é conhecimento da essência²¹⁷, já que um tal conhecimento serve à arte de uma maneira convincente. Para o normalismo da ciência moderna, ao contrário, e o seu conceito de realidade, do qual Kant extraiu as conseqüências agnosticistas para a estética, o conceito da *mimesis* viu prejudicada a sua vinculação estética.

Depois que as aporias dessa mudança subjetiva da estética se tornaram nítidas para nós, vemo-nos remetidos de volta à antiga tradição. Se a arte não é a variedade de vivências cambiantes, cujo objeto, cada vez subjetivo, é preenchido com significado, como se fosse uma fórmula vazia, a "representação" terá de ser reconhecida como o modo de ser da própria obra de arte. Isso deveria ser preparado através do fato de que o conceito da representação foi derivado do conceito do jogo, na medida em que o representar-se é a verdadeira essência do jogo (espetáculo) – e com isso também da obra de arte. O jogo jogado é que, através de sua representação, se dirige ao espectador, e de tal maneira que o espectador passa a ser parte integrante do objeto, apesar de todo o distanciamento da contraposição.

216. Aristóteles, *Poética*, 9, 1451 b 6.

217. Na teoria da arte do século XVIII, Anna Tumarkin apontou, com muita exatidão, a transição da "imitação" para a "expressão" (*Festschrift für Samuel Singer*, 1930). [Cf. W. Beierwaltes, *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wiss.*, 1980, dissertação 11], no seu escrito sobre Marsilius Ficinus. O conceito neoplatônico da εκτυπωσις transforma-se na "expressão" de si mesmo: Petrarca. Veja no que segue, p. 341, 471 (do original) e excurso VI, no vol. II.]

Observa-se isso com maior nitidez na forma de representação que é a ação cúllica. Aqui encontra-se à mão sua relação com a comunidade. Um consciente estético ainda tão reflexo não pode mais achar que somente a diferenciação estética, que coloca o objeto estético para si, atinja o verdadeiro sentido da imagem cúllica ou do jogo (espetáculo) religioso. Ninguém poderá imaginar que a execução da ação cúllica seja algo inessencial para a verdade religiosa.

A mesma coisa e de maneira semelhante vale para o espetáculo teatral em si e para aquilo que ele é enquanto poesia. A encenação de um espetáculo teatral não pode ser separada dele como algo que não pertence ao seu ser essencial, já que é tão subjetivo e fluente como as vivências estéticas, nas quais é experimentado. Antes, na execução e somente nela – o mais claro exemplo é o da música – encontra-se a obra, ela mesma, tal qual no culto encontra-se a divindade. Aqui se torna visível o proveito metódico que se obtém, partindo-se do conceito de jogo (espetáculo). A obra de arte não é simplesmente isolável da "contingência" das condições de acesso sob as quais se mostra, e onde essa isolação acaba ocorrendo, o resultado é uma abstração, que reduz o ser próprio da obra. O espetáculo só acontece onde está sendo representado, e música em plenitude deve soar.

A tese é, portanto, a de que o ser da arte não pode ser determinado como objeto de uma consciência estática, porque, ao contrário, o comportamento estético é mais do que sabe de si mesmo. É uma parte do *processo do ser da representação* e pertence essencialmente ao jogo como jogo.

Que conseqüências ontológicas isso tem? O que é que resulta, quando partimos dessa maneira do caráter lúdico do jogo, a fim de determinar mais acuradamente o modo de ser do ser estético? Uma coisa é clara: o espetáculo teatral e a obra de arte, entendida a partir dele, não são um mero sistema de regras e de prescrições comportamentais, no âmbito das quais o jogo (espetáculo) pode se realizar. O representar de um espe-

táculo não quer ser entendido como uma satisfação de uma necessidade lúdica, mas como um entrar-na-existência da própria poesia. Assim, a questão é saber o que é propriamente, de acordo com o seu ser, essa obra poética, que só se torna espetáculo quando é representada, na representação, e que no entanto é o seu ser próprio que nisso se torna representação.

Voltemos a nos lembrar da fórmula utilizada acima, da “transformação em configuração”. O jogo (espetáculo) é configuração – essa tese significa: a despeito de sua dependência do tornar-se-representado, é um todo significativo, que como tal pode ser representado repetidas vezes e entendido em seu sentido. A configuração é, porém, também jogo (espetáculo), porque – a despeito dessa sua unidade ideal – somente alcança seu ser pleno a cada novo tornar-se-representada. É a mútua pertença de ambas as partes o que temos de acentuar contra a abstração da diferenciação estética.

A isso podemos dar agora a forma que opomos à diferenciação estética, ao elemento constitutivo real da consciência estética, a “*indiferenciação estética*”. Com isso, tornou-se claro: o que é imitado na imitação, formulado pelo poeta, representado pelo ator, reconhecido pelo espectador, é de tal modo o que se tem em mente (*Gemeinte*), aquilo onde reside o significado da representação, que a formulação poética ou o desempenho da representação nem chegam a ser realçados. Onde se diferencia, o que se diferencia é a matéria de sua formulação, a composição poética de sua “concepção”. Mas essas diferenciações são de natureza secundária. O que o ator representa e o espectador reconhece são as formulações e a própria ação, tal qual foram pensadas pelo poeta. Temos aqui uma *dupla mimesis*: o poeta representa e o ator representa. Mas justamente essa dupla *mimesis* é *una*: O que se torna existência em um e no outro é a mesma coisa.

Pode-se dizer com mais exatidão: a representação mímica da encenação leva isso a ser-aí (*Da-sein = existência*) o que, aliás, a obra poética exige. À dupla diferenciação da obra poé-

tica e de sua matéria e da obra poética e a encenação, corresponde a uma dupla indiferenciação tida como a unidade da verdade, que se reconhece no jogo da arte. Trata-se de um cair-fora da efetiva experiência de uma obra poética, quando se considera a fábula, que lhe está à base, sob, por exemplo, o ponto de vista de sua origem, e da mesma forma, já é um cair-fora da efetiva experiência do espetáculo, quando o espectador reflete sobre a concepção que está à base de uma encenação, ou sobre o desempenho do ator como tal. Uma tal reflexão contém já a diferenciação estética da própria obra com relação à sua representação. Porém, para o conteúdo da experiência como tal, como já o vimos, é até indiferente se a cena trágica ou cômica, que se desenrola diante de alguém, está acontecendo no palco ou ao vivo, quando se é só espectador. Na medida em que se representa assim, como um todo com sentido, então é o que chamamos uma configuração. Não é em si e para isso encontra-se numa intermediação acidental, mas alcança o seu ser verdadeiro na intermediação.

A variedade das encenações ou execuções de uma tal configuração pode muito bem retroceder à concepção dos atores – mas esta também não fica encerrada na subjetividade de sua opinião, mas está corporalmente aí. Portanto, não se trata de uma variedade meramente subjetiva de concepções, mas sim de possibilidades de ser próprias da obra, que concomitantemente interpreta a si mesma na variedade de seus aspectos.

Com isso não se quer negar que aqui resida um possível ponto de partida para a reflexão estética. Em diversas encenações da mesma peça teatral pode-se, por exemplo, diferenciar um modo de intermediação de outro, assim como se pode imaginar diversamente também as condições de acesso a obras de arte de outro gênero – p. ex., quando se examina uma construção relacionando-a com a pergunta do efeito que produziria se fosse “descoberta” ou que aspecto deveria ter sua circunvizinhança. Ou quando nos encontramos diante da questão da restauração de um quadro. Em todos esses casos, a obra em si

virá a ser diferenciada de sua “representação”²¹⁸, mas se menospreza a vinculação da obra de arte, quando se acha que suas possíveis variações podem, na representação, ser livres e feitas aleatoriamente. Na verdade, todas elas se subordinam ao padrão da representação “correta”²¹⁹.

Conhecemos isso, por exemplo, no teatro moderno, como sendo a tradição que provém de uma encenação, da criação de um personagem ou da prática de uma execução musical. Não há aqui nada que seja um um-ao-lado-do-outro aleatório, uma mera variedade de concepções antes, forma-se, a partir da tomada constante de modelos e da modificação produtiva da tradição, com a qual cada nova tentativa terá de dialogar. O artista reprodutivo tem disso uma certa consciência. A maneira pela qual ele se aproxima de uma obra ou de um personagem já está

218. Um problema de cunho especial é saber se no processo da própria configuração não deveríamos considerar que a reflexão estética já está agindo no mesmo sentido. É inegável que, ao observar a idéia de sua obra, o criador está em condições de sopesar diversas possibilidades de lhe dar forma, bem como de compará-las e julgá-las criticamente. Não obstante, creio que esta sóbria lucidez, que é inerente à própria criação, é coisa muito diferente da reflexão estética e da crítica estética, que podem se inflamar na própria obra. Pode ser que o que para o criador foi objeto de reflexão, ou seja, as possibilidades de configuração, possa ser também o ponto de partida para uma crítica estética. Todavia, no caso dessa coincidência de conteúdo entre a reflexão criadora e a reflexão crítica, a medida é diferente. O fundamento da crítica estética é uma distorção da compreensão unitária, na medida em que a reflexão estética do criador se orienta para a consecução da unidade da própria obra. Mais tarde veremos quais as conseqüências hermenêuticas que essa comprovação possui.

Continua me parecendo um resíduo de falso psicologismo, procedente da estética do gosto e da estética do gênio, o fato de que se faça coincidir na idéia o processo de produção e da reprodução. Com isso, ignora-se este acontecimento que representa o êxito de uma obra, que ultrapassa a subjetividade, tanto do criador como da pessoa que a desfruta.

219. Não posso considerar correto que R. Ingarden, em suas “Bemerkungen zum Problem des ästhetischen Werturteils”, in: *Rivista di Estetica*, 1959, cujas análises do “esquematismo” da obra de arte literária costumam ser pouco levadas em conta, considere o campo de jogo da valorização estética da obra de arte em sua concreção como “objeto estético”. O objeto estético não é constituído pela vivência da recepção estética, mas, em virtude de sua concretização e constituição, é a própria obra de arte que se experimenta em sua qualidade estética. Nisso concordo plenamente com a *Estética da formatividade*, de L. Pareyson.

sempre relacionada, de alguma forma, com modelos que fizeram a mesma coisa. Não se trata aqui, de maneira alguma, de uma cega imitação. A tradição que é criada por um grande ator, regente ou músico, na medida em que seu modelo continua atuante, não é necessariamente um obstáculo para livre criação, mas se terá fundido de tal maneira com a própria obra, que o confronto com esse modelo não evoca menos a reformulação criativa posterior de todo artista, do que o confronto com a própria obra. As artes reprodutivas possuem exatamente esse algo especial, ou seja, algo que libera expressamente as obras, com as quais elas têm a ver, para tais reformulações e com isso mantêm visivelmente aberta a identidade e a continuidade da obra de arte, voltadas para o futuro²²⁰.

É possível que o padrão que nesse caso mensura, indicando se algo é uma “representação correta”, seja extremamente móvel e relativo. Mas não será reduzida a vinculação da representação, pelo fato de ter de renunciar a um padrão fixo. Assim, não iremos com certeza conceder à interpretação de uma obra musical ou de um drama a liberdade de tomar o “texto” fixado como motivação para a produção de efeitos aleatórios, e iremos também, ao contrário, considerar uma desconsideração da genuína tarefa da interpretação, a canonização de uma determinada interpretação, p. ex., sua gravação em disco, que o compositor tenha dirigido, ou as prescrições detalhadas de execução, que procedem da estréia canonizada da peça. Uma “correção” que se procurasse alcançar dessa maneira não faria justiça à vinculabilidade genuína da obra, que vincula cada intérprete de uma forma própria e imediata e lhe retém a desobrigação através da mera imitação de um modelo.

220. Mais tarde veremos que isto não se restringe às artes reprodutivas, pois abrange toda a obra de arte, inclusive toda construção de sentido que se abre a uma nova compreensão. [Nas p. 165s (original), discute-se a posição-limite da literatura e tematiza-se, com isso, a significação universal do “ler”, algo como a constituição temporal do sentido. Cf.: *Versuch einer Selbstkritik*, vol. 2. das Obras Completas, p. 3s.]

É também evidentemente falso limitar a “liberdade” do bel-prazer reprodutivo a exterioridades e a fenômenos marginais e, antes, não conceber o todo de uma reprodução, ao mesmo tempo, como obrigatório e livre. A interpretação, num certo sentido, é um fazer segundo um anterior (*Nachschaffen*), mas esse, não segue um ato criativo precedente, mas sim a figura de uma obra criada, que alguém, na medida em que aí encontre sentido, deve trazer à representação. Representações histori-zantes, p. ex., a música tocada em antigos instrumentos, não são, por isso, tão fiéis como imaginam. Antes, estão correndo o risco de, sendo imitação, encontrar-se “triplemente afastadas da verdade” (Platão).

A idéia de uma única representação correta, em face da finitude da nossa existência histórica, possui, ao que parece, algo que é um contra-senso. Ainda voltaremos a falar disso, numa outra correlação²²¹. Aqui, a conjuntura evidente, de que toda representação quer ser correta, serve apenas para confirmar, que a não diferenciação entre a intermediação e a obra ela mesma, é a verdadeira experiência da obra. Que a consciência estética sabe como realizar a diferenciação estética entre a obra e a sua intermediação, em geral somente na forma da crítica, portanto, aí onde essa intermediação malogra, está de acordo com isso. A intermediação é, de acordo com a sua idéia, total.

A intermediação total significa que o intermediante, enquanto intermediante, suspende-se. Isso quer dizer que a reprodução (no caso de peça teatral ou de música, mas também na palestra épica ou lírica), não será, como tal, temática, mas através dela, perpassando-a, e nela, a obra torna-se representação. Veremos que a mesma coisa vale para o caráter de acesso e de encontro, em que, construções e quadros se representam. Tam-

221. [A estética da recepção, desenvolvida por H.R. Jauss, defendeu esse ponto de vista, mas de uma forma tão enfatizada que acaba chegando à indesejada proximidade da “*dekonstruktion*” de Derrida. Cf. meu trabalho “Text und Interpretation”, vol. II, no qual faço referência a “Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik”, vol. II.]

bém aqui o acesso, como tal, não será ele mesmo temático, mas, ao contrário, também não é o caso de que se tenha de abstrair dessas relações de vida, a fim de compreender a própria obra. Antes, está nelas próprias. O fato de que existem obras que se originam num passado, do qual penetram no presente como monumentos duradouros, ainda não torna o seu ser, nem de longe, um objeto da consciência estética ou histórica. Enquanto mantêm-se em suas funções, elas são contemporâneas a todo e qualquer presente. Mesmo quando, como obras de arte, ainda somente encontram seu lugar nos museus, não estão totalmente alheados de si mesmas. Não somente porque uma obra de arte jamais deixa apagar inteiramente os indícios de sua função originária, tornando possível ao perito, em reconhecendo-as, vir a restaurá-la, – a obra de arte, que recebe a indicação de seu lugar na justaposição de uma galeria, continua a ser sempre uma origem própria. Dá validade a si mesma, e como o faz – ao “matar” uma outra ou tornar-se bom complemento de uma outra – é algo ainda de si mesma.

Perguntamos pela identidade desse si-mesmo, que se representa tão diversamente na mudança dos tempos e das circunstâncias. É evidente que, nos aspectos cambiantes de si mesmo, não se esfaca de tal maneira que venha a perder sua identidade, mas está presente em todos eles. Todos lhe pertencem. Todos eles são *simultâneos* a ele. Assim é que se apresenta a tarefa de uma interpretação temporal da obra de arte.

2.1.3. A temporalidade da estética

Que simultaneidade é essa? Que temporalidade é essa, que convém ao ser estético? Em geral, denominamos essa simultaneidade e essa presencialidade do ser estético, sua a-temporalidade. Mas a tarefa é a de pensar essa a-temporalidade juntamente com a temporalidade, a que pertence essencialmente. A a-temporalidade é, de início, nada mais do que uma determinação dialética, que se eleva sobre o fundamento da temporalidade e sobre o antagonismo com relação à temporalidade. Também o discurso sobre duas temporalidades, de uma temporalidade

Nós conhecemos a extrema enigmaticidade da estrutura do tempo, que se encontra aqui, a partir da festividade²²⁴. Às festividades periódicas pertence no mínimo, que se repetem. É o que, no caso das festividades, denominamos de seu retorno. No entanto, a festa que retorna não é uma outra nem a mera reminiscência de algo festejado na sua origem. O caráter originário e sacral de todas as festividades exclui, evidentemente, essas diferenciações, como as conhecemos da nossa experiência do tempo como presente, recordação e expectativa. A experiência do tempo com relação à festividade é, antes, a *comemoração*, que é um presente *sui generis*.

É difícil de se apreender o caráter temporal da comemoração, a partir da costumeira experiência do tempo da secção. Se vinculamos o retorno da festa à costumeira experiência do tempo e às suas dimensões, ela nos parecerá uma temporalidade histórica. A cada vez que ocorre, a festa vai se modificando. Pois sempre algo diverso é simultâneo com ela. Mesmo assim, sob esse aspecto histórico, continuará sendo uma e a mesma festa, que vai sofrendo tais mudanças. Na sua origem, era assim e era festejada de uma maneira, depois foi diferente, mais tarde novamente diferente.

Todavia, esse aspecto não atinge, de maneira alguma, o caráter temporal da festa, o qual reside no fato de que é comemorada. Para a natureza da festividade, suas correlações históricas são secundárias. Enquanto festa, não será idêntica, nos moldes de um dado histórico; também não é determinada a partir de sua origem, no sentido de que outrora era a festa genuína - é diferenciação ao modo como veio a ser comemorada na seqüência do tempo. Antes, deve-se à sua origem, p. ex., através de sua instituição ou através de sua paulatina introdução, que seja comemorada regularmente. Portanto, está

224. W.F. Otto e K. Kerényi têm o mérito de haverem reconhecido o significado da festa para a história da religião e para a antropologia; ver Karl Kerényi, *Vom Wesen des Festes*. Paideuma, 1938. [Cf., entretantes, *Die Aktualität des Schönen*, p. 52s e o ensaio acima citado, *Die Kunst des Feierns*.]

de acordo com a sua própria natureza original, que ela seja sempre diferente (ainda que seja celebrada “exatamente assim”). O ente, que apenas é, na medida em que sempre é diferente, é temporal, num sentido mais radical do que tudo o que pertence à história. Só possui seu ser no devir e o retornar²²⁵.

A festividade só existe na medida em que é comemorada. Com isso não se quer dizer, de maneira alguma, que seja de caráter subjetivo e que só tenha o seu ser na subjetividade dos que a celebram. Antes, celebra-se a festa, porque chegou o seu dia, ela está aí. Algo semelhante valia para o espetáculo teatral, que tem de se representar para o espectador, e no entanto o seu ser não é, absolutamente, mero ponto de intersecção de vivências que os espectadores têm. Antes, ao contrário, o ser

[129]

225. Aristóteles, em sua caracterização do modo de ser do *apeiron*, portanto, em sua relação com Anaximandro, refere-se ao ser do dia e da competição, portanto, da festa (*Physica*, III, 6, 206 a 200). Será que se pode considerar que o próprio Anaximandro já procurara determinar a inacababilidade do *apeiron* por referência a esses fenômenos puramente temporais? Não é possível que estivesse se referindo a algo mais do que aquilo que se percebe nos conceitos aristotélicos de devir e ser? Pois a imagem do dia encontra-se ainda, numa função destacada, noutro contexto diferente: No *Parmênides*, 131 b, de Platão, Sócrates procura ilustrar a relação da idéia com as coisas, com a presença do *dia* que é para todos. O que aqui se demonstra com o ser do dia não é o único ente que é, no passar de tudo o mais, mas a indivisível presença e *parusia* do *mesmo*, sem prejuízo de que o dia seja em cada caso outro diferente. Quando os pensadores originários pensavam o ser, isto é, a presença poderia parecer-lhes o que era seu objeto à luz da comunicação sacral, em que se mostra o divino? Para o próprio Aristóteles, a *parusia* do divino é, não obstante, o ser mais autêntico, a *energeia*, não restringida por nenhuma *dynamis* (*Met.*, XIII, 7). Este caráter temporal não é concebível a partir da experiência habitual do tempo como sucessão. As dimensões do tempo e a experiência que dele temos somente permitem compreender o retorno da festa como histórico. Uma e a mesma coisa se transforma a cada vez. Na verdade, uma festa não é, na realidade, sempre a mesma coisa, o é, na medida em que é sempre diferente. Um ente que somente é, enquanto que é sempre diferente é um ente temporal, num sentido radical. Possui seu ser em seu devir. Sobre o caráter ontológico da *Weile* (pausa, momento de repouso) cf. M. Heidegger, *Hozwege*, p. 322s. [Aqui penso poder contribuir com algo em relação à pertença comum de Heráclito e Platão e também para o problema em questão. Cf. meu trabalho “Vom Anfang bei Heraklit” (agora no vol. VI das Obras Completas, p. 232-241) e meu “Heraklit Studien”, no vol. VII das Obras Completas.]

do espectador é determinado pelo seu “tomar parte” (*Dabeisein*). Tomar-parte é mais do que mera co-presença com alguma outra coisa que lá está concomitantemente. Tomar-parte significa participação. Quem tomou-parte em alguma coisa, tem conhecimento de conjunto sobre como foi realmente. Somente num sentido derivado é que tomar-parte também significa uma forma do comportamento subjetivo, ou seja, “dedicar-se-à-coisa”. Assistir é, pois, uma genuína forma de participação. É preciso que se lembre o conceito da comunhão sacral, tal qual alicerça o originário conceito grego da *theoria*. *Theoros* significa, como se sabe, o participante de uma delegação de festa. Os participantes de uma delegação de festa não possuem nenhuma outra qualificação e função do que estar nela presente. No sentido mais genuíno da palavra, o *theoros* é, pois, o espectador que, através de seu tomar-parte, participa do ato festivo, e através disso ganha sua distinção de direito sagrado, p. ex., sua imunidade.

[130]

É ainda da mesma maneira que a metafísica grega compreende a natureza da *theoria*²²⁶ e do *nous* como sendo o puro tomar-parte no ser verdadeiro²²⁷, e mesmo aos nossos olhos a capacidade de poder se comportar teoricamente, é definida pelo fato de que, ante uma questão, podemos nos esquecer de seus próprios fins²²⁸. Primariamente, porém, a *theoria* não deve ser pensada como um comportamento da subjetividade como uma autodeterminação do sujeito, mas a partir daquilo que o sujeito está olhando. A *theoria* é verdadeira participação, não é atividade, mas um sofrer (*pathos*), isto é, um ser tornado

226. [Com relação ao conceito da “Teoria”, cf. H.-G. Gadamer, *Lob der Theorie*, Frankfurt, 1983, p. 26-50.]

227. Cf. minha dissertação *Zur Vorgeschichte der Metaphysik*, sobre a relação de “ser” e “pensar”, em Parmênides, (Anteile, 1949). (Atualmente no vol. VI das Obras Completas, p. 9-29.)

228. Cf. acima, o que foi dito na p. 15s (original), sobre “formação”.

de modo arrebatador pela visão (*Anblick*). A partir daí, recentemente tornou-se compreensível o pano de fundo religioso do conceito grego da razão²²⁹.

Nosso ponto de partida foi que o verdadeiro ser do espectador, que faz parte do jogo da arte, do ângulo da subjetividade, não pode ser adequadamente compreendido como uma forma de comportamento da consciência estética. Mas isso não deve significar que também não se possa descrever a natureza do espectador a partir daquele tomar-parte (*Dabeisein*), a que

229. Cf. G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, 1940. Particularmente, a introdução deste livro contém idéias muito importantes. Entrementes, um curso publicado por Krüger, *Grundfragen der Philosophie*, 1958, tornou mais claras as intenções sistemáticas do autor. Indicaremos aqui algumas observações. A crítica de Krüger ao pensamento moderno e a sua emancipação de todo vínculo com relação à “verdade ôntica” me parece fictícia. A própria filosofia da idade moderna nunca pôde esquecer que, por mais construtivos que sejam os procedimentos da ciência moderna, esta não renunciou nem poderá renunciar à sua vinculação fundamental com a experiência. Basta pensar no questionamento kantiano de como é possível uma ciência natural pura. Não obstante, também se é injusto para com o idealismo especulativo, quando se o interpreta de uma maneira tão parcial como o faz Krüger. Sua construção da totalidade de todas as determinações do pensar não é, de modo algum, a elaboração reflexiva de uma imagem do mundo arbitrária e inventada, mas pretende envolver no pensamento a absoluta aposterioridade da experiência. Este é o sentido exato da reflexão transcendental. O exemplo de Hegel pode ensinar que, com isso, pode-se inclusive pretender a renovação do antigo realismo conceitual. O modelo de Krüger sobre o pensamento moderno orienta-se inteiramente segundo o extremismo desesperado de Nietzsche. Seu perspectivismo da vontade de poder não nasce, todavia, em concordância com a filosofia idealista, mas, pelo contrário, sobre um solo que o historicismo do século XIX tinha preparado depois do sossobro da filosofia do idealismo. Esta é também a razão pela qual não valorizaria a teoria diltheyana do conhecimento nas ciências do espírito, como Krüger gostaria de fazer. Creio, pelo contrário, que o que importa é corrigir a interpretação filosófica das modernas ciências do espírito, que vem se realizando até o momento, e que, no entanto, no próprio Dilthey aparece demasiado fixada no pensamento metodológico unilateral das ciências naturais exatas. Obviamente, estou de acordo com Krüger, quando apela à experiência vital e à experiência do artista. Não obstante, a permanente validade dessas instâncias no nosso pensamento me parece antes demonstrar que a oposição entre pensamento antigo e moderno, tão aguçada por Krüger, é, por sua vez, uma construção moderna. Quando a nossa investigação reflete sobre a experiência da arte, face à subjetivação da estética filosófica, não se orienta somente na direção de um problema da estética, mas também de uma auto-interpretação mais adequada do pensamento moderno em geral; esta abrange certamente muito mais que aquilo que o moderno conceito do método reconhece.

demos relevo. Tomar-parte, como um desempenho subjetivo do comportamento humano, tem o caráter do estar-fora-de-si. No seu *Phaidros* Platão já assinalou a incompreensão com que se costuma ignorar, com base na sensatez racional, a estética do estar-fora-de-si (*Außersichsein*), quando nisso se vê uma mera negação do estar-em-si (*Beisichsein*), portanto, uma espécie de loucura. Na verdade, o estar-fora-de-si é a possibilidade positiva de se tomar parte inteiramente em alguma coisa. Um tal tomar-parte tem o caráter de um auto-esquecimento. Perfaz a natureza do espectador, o fato de estar entregue a uma visão, totalmente esquecido de si. O auto-esquecimento é, aqui, tudo, menos um estado privativo, pois procede da dedicação à causa, o que o espectador realiza como sendo seu desempenho positivo e próprio²³⁰.

É óbvio que há uma diferença considerável entre o espectador, que se entrega inteiramente ao jogo da arte, e a sanha de olhar da mera curiosidade. Também à curiosidade é peculiar que se veja atraída pela visão, e que nisso se deixe ficar esquecida, sem que daí consiga se arrancar. No entanto, é característico para o objeto da curiosidade que, no fundo, não diga respeito a nada para a pessoa. Não tem nenhum sentido para

230. E. Fink procura explicar o sentido da extroversão entusiástica do homem, através de uma distinção que se inspira evidentemente no *Fedro* de Platão. Mas, enquanto neste, o ideal contrário à pura racionalidade determina a distinção como a diferença entre a demência benigna e maligna, Fink carece de um critério correspondente quando contrasta o “entusiasmo puramente humano” com o *enthousiasmós*, pelo qual o homem está em Deus. Pois, definitivamente, também o “entusiasmo puramente humano” é um estar fora e estar presente, que não é “capacidade” do homem, mas algo que vem a ele, razão pela qual não me parece que se possa separar do *enthousiasmós*. O fato de que exista um entusiasmo sobre o qual o homem manteria seu poder, e o fato de que, inversamente, o *enthousiasmós* venha a ser a experiência de um poder superior e que nos supera em todos os sentidos, semelhantes distinções entre o domínio sobre si mesmo e o estar dominado são pensadas, por sua vez, a partir da idéia de poder e, por isso, não fazem justiça à imbricação do estar fora de si e do estar em algo, a qual vale para toda forma de entusiasmo e *enthousiasmós*. As formas de “entusiasmo puramente humano”, que Fink descreve, se não as interpreta mal, em forma narcisista-psicológica, são, por sua vez, formas da “auto-superação finita” da finitude. (Cf. Eugen Fink, *Vom Wesen des Enthousiasmus*, principalmente p. 22-25).

o espectador. Não há nada nele a que possa realmente retornar e para dentro do qual se recolhesse. Pois, afinal, é a qualidade formal da novidade, isto é, da alteridade abstrata que fundamenta o estímulo da visão. Isso se mostra no fato de que sobrevém a ele, como um complemento dialético, o tornar-se aborrecido e o embotamento. Ao contrário disso, aquilo que é representado ao espectador como o jogo da arte, não se esgota na mera enlevação do momento, mas inclui uma reivindicação de duração e a duração de uma reivindicação.

A palavra reivindicação não se apresenta a alguém a partir de meias medidas. Na reflexão teológica estimulada por Kierkegaard, que denominamos de “teologia dialética”, não por acaso, esse conceito possibilitou uma explicação teológica do que é pensado como o conceito da simultaneidade de Kierkegaard. Uma reivindicação é algo duradouro. Sua justificação (ou a presunção de tal) é a primeira coisa. Justamente porque a reivindicação existe, poderá ser tornada válida a qualquer tempo. A reivindicação tem consistência frente a alguém e tem de se fazer valer junto a ele. É evidente que pertence ao conceito de reivindicação, porém, o fato de que ele próprio não é uma exigência fixa, cujo cumprimento seja convencionado univocamente, mas, antes, ele fundamenta tal exigência. Uma reivindicação é o fundamento legal para uma exigência indeterminada. Como lhe corresponde o fato de que ela é compensada, se ela se tornar válida, tem de assumir, então, primeiramente a forma de uma exigência. À sustentação de uma reivindicação corresponde, portanto, que ela se concretize numa exigência.

A aplicação à teologia de Lutero reside no fato de que a reivindicação da fé existe desde a anunciação e que na pregação volta a ser validada sempre de novo. A palavra da pregação produz exatamente a mesma intermediação total que, de outro modo, cabe à ação cúltilca – por exemplo, na santa missa. Ainda veremos que a palavra também é invocada noutras ocasiões, a fim de realizar a intermediação da simultaneidade, e que por isso, no problema da hermenêutica, cabe-lhe a condução.

Seja como for, a “simultaneidade” convém ao ser da obra de arte. Ela perfaz a natureza do “tomar-parte”. Não é a simultaneidade da consciência estética. Pois essa simultaneidade significa o ser-ao-mesmo-tempo e a igual-validade (*Gleich-Gültigkeit*) de diversos objetos estáticos da vivência numa consciência. A “simultaneidade”, ao contrário, significa aqui que algo individual, por mais remota que seja sua origem, na sua representação, alcança plena atualidade. A simultaneidade não é, pois, uma forma de acontecimento na consciência, mas uma tarefa para a consciência e um desempenho que será exigido dela. É constituída de maneira a se prender de tal forma à coisa em causa que esta se torna “simultânea”, o que significa, porém, que toda intermediação é subsumida em total atualidade.

Esse conceito da simultaneidade se origina, como se sabe, em Kierkegaard, que lhe deu um cunho especialmente teológico²³¹. Simultâneo, em Kierkegaard, não quer dizer ser-ao-mesmo-tempo, mas, formula a tarefa, que é proposta aos crentes, ou seja, de intermediar entre si aquilo que não é ao-mesmo-tempo, como a própria presença e a salvação de Cristo, de tal maneira pleno, que elas, apesar de tudo, possam ser experimentadas e levadas a sério como algo presente (em vez do distanciamento de outrora). Pelo contrário, a concomitância da consciência estética repousa no encobrimento da tarefa que foi proposta com a simultaneidade.

Nesse sentido, a simultaneidade convém principalmente à

[133] ação cúltica, como também à anunciação na pregação. O sentido do tomar-parte é, aqui, a genuína participação no próprio acontecimento salvífico. Ninguém pode duvidar que a diferenciação estética, por exemplo, da “bela” cerimônia ou da “boa pregação”, rente à reivindicação que nos é dirigida, encontra-se fora do lugar. No entanto, eu afirmo que, no fundo, a mesma coisa vale para a experiência da arte. Também aqui a interme-

dição tem de ser pensada como sendo total. Nem o ser-para-si do artista que cria – por exemplo, sua biografia – nem o ser-para-si do ator que representa uma obra, nem mesmo o ser-para-si do espectador, que acolhe o espetáculo, nenhum deles possui, em face do ser da obra de arte, uma legitimação própria.

O que está sendo representado diante de cada um é para eles tão destacado dos moldes usuais de mundo e tão concentrado num núcleo de sentido independente, que não motiva ninguém a sair daí para qualquer outro futuro ou realidade. O receptor é remetido a uma distância absoluta, que lhe veda qualquer participação que tenha uma finalidade de cunho prático. No seu verdadeiro sentido, essa distância para o olhar, que possibilita a participação genuína e sob todos os ângulos, daquilo que está sendo representado diante dele. Ao auto-esquecimento estático do espectador corresponde, por isso, a sua continuidade consigo mesmo. Justamente a partir daquilo em que ele, como espectador, se perde, é que lhe é exigida a continuidade do sentido. É a verdade do seu próprio mundo, do mundo religioso e do ético, no qual vive, que está sendo representada diante dele e na qual se reconhece. Tal qual a parusia, o absoluto presente caracterizou o modo de ser do ser estético e, não obstante, uma obra de arte continua sendo a mesma, por toda parte onde quer que ocorra um tal presente, assim também o momento absoluto, em que se encontra o espectador é, ao mesmo tempo, auto-esquecimento e intermediação consigo mesmo. O que arranca de tudo, devolve-lhe, concomitantemente, o todo do seu ser.

A dependência do ser estético quanto à representação não significa, pois, uma carência ou uma falta de autodeterminada autônoma. É parte integrante de seu ser próprio. O espectador é um momento da essência do próprio espetáculo, que denominamos de estético. Lembramos aqui da famosa definição da tragédia que encontramos na *Poética* de Aristóteles. Ali, na definição da essência da tragédia, está co-incluída expressamente a disposição do espectador.

231. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, cap. 4.

2.1.4. O exemplo do trágico

134] A teoria aristotélica da tragédia deverá nos servir, portanto, como exemplo para a estrutura do ser estético. É conhecido que ela está em correlação com a poética e que somente parece ter validade para escritos dramáticos. Não obstante, o trágico é um fenômeno fundamental, uma figura de sentido, que não ocorre somente na tragédia, a obra de arte trágica no sentido estrito da palavra, mas que tem seu lugar também noutros gêneros de arte, principalmente nas obras épicas. Na verdade, nem se trata de um fenômeno especificamente artístico, na medida em que se encontra também na vida. Por esse motivo, os mais recentes pesquisadores (Richard Hamann, Max Scheler²³²) estão vendo o trágico simplesmente como um momento extra-estético. Tratar-se-ia aqui de um fenômeno ético-metafísico, que intervém na esfera da problemática estática somente de fora.

Porém, depois que o conceito do estético nos revelou sua questionabilidade, teremos de indagar, ao contrário, se não é o trágico, antes, um fenômeno fundamental estético. O ser do estético havia se tornado visível para nós como jogo e representação. É nosso dever, pois, de indagar a teoria do espetáculo trágico, que é a poética da tragédia, sobre a essência do trágico.

O que se espelha na reflexão sobre o trágico que se estende de Aristóteles até o presente, certamente não é uma essência imutável. Não há dúvida de que a essência do trágico é representada na tragédia ática de uma forma única – diferentemente para Aristóteles, para quem Eurípedes foi “o mais trágico”²³³, e diferentemente para aquele a quem, por exemplo, Ésquilo revela a verdadeira profundidade do fenômeno trágico

232. Richard Hamann, *Ästhetik*, p. 97: “O trágico, portanto, não tem nada a ver com a estética”. Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte, Zum Phänomen des Tragischen*: “É duvidoso que o trágico seja um fenômeno essencialmente estético”. Sobre a cunhagem do conceito de “tragédia”, cf. E. Staiger, *Die Kunst der Interpretation*, p. 132s.

233. Aristóteles, *Poética*, 13, 1453 a 29.

– mas sobretudo diferente para quem pensa em Shakespeare ou Hebbel. No entanto, uma tal mudança não significa simplesmente que a questão pela essência unitária do trágico tornar-se-ia infundada, mas, ao contrário, que o fenômeno se apresenta no seu aspecto, concentrado numa unidade histórica. O reflexo do trágico-antigo no trágico-moderno, de que fala Kierkegaard²³⁴, tem estado permanentemente presente em todas as recentes ponderações sobre o trágico. Se começarmos por Aristóteles, vamos ter sob os olhos a totalidade do fenômeno trágico. Na sua famosa definição da tragédia, Aristóteles deu uma indicação decisiva para o problema da estética, tal qual o começamos a expor; isso porque acolheu *o efeito sobre o espectador* na determinação da essência da tragédia.

Não pode ser tarefa deste livro tratar pormenorizadamente essa definição da tragédia, famosa e muito discutida. Mas o mero fato de que o espectador é incluído na determinação da essência da tragédia elucida o que foi dito acima sobre a pertinência essencial do espectador ao jogo (espetáculo). A maneira [135] pela qual o espectador pertence aí traz à luz significabilidade da figura do jogo (espetáculo). Assim, a distância que o espectador mantém com relação ao espetáculo teatral não é a escolha ao acaso de um comportamento, mas a relação essencial, que tem seu fundamento na unidade de sentido do jogo (espetáculo). A tragédia é a unidade de um processo trágico, que é experimentado como tal. Mas o que vem a ser experimentado como um processo trágico, ainda que não se trate de um espetáculo teatral que esteja sendo mostrado no palco, mas de uma tragédia “na vida”, é um núcleo de sentido fechado em si, que, de si mesmo, rechaça toda e qualquer intervenção e infiltração nele. O que é entendido como trágico é somente aceitação. Nesse sentido, é de fato um fenômeno fundamental “estético”.

234. S. Kierkegaard, *Entweder – Oder*, I.

Agora experimentamos, através de Aristóteles, que a representação da ação trágica causa um efeito específico no espectador. A representação atua através de *eleos* e *phobos*. A tradução tradicional dessas afecções por “compaixão” e “temor” deixa transparecer uma tonalidade demasiadamente subjetiva. Consoante Aristóteles, não se trata, de modo algum, de compaixão e nem mesmo de avaliação da compaixão²³⁵, feita cada vez diferente durante esses séculos, e muito menos ainda se pode entender o temor como um estado de ânimo da interioridade. Ambas são, antes, ocorrências que surpreendem e arrastam consigo os homens. *Eleos* é a desolação (*Jammer*) que advém a alguém em face daquilo que denominamos de desolador. É assim que o destino de Édipo desola alguém (o exemplo que Aristóteles sempre tem diante dos olhos). A palavra alemã *Jammer* (desolação) vem a ser um bom equivalente, pelo motivo de que não significa uma mera interioridade, mas também, a sua expressão²³⁶. Correspondentemente, *Phobos* não é apenas um estado de ânimo, mas, como diz Aristóteles, uma ducha fria²³⁷, a ponto de deixar congelado o sangue e a pessoa, vítima de um calafrio. Na maneira especial com que aqui, dentro da característica da tragédia, se fala de *Phobos* em vinculação com *Eleos*, *Phobos* significa o espanto de tremor que se apossa de quem estamos vendo ir, às pressas, de encontro à sua ruína, e por esse alguém trememos. A desolação e o tremor são formas de êxtase, do estar-fora-de-si, que atestam o desterro daquilo que se desenrola diante de alguém.

Diz-se dessas afecções de que trata Aristóteles, que é através delas que o espetáculo teatral proporciona a purificação de

235. M. Kommerell (*Lessing und Aristoteles*) escreveu, de uma forma muito meritória, esta história da compaixão, mas não distingue suficientemente o sentido original de ελεος, daquele. Cf., entretanto, W. Schadewaldt, *Furcht und Mitleid?*, *Hermes*, 83, 1955, p. 129s e a complementação de J. Flashar, *Hermes*, 1956, p. 12-48.

236. NdR: *Jammer*, em alemão, tanto contempla o estado de ser e sentir da desolação e miséria interior, como também sempre é o lamento exposto no aberto da expressão.

237. Aristóteles, *Retórica*, II, 13, 1389 b 32.

paixões desse gênero. Como se sabe, essa tradução é discutível e, sobretudo, o sentido do genitivo²³⁸. Mas a questão a que se refere Aristóteles parece-me inteiramente independente disto, e seu conhecimento tem de, no final, tornar-se compreensível, porque duas concepções gramaticalmente tão diferentes podem contrapor-se tão tenazmente uma à outra. Parece-me claro que Aristóteles se refere à melancolia trágica que se assenhora do espectador à vista de uma tragédia. A melancolia, porém, é uma espécie de alívio e de solução, em que a dor é o prazer estão misturados de uma forma singular. Como é que, então, Aristóteles pode denominar esse estado de purificação? Qual é a impureza que adere às afecções, ou que são elas próprias, e como é que isso é expulso pela comoção? Parece-me que a resposta encontra-se no seguinte: o ser-assolado pela desolação e pelo calafrio representa uma bifurcação dolorosa. Há nisso uma desunião com o que acontece, um não-querer-ter-por-verdadeiro, que se rebela contra o horrendo acontecimento. No entanto, é justamente este o efeito da catástrofe trágica, isto é, que se dissolve a bifurcação com o que é. Deste modo, produz uma libertação universal do peito confrangido. Não somente nos livramos do desterro em que o que é desolador e espantoso desse destino único nos mantém presos, mas também, conciliados com isso, estamos livres de tudo que nos divide daquilo que é.

A melancolia trágica espelha, portanto, uma forma de afirmação, um retorno a si mesmo, e, como isso não é raro na tragédia moderna, quando o herói, na sua própria consciência, é matizado com uma tal melancolia trágica, passa ele próprio a ter um pouco de participação nessa afirmação, ao aceitar o seu destino.

238. Cf. M. Kommerell, o qual dá uma panorâmica das concepções mais antigas, op. cit., p. 262-272; também recentemente encontram-se defensores do genitivo objetivo: por último, K.H. Volkmann-Schluck in: *Varia Variorum, Festschrift für Karl Reinhardt*, 1952.

Mas qual é o objeto propriamente dito dessa afirmação? O que é que aí se está afirmando? Não, certamente, a justiça de uma ordem ética mundial. A mal-afamada teoria trágica da culpa, que para Aristóteles quase não desempenha papel algum, não é um esclarecimento adequado nem mesmo para a tragédia moderna. Pois a tragédia não ocorre onde a culpa e o pecado correspondam uma à outra como que numa medição justa, onde surge uma conta ética de débito, sem nenhum resto. Mesmo na tragédia moderna, não pode nem deve haver completa subjetivação da culpa e do destino. Antes, o excesso de conseqüências trágicas é algo característico para a natureza do trágico. Apesar de toda a subjetividade do endividamento, continua atuante, mesmo na tragédia moderna, um momento daquela antiga supremacia do destino, tida como igual para todos. Parece que somente Hebbel se encontra na fronteira daquilo que ainda podemos chamar de tragédia, tal qual a exatidão com que o ser culpado subjetivo está adequado ao desenvolvimento do acontecimento trágico. Por essa mesma razão, também o pensamento de uma tragédia cristã tem sua própria questionabilidade, já que, à luz da história da salvação divina, as dimensões de felicidade e infelicidade, constitutivas para a ocorrência trágica, não determinam mais o destino humano. Mesmo a engenhosa confrontação que Kierkegaard²³⁹ fez do sofrimento na antigüidade, que é conseqüente de uma maldição que paira sobre uma estirpe, em contraste com a dor, que despedaça a consciência, desunida consigo mesma e posta em conflito, toca de leve a fronteira do trágico como tal. Sua reformulação do Antígona²⁴⁰ já não seria mais uma tragédia.

Temos pois de renovar a indagação: o que é confirmado pelo espectador? É evidente que se trata justo da inconveniência e da dimensão assustadora das conseqüências que resultam de uma ação culposa, que representam a verdadeira provoca-

ção do espectador. A afirmação trágica é a superação dessa provocação. Tem o caráter de uma genuína comunhão. O que se experiecia num tal excesso de desgraça trágica é algo verdadeiramente comunitário. O espectador reconhece a si mesmo e ao seu próprio ser finito em face do poder do destino. O que acontece com os grandes passa a ter significado exemplar. A confirmação da nostalgia trágica não vale para o processo trágico como tal ou para a justiça do destino, que atinge o herói, mas significa uma ordenação metafísica do ser, válida para todos. O “é assim mesmo” é uma espécie de autoconhecimento do espectador, que retorna de modo clarividente dos ofuscamientos em que ele, como qualquer outro, vive. A afirmação trágica é clarividência por força da continuidade de sentido, no qual o próprio espectador volta a se colocar.

Desta análise do trágico não extraímos apenas o fato de que aqui se trata de um conceito fundamental da estética, na medida em que o distanciamento do ser do espectador pertence à essência do trágico – mais importante é que o distanciamento do ser do espectador, que determina o modo de ser do estético, não contém algo como a “diferenciação estética”, que tínhamos reconhecido como o traço essencial da consciência estética. O espectador não se comporta no distanciamento da consciência, que usufrui da arte da representação²⁴¹, mas sim na comunhão do tomar parte (*Dabeisein*). O genuíno centro de gravidade do fenômeno trágico reside, ao cabo, naquilo que está sendo representado e reconhecido e no qual, obviamente, a participação não pode ser aleatória. Por mais que o espetáculo teatral trágico, que é encenado solenemente no teatro, represente uma situação de exceção na vida de cada um, não é, certamente, como uma vivência aventureasca e não produz uma embriaguez de perplexidade, da qual redespertamos para o nosso verdadeiro ser, mas a elevação e a comoção que se

239. Kierkegaard, *Entweder – Oder*, I, p. 133 (Diederichs). [Cf. a nova edição (E. Hirsch), cap. I, 1, p. 157s.]

240. Kierkegaard, op. cit., p. 139s.

241. Aristóteles, *Poética*, 4, 1448 b 18 δια την απεργασίαν η την χροαν η δια τοιαυτην τινα αλλην αιτιαν, em oposição ao “conhecer” da *mimema*.

apossam do espectador aprofundam, na verdade, sua *continuidade consigo mesmo*. A nostalgia trágica provém do autoconhecimento com que é contemplado o espectador. Reencontra-se a si mesmo na situação trágica, porque é seu próprio mundo, conhecido a partir da tradição religiosa ou histórica, que assim vem ao seu encontro, e ainda que para uma tomada de consciência posterior – certamente já a de Aristóteles, mais ainda a de Sêneca ou de Corneille – essa tradição já não possua mais caráter obrigatório, na atuação subsequente de tais obras e temas trágicos, encontra-se mais do que a manutenção da validade de um modelo literário. Não pressupõe apenas que o espectador ainda esteja familiarizado com a saga, inclui também o fato de que sua linguagem ainda o alcance realmente. Somente assim o encontro com tais temas e com tais obras trágicas poderá se tornar um auto-encontro.

O que dessa maneira vale para o trágico, vale também, na verdade, numa medida bem mais abrangente. Para o poeta de obras literárias, a livre invenção sempre continua sendo apenas uma faceta da intermediação através de uma validade pré-existente. Não inventa livremente sua fábula, por mais que imagine que assim o faça. Antes, permanece até os nossos dias algo do antigo fundamento da teoria da *mimesis*. A invenção livre do poeta é representação de uma verdade comum, que vincula também o poeta.

Não é diferente o que ocorre com as outras artes, sobretudo com as artes plásticas. O mito estético da fantasia que cria livremente, que transforma a vivência em obra literária, e o culto do gênio, que dele faz parte, testemunha apenas que, no século XIX, o acervo da tradição mítico-histórica já não era mais um bem incontestável. Porém, mesmo aí, o mito estético da fantasia e da invenção genial ainda representa um exagero, que não resiste àquilo que realmente é. Mesmo assim, a escolha do tema e a formulação do tema escolhido não surgem do livre-arbítrio do artista e não são uma mera expressão de sua interioridade. Antes, o artista dirige-se a estados de ânimo pre-

parados e, para isso, escolhe o que promete causar-lhe efeito. Ele próprio encontra-se em meio às mesmas tradições como o público que ele tem em vista e que se congrega. Nesse sentido, é verdade que ele, como indivíduo, como consciência pensante, não precisa saber expressamente o que faz e o que manifesta sua obra. Não se trata nunca apenas de um mundo estranho da magia, do arrebatamento, do sonho ao qual se sente arrastado o ator, o escultor ou o espectador, mas é sempre ainda o seu próprio mundo, ao qual ele, mais propriamente se transfere, ao se reconhecer mais profundamente nele. Permanece uma continuidade de sentidos, que congrega a obra de arte e o mundo da existência, e da qual nem mesmo a consciência alheada de uma sociedade instruída nunca se separa totalmente.

Disso tudo, tiremos a devida conclusão. O que significa ser estético? Com o conceito do jogo e da transformação em configuração, que caracterizou o jogo da arte, procuramos mostrar algo geral: ou seja, que justamente a representação e correspondentemente a execução da obra literária e da música é algo essencial e, de forma alguma, acidental. Em ambas realiza-se apenas o que as próprias obras de arte já são: a existência daquilo que é representado através delas. A temporalidade específica do ser estético, que é a de ter o seu ser no ser representado, torna-se existente no caso da reprodução, como um fenômeno independente e elevado.

Aqui pergunta-se se isso realmente tem validade geral, de maneira que, a partir daí, possa ser determinado o caráter de ser do ser estético. Pode-se transferir isso também a obras de arte de caráter estatutário? De início, apresentamos a questão às chamadas artes plásticas. No entanto, poderemos constatar que a mais estatutária de todas as artes, a arte da construção, é muito instrutiva para o nosso questionamento.

[139]

2.2. *Deduções estéticas e hermenêuticas*

2.2.1. A valência ontológica do quadro²⁴²

Assim de início, parece que, nas artes plásticas, a obra possui uma identidade tão inequívoca, que a ela não corresponde nenhuma variabilidade da representação. O que varia não parece pertencer à faceta da própria obra, e tem, visto desse ângulo, um caráter subjetivo. Assim, do ponto de vista do sujeito, é possível que surjam restrições que prejudicam a vivência adequada da obra, porém tais restrições subjetivas podem ser fundamentalmente superadas. Cada uma das obras da arte plástica pode ser “diretamente” experienciada por si mesma, isto é, sem que necessite de outra intermediação. Na medida em que existem reproduções de quadros, estes certamente já não pertencem à obra de arte, ela mesma. Porém, na medida em que sempre existem pré-requisitos subjetivos, sob os quais um quadro se torna acessível, teremos naturalmente, de abstrair deles, se quisermos experienciar a ele próprio. Por essa razão, parece que a diferenciação estética possui aqui sua inteira legitimidade.

Ela poderá apelar, especialmente, para aquilo que, segundo o uso da linguagem corrente, se chama um “quadro”. Sob essa designação, entendemos, sobretudo, o quadro de parede contemporâneo, que não está fixado em lugar determinado, e cercado pela moldura, a si mesmo se representa inteiramente – possibilitando, por isso mesmo, uma justaposição ao gosto de cada um, tal qual se vê na galeria moderna. Um tal quadro, ao que parece, não tem absolutamente nada em si da dependência objetiva de intermediação, que realçamos na obra literária e na música. Esse quadro, que é pintado exclusivamente para a exposição ou galeria, o que foi se tornando regra com o recuo da arte por encomenda, vem claramente ao encontro da

242. [Cf., entretentes, G. Boehem, “Zu einer Hermeneutik des Bildes”, in: H.-G. Gadamer/G. Boehem (editores), *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt, 1978, p. 444-471. H.-G. Gadamer, *Von Bauten Und Bildern*, FS Imdahl, 1986.]

exigência de abstração da consciência estética, bem como da teoria da inspiração, que foi formulada na estética do gênio. O quadro parece pois dar razão à imediaticidade da consciência estética. É como se fosse a principal testemunha com relação à sua exigência universal e não se trata, visivelmente, de nenhuma coincidência casual o fato de que a consciência estética, que desenvolve o conceito da arte e do artístico como forma de concepção de configurações tradicionais, e que, com isso, realiza a diferenciação estética, é simultânea com a criação de acervos que reúnem no museu tudo o que, nesse sentido, estamos vendo. Com isso, tornamos toda obra de arte ao mesmo tempo num quadro; ao livrá-la de todas as suas relações vitais e do que há de especial nas suas condições de acesso, como um quadro, colocamo-la cercada por uma moldura e penduramo-la igualmente na parede.

O que importa é examinar de mais perto o modo de ser do quadro e indagar se a estruturação do ser do estético, descrita do ponto de vista do jogo, tem validade também para a indagação relativa ao ser do quadro.

A questão pelo modo de ser do quadro, que colocamos aqui, indaga por algo que é comum a toda diversidade de modos de apresentação do quadro. Com isso, ela dedica-se a uma abstração. Mas essa abstração não é nenhuma arbitrariedade da reflexão filosófica, mas algo que ela encontra realizado pela consciência estética, para a qual tudo que se deixa subordinar à técnica de imagem da atualidade, no fundo, torna-se quadro. Nessa aplicação do conceito do quadro não se encontra, certamente, nenhuma verdade histórica. A atual pesquisa artístico-histórica poderá nos instruir de uma forma abundante, sobre o fato de que, isso a que chamamos quadro possui uma história diferenciada²⁴³. No fundo, a plena “soberania do quadro” diz

243. Devo agradecer uma valiosa confirmação e conselho, a um diálogo que tive com Wolfgang Schöne, por ocasião dos diálogos de historiadores da arte das Academias Evangélicas (*Christophorus-Stift*), em Münster, 1956.

respeito somente ao conteúdo do quadro (Theodor Hetzer) da fase de desenvolvimento da pintura ocidental, alcançada pela alta renascença. Somente aqui passamos a ter quadros que se estabelecem por si mesmos e que, sem moldura e sem o emolduramento do ambiente, já são, a partir de si, configurações unitárias e fechadas. Podemos, por exemplo, na exigência da *concinnitas*, que L.B. Alberti impõe ao quadro, reconhecer uma boa expressão teórica do novo ideal de arte, que determina a configuração do quadro na Renascença.

[141] O que me parece característico, porém, é que são sobretudo as determinações conceituais clássicas do belo, que o teórico do “quadro” mobiliza aqui. Que o belo é de tal modo, que nada se pode tirar e nem acrescentar, sem que com isso venha a ser imediatamente destruído, enquanto tal é uma coisa que Aristóteles já sabia, para quem certamente não existia o quadro, no sentido que lhe empresta Alberti²⁴⁴. Isso indica que o conceito do “quadro” pode ter realmente um sentido universal, que não se limita apenas a uma determinada fase da história do quadro. Mesmo a miniatura otônica ou o ícone bizantino é, num sentido mais amplo, um quadro, ainda que, nesses casos, a configuração do quadro siga princípios bem diferentes, podendo ser caracterizada pelo conceito de “signo pictorial” (*Bildzeichen*)²⁴⁵. No mesmo sentido, o conceito estético de quadro terá de co-abranger sempre também a escultura, contada entre as artes plásticas. Isso não é nenhuma generalização arbitrária, mas corresponde a uma problemática da estética filosófica, tornada histórica, que retrocede ao cabo, ao papel do quadro (imagem) no platonismo e que se sedimenta no uso lingüístico da palavra quadro (imagem)²⁴⁶.

244. Cf. *Ética a Nicômaco*, II, 5, 1106 b 10.

245. A expressão procede de Dagobert Frey (cf. sua contribuição no *Festschrift Jantzen*).

246. Cf. W. Paatz, *Von den Gattungen und vom Sinn der gotischen Rundfigur* (dissertações da Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1951, p. 24s).

O conceito de quadro dos últimos séculos não certamente pode valer como um ponto de partida evidente. A presente investigação quer, antes, libertar-se dessa pressuposição. Ela gostaria de propor, para a maneira de ser do quadro, uma forma de concepção que o libere da relação com a consciência estética e com o conceito de quadro, com os quais nos acostumou a galeria moderna e que o congregue de novo com os conceitos do “decorativo”, desacreditados pela vivência-estética. Se nisso vierem a coincidir com a mais recente pesquisa da história da arte, que deu um fim aos ingênuos conceitos de quadro e de escultura, que dominavam na época da arte vivencial, não somente a consciência não será, certamente, casual. Antes, a mesma crise do quadro está no fundamento da pesquisa científica da arte como na reflexão filosófica, crise que provocou a atualidade do estado industrial e administrativo moderno e sua vida pública funcional. Somente a partir do momento em que não temos mais lugar para quadros, voltamos a saber que os quadros não são somente quadros, mas que requerem lugar²⁴⁷.

A intenção da presente análise conceitual não é, assim, artístico-teorética, mas ontológica. Para ela, a crítica da estética tradicional, que é a primeira que tem em vista, á apenas uma transição para alcançar um horizonte que abranja comente a arte e a história. Na análise do conceito do quadro, temos em vista somente duas perguntas. De um lado, em que sentido se diferencia o quadro da *cópia* (portanto, de acordo com a problemática do quadro original), é além disso, a partir daí, como se estabelece a relação do quadro com o seu *mondo*.

É assim que o conceito do quadro vai mais longe do que o conceito da representação, até aqui empregado, e talvez através do fato de que um quadro se vincule essencialmente com o quadro original.

No que diz respeito à primeira pergunta, é somente aqui que o conceito da representação se emaranha com o conceito

247. Cf. W. Weischedel, *Wirklichkeit und Wirklichkeiten*, 1960, p. 158s.

do quadro, que se vincula com o seu quadro original. Nas artes transitórias, das quais partimos, falamos, é verdade, de representação, mas não de quadro. A representação aparecia, nesse caso, ao mesmo tempo dupla. Tanto a obra literária como a sua reprodução, como por exemplo, no palco, é representação. E foi para nós de importância decisiva que a verdadeira experiência da arte passasse por entre a duplicação dessas representações, sem as diferenciar. O mundo que aparece no jogo da representação não está posicionado como uma cópia de seu ser. E tão-somente a reprodução, p. ex., a encenação no palco, não é uma cópia, ao lado da qual o quadro originário do próprio drama manteria seu ser-para-si. O conceito da mimesis, que foi empregado para ambas as formas de representação, não significa tanto o ato de copiar (*Abbildung*), como a manifestação do representado. Sem a mimesis da obra, o mundo não está aí, do mesmo modo como ele está na obra, e sem a reprodução, a obra de sua parte, não está aí. Na representação se realiza, assim, a presença do representado. Iremos reconhecer como justificado o significado fundamental desse entrelaçamento ontológico do ser original e reprodutivo com a primazia metódica que demos às artes transitórias, caso a compreensão que ali obtivemos se preserve nas artes plásticas. É claro que aí não podemos falar da reprodução como sendo genuíno ser da obra. O quadro, antes, enquanto original, rejeita o ser reproduzido. Parece claro, da mesma maneira, que o copiado na cópia possui um ser independente do quadro, e isso de tal maneira que o quadro em contraste com o representado parece ser um ser inferiorizado. Emaranhamo-nos assim na problemática ontológica do quadro original e da cópia.

Partimos do seguinte: que o modo de ser da obra de arte é *representação* e nos indagamos como se torna verificável o sentido da representação, naquilo que denominamos *quadro*. A representação não pode, aqui, significar ato de copiar. Teremos de determinar mais de perto o modo de ser do quadro, procurando diferenciar a maneira pela qual, nele, a representação se vincula a um quadro originário, da relação da ação de copiar, o vínculo da cópia com o quadro original.

Isso pode ser esclarecido através de uma análise mais exata, na qual pode-se ter em vista, de início,²⁴⁸ a antiga primazia do que é vivo, o *zoon*, e especialmente a da pessoa. Pertence à essência da cópia, não ter nenhuma outra tarefa, a não ser a de se igualar ao quadro original na cópia. Isso significa que sua determinação é a de suspender o seu próprio ser-para-si, e passar a servir, inteiramente, à intermediação do que foi copiado. Nesse sentido, a reprodução ideal seria a imagem do espelho, pois ela tem realmente um ser que desaparece; existe somente para quem olha para o espelho, e para além de sua pura aparição ela é um nada. Na verdade, não é, absolutamente, um quadro ou uma cópia, pois não possui nenhum ser-para-si. O espelho reflete de volta a imagem, isto é, o espelho somente torna visível a alguém o que ele espelha, na medida em que se olha para o espelho e se enxerga a sua própria imagem ou seja lá o que for que ali se espelhe. Não é por acaso que, apesar disso, falamos de imagem e não de cópia ou de ação de copiar. Pois na imagem do espelho aparece o próprio ente em imagem, de forma que eu o tenho a ele mesmo na imagem do espelho. A cópia, ao contrário, quer ser vista sempre somente em relação com o que se quer significar com ele. É a cópia que nada mais quer ser do que a reprodução de algo e tem sua única função na identificação do mesmo (p. ex., como foto para um passaporte ou como reprodução em um catálogo de artigos à venda). A cópia anula-se a si mesma, no sentido de que funciona como um meio e que, como todos os meios, perde sua função quando alcançado seu fim. É para si, a fim de que, assim, se anule. Essa auto-anulação da cópia é um momento intencional no ser da própria cópia. Havendo alteração da intenção, p. ex., quando se quer comparar uma cópia com o quadro original, julgando-a quanto à sua semelhança, diferenciando-a,

[143]

248. Não é em vão que ζωον significa também simplesmente "imagem". Mais tarde examinaremos os resultados obtidos para ver se conseguiram eliminar a vinculação a este modelo. De maneira análoga, também Bauch destaca, com respeito a *imago*, o seguinte: "Seja qual for o caso, trata-se sempre da imagem da figura humana. É o único tema da arte medieval!"

dessa maneira, do quadro original, arroga-se a imposição de sua própria aparência, como qualquer outro meio ou ferramenta que não é utilizada, mas posta à prova. Mas sua função verdadeira não se encontra na reflexão sobre a comparação e a diferenciação, mas na medida em que, sob o fundamento de sua semelhança, remete para o copiado.

O que, por outro lado vem a ser um quadro não é determinado, de forma alguma, pela sua auto-anulação. Pois não é um meio para um fim. Aqui é o próprio quadro o intensionado, na medida em que, o que importa é como nele se representa o representado. Isso significa, de imediato, que não ficamos simplesmente remetidos para além dele, na direção do representado. A representação continua, antes, vinculada essencialmente ao representado, e até, é parte integrante dele. Essa é também a razão, porque o espelho reflete a imagem e não uma cópia: é a imagem daquilo que se representa no espelho e inseparável de sua presença. O espelho pode, certamente, dar uma imagem distorcida, mas isso é apenas deficiência sua: Não está desempenhando corretamente sua função. Nesse caso, o espelho confirma o que aqui se há de dizer fundamentalmente, isto é, que em contraposição ao quadro, a intenção se volta para a unidade originária e a não-diferenciação da representação e do representado. É a imagem do representado – é “sua” imagem (e não a do espelho) que se mostra no espelho.

O fato de que o encanto mágico do quadro se encontra somente nos primórdios da história da imagem, por assim dizer no que faz parte de sua pré-história, encanto que repousa na identidade e na não-diferenciação entre o quadro e o copiado, não significa que uma consciência do quadro que se torna cada vez mais diferenciada, que se afasta cada vez mais da identidade mágica, possa se liberar inteiramente dela²⁴⁹. Antes, a não-diferenciação permanece um traço essencial de toda a ex-

periência da imagem. O caráter insubstituível do quadro, sua vulnerabilidade, sua “sacralidade” encontra, na minha opinião, sua fundamentação adequada na já exposta ontologia do quadro. A sacralização da “arte” no século XIX, que já descrevemos, ainda vive graças a isso.

A esta altura, o conceito estético do quadro, através do modelo da imagem do espelho, não esgota sua compreensão essencial. Somente a inseparabilidade ontológica do quadro com relação ao “representado” torna-se visível nisso. O que, porém, é suficientemente importante, na medida em que isto torna evidente que a intenção primária, em contraposição ao quadro, não diferencia entre o representado e a representação. Somente secundariamente ergue-se sobre isso aquela intenção própria da diferenciação a que demos o nome de diferenciação “estética”. Esse tem em vista a representação como tal, distinguindo-a do representado. Faz isso, sem dúvida, não de uma maneira que viesse a aceitar a cópia de um copiado na representação, tal qual noutras ocasiões aceitam-se reproduções. Ao contrário, o quadro torna válido seu próprio ser, para deixar o reproduzido.

Aqui então, também a função-guia da imagem do espelho perde sua validade. A imagem do espelho é propriamente mera aparência, isto é, não possui um ser real e, na sua efêmera existência, dá a entender que é dependente da reflexão. Mas é claro que, no sentido estético da palavra, o quadro possui um ser próprio. Esse seu ser como representação, ou seja, justamente aquilo em que não é a mesma coisa com relação ao reproduzido, dá-lhe, em face da mera cópia, a caracterização positiva de ser um quadro. Mesmo as técnicas mecânicas da imagem de nossos dias podem ser utilizadas artisticamente, na medida em que extraem do reproduzido algo que, a um mero olhar, como tal não se encontra ali. Um tal quadro não é uma cópia, pois está representando algo, que sem ele não se representaria assim. Diz algo sobre o quadro original.

249. Cf., recentemente, a história do conceito *imago*, na sua transição da Antigüidade para a Idade Média, in: Kurt Bauch, *Beiträge zur Philosophie und Wissenschaft* (W. Szilasi zum 70. Geburtstag), p. 9-28.

Assim, a representação continua vinculada, num sentido essencial, ao quadro originário, que nele vem à representação. Mas é mais do que uma cópia. O fato de que a representação é um quadro – e não o próprio quadro original – não tem nenhum significado negativo, não é uma mera inferiorização do ser, mas, antes, uma realidade autônoma. Dessa forma, a relação do quadro com o quadro original se coloca inteiramente diferente da que vale para a cópia. *Não é mais uma relação unilateral.* O fato de o quadro possuir uma realidade própria significa, para o quadro original, ao contrário, que ele, na representação, vem à representação. Representa-se, nisso, a si mesmo. Isso não precisa significar que dependa justamente dessa representação, para aparecer. Enquanto tal, pode representar-se também diferentemente daquilo que é. Mas quando se representa dessa maneira, não se trata mais de um processo ocasional, mas faz parte integrante de seu próprio ser. Toda representação desse gênero é um processo do ser e contribui para perfazer a categoria de ser do representado. Através da representação experiencia também um *crescimento do ser*. O conteúdo próprio do quadro é determinado ontologicamente como emanação do quadro original.

Na essência da emanação reside o fato de que o emanado é uma supra-abundância. Aquilo de onde a emanação flui não se torna menor, por isso. O desenvolvimento desse pensamento através da filosofia neoplatônica, que despedaça o domínio da ontologia grega da substância, fundamenta o *status* ontológico positivo do quadro. Pois quando o uno original não se torna menor por causa da profusão da multiplicidade que sai dele, isso, diz certamente que o ser se torna mais.

Parece que já os padres da patrística grega serviram-se de tais raciocínios neoplatônicos, ao rejeitarem a hostilidade às imagens do Antigo Testamento com relação à cristologia. Na encarnação de Deus, eles viam o reconhecimento fundamental da manifestação visível e obtinham, com isso, uma legitimação das obras de arte. Pode-se ver, sem dúvida, nessa superação da proibição da imagem, o acontecimento decisivo, através do

qual tornou-se possível o desenvolvimento das artes plásticas no mundo ocidental cristão²⁵⁰.

A realidade de ser do quadro se fundamenta, segundo isso, na relação ontológica de quadro original e cópia. Porém, o que importa é justamente ver que a relação conceitual platônica de cópia e quadro original não esgota a valência do ser daquilo que denominamos quadro. Parece-me que não se pode caracterizar melhor seu modo de ser, do que através do conceito sacral-jurídico, ou seja, através do conceito de *re-presentação* (*Repräsentation*)²⁵¹.

[146]

250. Cf. Joh. Damascenus, segundo Campenhausen, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1952, p. 54s e Hubert Schrader, *Der verborgene Gott*, 1949, p. 23.

251. A história do significado deste termo é muito instrutiva. Um termo familiar aos romanos adquire uma mudança semântica completamente nova, à luz da idéia cristã da encarnação e do *corpus mysticum*. Re-presentação já não significa somente cópia ou representação plástica, nem mesmo “representação”, no sentido comercial de satisfazer o valor de compra, já que significa agora “representação” (*Vertretung*) (no sentido de ser representante). O termo pode adotar este significado porque o copiado está presente por si mesmo na cópia. Re-presentar significa fazer com que algo esteja presente. O Direito Canônico empregou este termo no sentido da representação jurídica. Nicolau de Cusa o toma nesse mesmo sentido e lhe confere, tanto a ele como ao conceito da imagem, uma nova ênfase sistemática. Cf. G. Kallen, “Die politische Theorie im philosophischen System des Nikolaus von Cues”, in: *Historisches Zeitschrift*, 165, 1942, p. 275s, assim como as suas explicações sobre *De auctoritate presidendi; Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie, phil.-hist. Klasse*, 1935, p. 64s. O importante, no conceito jurídico da representação, é que a *persona repraesentata* é somente o apresentado e exposto, e que, não obstante, o representante, que exerce seus direitos *depende* dela. É surpreendente que este sentido jurídico da *representatio* não parece haver desempenhado nenhum papel no conceito leibniziano da representação. Pelo contrário, a profunda doutrina metafísica de Leibniz da *representatio universi*, que ocorre em cada mônada, vincula-se, evidentemente, com o emprego matemático do conceito; *representation* significa aqui, portanto, a “expressão” matemática de algo, a subordinação unívoca como tal. A mudança subjetiva que é tão natural ao nosso conceito da “representação” (*Vorstellung*), procede, no entanto, da subjetivação do conceito da idéia, no século XVII, no que Malebranche deve ter sido determinante para Leibniz. Cf. Mahnke, *Phänomenologisches Jahrbuch*, VII, p. 519s e 589s. A *representatio*, no sentido de *Darstellung* (representação teatral) – o que na Idade Média somente poderia significar representação religiosa – já se encontra nos séculos XIII e XIV, segundo comprova E. Wolf. *Die Terminologie des mittelalterlichen Dramas*.

É evidente que o conceito da *repraesentatio* não se apresenta por acaso, quando se quer determinar o *status* ontológico do quadro, em contraste com a cópia. Tem de dar-se uma modificação substancial, sim, quase uma inversão da relação ontológica do quadro original com a cópia, caso o quadro seja um momento de “re-presentação” e, com isso, possua uma valência própria do ser. O quadro tem então uma independência que estende seu efeito sobre o quadro original. Pois, num sentido estrito, acontece que, somente através do quadro, o quadro original se torna imagem-da-origem (*Ur-Bild*), isto é, somente a partir do quadro é que o representado se torna plástico.

[147]

Pode-se demonstrar isso facilmente no caso especial da imagem de re-presentação. Tal qual o soberano, o estadista, o herói se mostra e se apresenta, isso torna-se representação na imagem. O que significa isso? Não será, com certeza, que, através da imagem, o representado ganha uma forma de manifestação nova e mais própria. Antes, é o contrário disso: *Porque* o soberano, o estadista, o herói tem de se mostrar, apresentar aos seus, porque ele tem de representar, a imagem ganha sua própria realidade. Apesar disso, há aqui um ponto de virada. Ele próprio, quando se mostra, terá de corresponder à expectativa da imagem que lhe é atribuída. Somente porque ele, dessa maneira, tem um ser no mostrar-se, passará ele mesmo a ser representado na imagem. A primeira coisa, portanto, é certa-

Anglia, vol. 77. Mas nem por isso *representatio* passa a se chamar, digamos, “encenação”, isto porque, até pelo século XVII adentro, continuará representando a presença do divino, o que ocorre na representação litúrgica. Portanto, também aqui, como no conceito do Direito Canônico, a alteração da clássica palavra latina é levada a efeito através da nova compreensão teológica do culto e da Igreja. A aplicação da palavra à própria representação (*Spiel*) – ao invés do que nela vem a ser representado – é um processo inteiramente secundário, que pressupõe o desligamento do teatro de sua função litúrgica.

[Entrementes, a história do conceito da *representation*, do ponto de vista jurídico, foi descrita na abrangente obra de Hasso Hofmann, *Representation. Studien zur Wort-und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin, 1974.]

mente o representar-se; a segunda é a representação na imagem, que encontra esse representar-se. A re-presentação da imagem é um caso especial da re-presentação como acontecimento público. Mas a segunda retroage também sobre a primeira. O ser daquele que comporta tão substancialmente o mostrar-se, não pertence mais a si mesmo²⁵². Não pode, p. ex., evitar de forma alguma de ser representado em imagem – e, dado que essas representações determinam a imagem que se tem dele, ele terá de mostrar-se, finalmente, como sua imagem prescreve. Por mais paradoxal que isso soe: a imagem originária (quadro) somente se torna uma imagem (quadro) a partir da imagem (quadro) – e, contudo, o quadro não é mais do que a manifestação da imagem (quadro) original²⁵³.

Até esse ponto, examinamos essa “ontologia” do quadro usando relações profanas. É notório, porém, que somente o quadro *religioso* permite que sobressaia inteiramente o verdadeiro poder de ser do quadro²⁵⁴. Pois é da manifestação do divino que se afirma alcançar sua plasticidade tão-somente através da palavra e da imagem. O significado do quadro religioso é, portanto, exemplar. Nele torna-se indubitável que o quadro não é a cópia de um ser retratado, mas, de acordo com o ser, se comunica com o retratado. A partir desse exemplo torna-se compreensível que a arte, ela mesma, e num sentido

[148]

252. O conceito jurídico-civil da re-presentação recebe aqui uma mudança peculiar. É evidente que o significado de re-presentação, que nele se determina, refere-se, no fundo, a uma presença que lhe faz as vezes. Do portador de uma função pública, governante, funcionário etc., somente se pode dizer que representa, na medida em que aí, onde ele se mostra, não aparece como homem privado, mas em sua função – tornando-a presente.

253. Sobre a polissemia produtiva do conceito da imagem (*Bild*) e seu pano de fundo histórico, cf. as observações da p. 38-39 (original). O fato de que para o nosso sentimento lingüístico atual, o *Urbild* (imagem originária) não seja uma imagem, é claramente uma consequência tardia de uma compreensão nominalista do ser; nossa própria análise mostra que nisso aparece um aspecto essencial da “dialética” da imagem.

254. Parece comprovado que, no alto alemão (*Hoch Deutsch*), *bilidi* significa, em princípio, sempre “poder”. Cf. Kluge-Goetze s. v.

universal, proporciona um crescimento de plasticidade ao ser. A palavra e a imagem não são meras ilustrações subseqüentes, mas, permitem que o que representam seja assim inteiramente o que é.

Na ciência da arte, o aspecto ontológico do quadro se revela no problema especial da formação e da mudança dos tipos. A peculiaridade dessas relações parece-me repousar no fato de que, aqui, existe um duplo devir do quadro, na medida em que a arte plástica, em face da tradição poético-religiosa, produz, mais uma vez, a mesma coisa que esta própria já faz. O conhecido dito de Heródoto, que Homero e Hesíodo teriam criado os deuses para os gregos, quer dizer que trouxeram para a variada tradição religiosa dos gregos a sistemática teológica de uma família de deuses e somente assim fixaram, nos moldes da configuração (*eidos*) e da função (*time*), configurações destacadas²⁵⁵. A poesia produziu aqui um trabalho teológico. Ao manifestar as relações dos deuses entre si, produziu a fixação de um todo sistemático.

Com isso, possibilitou a criação de tipos fixos, na medida em que incumbiu e liberou a arte plástica para a configuração e o aperfeiçoamento dos mesmos. Como a palavra poética proporciona uma primeira unidade à consciência religiosa, que, por extensão, abrange o culto local, ela apresenta uma nova tarefa à arte plástica. Pois o poético mantém sempre uma não-fixação peculiar, ao trazer algo à representação na universalidade espiritual da língua, que fica ainda aberto a um preenchimento da fantasia, segundo o gosto. Somente a arte plástica fixa, e só nesse sentido, cria os tipos. Isso vale justamente, também quando não confundimos a criação do “quadro” da divindade com a invenção de deuses e nos mantemos livres da inversão da tese-da-*imago-Dei* do Gênesis, introduzida por Feuerbach²⁵⁶. Essa inversão antropológica e reinterpreta-

ção da experiência religiosa, que se tornou dominante no século XIX, surge, antes, do mesmo subjetivismo que alicerça também o raciocínio da mais recente estética.

Em contrapartida ao modo de pensar da mais recente estética, tínhamos desenvolvido acima o conceito do *jogo* como o genuíno acontecimento da arte. Essa tentativa veio agora a se confirmar no fato de que, também o quadro – e com isso o conjunto da arte não dependente de re-produção – é um acontecimento do ser e, por isso, não pode ser adequadamente entendido como objeto de uma consciência estética, mas, antes, pode ser compreendido em sua estrutura ontológica, a partir de fenômenos como o da re-presentação. O quadro é um acontecimento do ser – nele o ser torna-se um fenômeno sensorial-visível. A originalidade da imagem, portanto, não se limita à função “retratante” do quadro – e, assim, também não ao domínio particular da pintura e das artes plásticas “objetivas”, do qual, por exemplo, a arte da construção ficaria totalmente excluída. A originalidade da imagem é, antes, um momento da essência, que encontra seu fundamento no caráter de representação da arte. A “idealidade” da obra de arte não pode ser determinada através da relação com uma idéia como um ser a ser imitado, reproduzido, senão que, como diz Hegel, como o “aparecer” da própria idéia. A partir do fundamento de uma tal ontologia do quadro, torna-se infundada a primazia do quadro pintado sobre madeira, que faz parte de um acervo de pinturas e que corresponde à consciência estética. O quadro guarda, antes, uma relação indissolúvel com o seu mundo.

[149]

2.2.2. O fundamento ontológico do ocasional e do decorativo

Se partirmos do fato de que a obra de arte não pode ser compreendida do ponto de vista da consciência estética, muitos fenômenos, que assumem uma posição marginal para a mais recente estética, perdem o seu caráter problemático, e até se deslocam para o centro de um questionamento “estético”, que não se reduz através de uma forma artificial. O que estou que-

255. Heródoto, *Hist.*, II, 53.

256. Cf. Karl Barth, Ludwig Feuerbach, in: *Zwischen den Zeiten*, V, 1927, p. 17s.

rendo dizer são fenômenos como o *portrait*, a poesia em homenagem a, ou mesmo a alusão feita na comédia contemporânea. Os conceitos estéticos *portrait*, em homenagem a e alusão são, eles próprios, naturalmente, formados pela própria consciência estética. O que há de comum nesses fenômenos apresenta-se, para a consciência estética, no *caráter da ocasionalidade*, que tais formas de arte por si mesmas reivindicam. Ocasionalidade quer dizer que o significado continua se determinando, quanto ao conteúdo, a partir da ocasião em que ele é pensado, de maneira que ele contém mais do que sem essa ocasião²⁵⁷. Assim, o *portrait* contém uma relação com o representado, para a qual não temos de deslocá-lo primeiro, mas que é intensionado expressamente na própria representação, caracterizando-o como *portrait*.

O que aqui continua sendo decisivo é que essa ocasionalidade referida está incluída na exigência da própria obra e que, por exemplo, não é imposta a ela, como necessidade, primeiramente por seus intérpretes. É justamente por isso que tais formas de arte, como o *portrait*, nas quais isso já está fixado, não encontram um lugar certo na estética fundamentada sobre o conceito de vivência. Um *portrait*, p. ex., contém em seu próprio conteúdo de imagem a relação para com a imagem originária. Com isso não se pensa apenas que o quadro foi pintado realmente segundo esta imagem originária, mas que intenciona a esta.

Isso se torna nítido na diferença com relação ao modelo que o pintor venha a usar, por exemplo, para um quadro de gênero ou para uma composição figurativa. No *portrait* é a individualidade do retrato que sobressai na representação. Se num quadro, ao contrário, o que produz efeito é o modelo

257. Este é o sentido habitual na nova lógica do termo "ocasionalidade", no qual engatamos. Um bom exemplo do descrédito da ocasionalidade, operado pela estética da vivência, são as mutilações, na edição de 1826, dos Hinos do Reno de Hölderlin. A dedicatória a Sinclair pareceria tão estranha, que se preferiu deixar fora as duas últimas estrofes e qualificar o conjunto todo como um fragmento.

como individualidade, como, por exemplo, um tipo interessante que apareceu diante do pincel do pintor, isso passa a ser uma objeção contra o quadro, pois no quadro já não se vê mais o *que* o pintor representa, mas algo de matéria inalterável. É assim que destrói o sentido de um quadro figurativo, quando, por exemplo, nele se torna reconhecível a conhecida modelo do pintor. Pois um modelo é um esquema que tende a desaparecer. A relação com o quadro original, que serviu ao pintor, tem de desaparecer no quadro.

Fora disso denominamos de "modelo": alguma coisa em que um outro, que ele mesmo não seja visível, torne-se visível; como, por exemplo, o modelo do projeto de uma casa ou o modelo do átomo. O modelo do pintor não é pensado enquanto ele próprio. Serve apenas para mostrar o uso de vestuários ou para a exemplificação de atitudes - como se fosse uma boneca vestida. Ao contrário, o representado no *portrait* é tão ele próprio, que não atua disfarçado, mesmo quando as luxuosas vestes que está usando chamam a atenção para si. Pois o luxo de sua apresentação pertence a ele mesmo. É ele aquele que ele é por outro²⁵⁸. A interpretação de uma poesia, alicerçada em experiências ou fontes, usual na pesquisa literária biográfica e na pesquisa da história das fontes, às vezes nada mais faz do que faria uma pesquisa da arte, que examina as obras de um pintor na perspectiva de seus modelos.

A diferença entre modelo e *portrait* torna evidente o que significa aqui a ocasionalidade. A ocasionalidade, no sentido pensado aqui, reside inequivocamente na própria reivindicação de sentido de uma obra, diferenciando-se com relação a tudo que pode ser observado nela e pode ser concluído dela, contra a reivindicação da obra. Um *portrait* quer ser entendido como *portrait*, mesmo quando a relação com o quadro original fica quase sufocada pelo próprio conteúdo da imagem do quadro.

258. Platão fala da proximidade do conveniente (πρᾶτον) com relação ao belo (καλον), *Hipp., maj.*, 293 e.

Isso se torna especialmente nítido em quadros que absolutamente não são *portraits*, mas que, como se diz, contêm feições de *portrait*. Também eles dão motivo para que se indague acerca do quadro original que se reconhece por trás do quadro, e que são mais do que um mero modelo que é um mero esquema em desaparecimento. A mesma coisa ocorre com obras da literatura, nas quais podem ser formulados *portraits* literários, sem que tenham de cair, por esse motivo, na indiscrição pseudo-artística de um romance-chave²⁵⁹.

Por mais fluida e muitas vezes discutível que possa ser a fronteira que separa, dessa maneira, uma alusão tida como ocasional do conteúdo temporal-documentário restante de uma obra, trata-se, não obstante, de uma questão fundamental saber se nos subordinamos à reivindicação do sentido, que uma obra coloca, ou nela vemos meramente um documento histórico, que procuramos inquirir. O historiador irá procurar por toda parte, mesmo contra o sentido de reivindicação de uma obra, todas as relações que possam lhe transmitir algo do passado. Ao mesmo tempo, ele irá detectar por toda parte nas obras de arte os modelos, ou seja, sairá ao enalço das relações temporais que se encontram entretecidas nas obras de arte, mesmo que permaneçam irreconhecíveis para o observador contemporâneo e não dêem a conhecer o sentido do conjunto. A ocasionalidade, no sentido a que aqui se alude, não vem a ser isso, mas tão-somente quando na reivindicação do sentido de uma obra, ela mesma se observa que ela faz referência a um determinado quadro original. Não fica então ao bel-prazer do observador que uma obra tenha ou não um tal momento ocasional. Um *portrait* é um *portrait* e não se torna tal somente através daqueles para aqueles que nele reconhecem o retrato. Embora a referência ao quadro original resida na própria obra, ainda assim será correto denominá-lo ocasional. Pois o *portrait* não

259. O meritório livro de J. Bruns, *Das literarische Porträt bei den Griechen*, sofre, no entanto, de falta de clareza neste ponto.

diz, ele próprio, quem é o representado, mas apenas que é um determinado indivíduo (e não um tipo). Só se pode “reconhecer” quem seja ele, quando o representado é uma pessoa conhecida, e somente se pode saber se alguma plaqueta indicativa ou a existência paralela de uma informação o disser a alguém. Em todo caso, há no próprio quadro uma indicação indissociada, mas fundamentalmente dissociável, que faz parte de seu significado. Essa ocasionalidade pertence ao conteúdo central do significado do “quadro”, independentemente de sua dissolução.

Reconhecemos isso no fato de que um *portrait* aparece a alguém também como *portrait* (e, por exemplo, a representação de uma pessoa num quadro figurativo, apresentando-se com caráter de *portrait*), se ele não reconhece o retratado. No quadro haverá então alguma coisa concomitantemente não dissociável, não quer dizer que não esteja lá, estará até de uma forma inteiramente unívoca. Algo semelhante vale para vários fenômenos poéticos. As poesias da Vitória, de Píndaro, a comédia que sempre critica o contemporâneo, mas também numa configuração tão literária como as odes e as sátiras de Horácio, são, de acordo com seu inteiro caráter, de natureza ocasional. O ocasional tornou-se, nessas obras de arte, uma forma tão permanente que, embora indissociado e incompreendido, colabora com o sentido do conjunto. A relação histórica real, que se possa acrescentar como esclarecimento, será secundária para a poesia como um todo. Preenche somente um prenúncio de sentido que se encontra nele mesmo.

O que importa reconhecer é que aquilo que chamamos de ocasionalidade não representa, de forma alguma, uma redução da exigência artística e da univocidade artística de tais obras. Pois, o que se apresenta à subjetividade estética como “irrupção do tempo no jogo”²⁶⁰ e que na era da arte vivencial apareceu

260. Cf. Excurso II, no vol. II.

como uma redução do significado estético de uma obra. É, na verdade, apenas o reflexo subjetivo daquela relação ontológica que elaboramos acima. Uma obra de arte pertence tão estreitamente àquilo com o qual tem relação, que enriquece o ser daquele outro como que através de um novo acontecimento do ser. No quadro, ser-fixado; na poesia, ser-tratado; ser meta de uma alusão, do ponto de vista do palco, isso tudo não são efemeridades, que permanecem distanciadas do ser, mas representações desse próprio ser. O que dissemos de modo geral acima sobre a valência de ser do quadro inclui também esse momento ocasional. Assim, apresenta-se o momento da ocasionalidade, que vem ao encontro nos fenômenos citados, como um caso de exceção de uma relação geral, que convém ao ser da obra de arte: a fim de experimentar a continuidade da determinação de seu significado a partir da "ocasião" de seu vir à representação.

Isso ocorre mais nitidamente, sem dúvida, nas artes reprodutivas, principalmente numa peça teatral e na música, que formalmente esperam pela ocasião de ser e se determinam apenas através da ocasião que encontram.

O palco teatral é, por isso, uma instituição política de extraordinária espécie, porque somente na encenação transparece aquilo tudo que há no jogo, a que está aludindo, o que desperta na repercussão. Ninguém sabe com anterioridade qual será o "resultado" e o que, de alguma forma, irá se perder no vazio. Cada encenação é um acontecimento, mas não um acontecimento que venha a se opor ou posicionar-se paralelamente à obra poética, como algo próprio - a própria obra é que acontece no acontecimento da encenação. É da sua natureza ser tão "ocasional" assim, que a ocasião da encenação traz à fala e deixa transparecer o que está nela. O diretor de teatro, que encena a obra literária, demonstra sua capacidade no fato de que sabe aproveitar a oportunidade. Nisso, porém, age também segundo a indicação. A diferenciação estética bem pode mensurar por dentro a música executada, a partir da tonalidade

de extraída da leitura da partitura - mas ninguém pode duvidar que ouvir música não é ler²⁶¹.

Reside pois na natureza das obras dramáticas ou musicais que a sua execução em diversas épocas e em diversas ocasiões é e terá de ser diferente. Agora, o que importa é compreender que, *mutatis mutandis*, o mesmo corresponde às artes estatuárias. Também aí não se poderia dizer que a obra seja "em si" e que apenas o efeito seja algo cada vez diferente - é a própria obra de arte que se apresenta diferentemente, segundo as condições vão se modificando. O observador dos nossos dias não apenas vê diferente, ele também vê outra coisa. Pense-se apenas no fato de que a idéia do mármore pálido da antigüidade domina o nosso gosto, bem como o nosso comportamento conservador desde os dias da Renascença, ou qual o espelhamento da percepção classicista representa, no Norte romântico, a espiritualidade puritana das catedrais góticas.

Mas, basicamente, também as formas de arte especificamente ocasionais, p. ex., a parabase na comédia antiga ou a caricatura na luta política, que tomaram por alvo uma "ocasião" plenamente determinada - e, finalmente, também o *portrait* - são formulações da ocasionalidade geral, que faz jus à obra de arte através do fato de que se determina novamente de ocasião em ocasião. Mesmo a determinação única à qual, nesse sentido restrito, se preenche um momento ocasional na obra de arte, ganha no ser da obra de arte uma participação na universalidade, que a torna capaz de uma nova realização - de maneira que a singularidade de sua relação de ocasião torna-se indissociável, mas a relação na própria obra, tornada *portrait*, torna-se independente da singularidade de sua relação com o quadro original e, mesmo assim, contém-no em si mesmo, ao superá-lo.

261. [Sobre "ler", cf. "Zwischen Phänomenologie und Dialektik - Versuch einer Selbstkritik", vol. II e os meus trabalhos lá citados.]

O caso do *portrait* é apenas o aguçamento de uma estrutura geral da essência do quadro. Cada quadro é um crescimento do ser e está determinado essencialmente como re-presentação, como vir-à-representação. No caso especial do *portrait*, essa re-presentação ganha um sentido pessoal, na medida em que, aqui, uma individualidade re-presentativamente é representada. Pois isso significa que o representado se representa a si mesmo em seu *portrait* e re-presenta-se com o seu retrato. O quadro não é apenas quadro ou até só cópia, ele pertence à atualidade ou à memória presente do representado. Isso perfaz sua própria natureza. Nesse sentido, o caso do *portrait* é um caso especial da valência universal do ser, que tínhamos atribuído ao quadro como tal. O que nele se torna ser, não está já contido naquilo que seus conhecidos vêm no retratado – os juízes certos para um *portrait* nunca são os parentes mais próximos ou nem mesmo a própria pessoa representada. Porque um *portrait* não pretende, de forma alguma, reproduzir a individualidade que ele representa, tal qual ela se dá aos olhos deste ou daquele dentre os seus próximos. Antes, parece necessária uma idealização que possa percorrer as infinitas gradações, do representativo até o que haja de mais íntimo. Uma tal idealização nada altera no fato de que, num *portrait* está representada uma individualidade não um tipo, por mais que a individualidade retratada no *portrait* possa ser liberada do casual e privativo para o essencial de sua manifestação vigente.

As obras em quadro, que são monumentos religiosos ou profanos, dão, por isso, testemunho da valência universal do ser do quadro, com maior nitidez do que o *portrait* íntimo. Pois é sobre essa valência que repousa a sua função pública. Um monumento contém o que nele está representado, numa atualidade específica, que evidentemente é algo muito diferente do que a atualidade da consciência estética²⁶². Não vive apenas da capacidade de expressão autônoma do quadro. Isso é o que

262. Cf. acima, p. 81 (original).

ensina já o fato de que, também coisas diferentes dos quadros, p. ex., símbolos ou inscrições, podem assumir a mesma função. A premissa é sempre a reconhecibilidade daquilo que deve ser lembrado através do monumento, e igualmente o seu presente potencial. É assim que as figuras dos deuses, do rei, o monumento, que são apresentados a alguém pressupõem que o Deus, o rei, o herói, ou o acontecimento, a vitória ou o tratado de paz, já possuam uma atualidade determinante para todas as atualidades. O quadro que os representa, nesse caso, não atua diferente de uma inscrição, p. ex., mantêm-nos presentes nesse seu significado geral. Seja como for – quando se trata de uma obra de arte, isso não significa apenas que esse significado pressuposto acrescenta alguma coisa, mas também que pode falar de si próprio e que, com isso, se torna independente do prévio conhecimento que traz em si.

O que é um quadro – a despeito de toda diferenciação estética – continua sendo uma manifestação daquilo que ele representa, ainda que permita a manifestação do mesmo, através de sua capacidade autônoma de expressão. Na imagem do culto isso é indiscutível. Mas a diferença do sagrado e do profano é relativa nas próprias obras de arte. Mesmo o *portrait* individual, quando se trata de uma obra de arte, tem ainda parte na radiação misteriosa do ser, que resulta do *status* ontológico, daquilo que vem à representação ali.

Isso pode ser ilustrado num exemplo: Justi²⁶³ denominou com muita propriedade a *Rendição de Breda*, de Velasquez, “um sacramento militar”. Com isso, quis dizer o seguinte: esse quadro não é um *portrait* de um grupo e também não, um mero quadro histórico. O que aqui se deixou fixado no quadro não é somente um acontecimento solene como tal. Antes, a festividade dessa cerimônia está tão presente no quadro, porque pertence a ela mesma o caráter de ser pictórica e é realizada como um sacramento. Há entes que necessitam do quadro e dele são

263. Carl Justi, *Diego Velasquez und sein Jahrhundert*, I, 1888, 366.

dignos e que somente se realizam em sua natureza, quando estão representados no quadro.

Não é por acaso que se interpõem conceitos religiosos, quando se quer fazer valer o *status* ontológico das obras das belas artes contra o nivelamento estético.

O fato de que a contradição do profano e do sagrado se mostra como relativa, sob as nossas premissas, é algo que está perfeitamente em ordem. Basta nos lembrarmos do significado e da história do conceito da profanidade. Profano é o que está posto frente ao santuário. O conceito do profano e o conceito da profanação, que dele deriva, está sempre pressupondo a sacralidade. De fato, o oposto do profano e do sagrado no mundo da antigüidade, de onde procede, só pode ser relativo, já que o âmbito total da vida é ordenado e determinado pelo sagrado. Somente a partir do cristianismo torna-se possível compreender a profanização num sentido restrito. Porque somente o Novo Testamento desdemonizou de tal maneira o mundo, que se abriu espaço para a oposição pura e simples entre o profano e o religioso. A promessa da salvação da Igreja significa que o mundo é apenas ainda “este mundo”. A peculiaridade dessa reivindicação produz, ao mesmo tempo, a tensão entre a Igreja e o Estado, que conduz à ruína do mundo antigo, e, com isso, o conceito da profanidade alcança a sua verdadeira atualidade. Como se sabe, a tensão entre a Igreja e o Estado dominou toda a história da Idade Média. O aprofundamento espiritual do pensamento da igreja cristã acaba liberando o estado secular. É o significado histórico-mundial da alta Idade Média que forma o mundo profano, de tal maneira que dá sua cunhagem amplamente moderna ao conceito do profano²⁶⁴. Mas isso não muda nada no fato de que a profanidade permaneceu um conceito

jurídico-sacral e que só pode ser determinado a partir do sagrado. A profanidade consumada é um não-conceito²⁶⁵.

A relatividade do profano e do sagrado faz parte não somente da dialética dos conceitos, mas é reconhecível no fenômeno do quadro, como uma relação real. É, sem dúvida, correto que uma obra de arte religiosa, que está sendo exposta no museu, ou uma estátua de um monumento, que lá está sendo mostrada, não podem mais ser profanadas no mesmo sentido, que uma obra que continue no seu originário lugar. Mas isso significa apenas que, na verdade, já foi vulnerada, ao se tornar uma peça de museu. É evidente que isso não vale apenas para obras de arte religiosa. É essa mesma sensação que temos às vezes numa loja de antigüidades, quando velhas peças estão à venda, às quais ainda adere um bafejo de vida íntima, algo assim como desonroso, como uma espécie de vulneração da piedade ou de profanação. E, afinal de contas, toda obra de arte possui algo que a rebela contra a profanação.

Nesse sentido, parece-me de uma força de comprovação decisiva o fato de que mesmo uma pura consciência estética conhece o conceito da profanação. Ainda sente a destruição de obras de arte como um sacrilégio. (A palavra sacrilégio vive hoje ainda quase que somente no emprego de “sacrilégio-da-arte”.) Para a moderna religião da formação estética, isto é um traço característico, a que se poderia acrescentar vários outros testemunhos. É assim que, p. ex., também a palavra “vandalismo”, que, em si, recua até a Idade Média, veio a ser propriamente aceita somente na reação às destruições praticadas pelos jacobinos na Revolução Francesa. A destruição de obras de arte é como uma violação de um mundo protegido pela sacralidade. Portanto, nem mesmo uma consciência estética que tenha se tornado autônoma poderá negar que a arte é mais do que ele próprio quer ter por verdadeiro.

264. Cf. Friedrich Heer, *Der Aufgang Europas*, Viena, 1949.

265. W. Kamlah, *Der Mensch in der Profanität*, 1948, procurou dar este sentido ao conceito da profanidade com o fim de caracterizar a essência moderna, mas também para ele o conceito se determina pelo seu contra-conceito, a “recepção do belo”.

De todas essas ponderações, justifica-se caracterizar o modo de ser da arte, no seu todo, através do *conceito da representação, o qual abarca do mesmo modo jogo como quadro, comunhão como representação*. A obra de arte será entendida, com isso, como um acontecimento do ser e desfaz-se sua abstração, na qual a diferenciação estética a coloca. Também o quadro é um acontecimento da representação. Sua relação com o quadro original é tampouco uma redução de sua autonomia de ser, que nós, ao contrário, tendo em vista o quadro, tivemos motivo para falar de um crescimento de seu ser. O emprego de conceitos jurídico-sacrais mostrou-se, a partir daí, como um mandato.

Mas, evidentemente, depende de não se deixar confundir o sentido especial da representação, que convém à obra de arte, simplesmente com a representação sagrada, como convém, por exemplo, ao *símbolo*. Nem todas as formas de “representação” têm o caráter de “arte”. Formas de representação são também os símbolos, também as insígnias. Também estes possuem a estrutura da referência, que faz deles representações.

[157] Em conjunto com as investigações lógicas sobre a essência da expressão e do significado, que foram realizadas nas últimas décadas, a estrutura da referência, que pertence a todas essas formas de representação, foi elaborada de uma maneira especialmente intensa²⁶⁶. Lembremo-nos aqui dessas análises, embora com outra intenção. O que nos importa, de momento, não é o problema do significado, mas a essência do quadro. Queremos compreender sua peculiaridade, sem nos deixar enganar pela abstração exercida pela consciência estética. Por essa razão, importa passar em revista esses fenômenos da referência, para fixar o que lhes é comum e o que os difere.

266. Sobretudo na primeira das *Logische Untersuchungen*, de Husserl, nos estudos de Dilthey, influenciados por aquele, sobre o *Aufbau der geschichtlichen Welt*, (Dilthey, vol. VII), e na análise da mundanidade do mundo de M. Heidegger, (*Sein und Zeit*, § 17 e 18).

A essência do quadro encontra-se ao mesmo tempo, no meio, entre dois extremos. Esses extremos de representação são o *puro referir* – a essência do sinal – e o *puro fazer as vezes de outro* (*Vertretten*) – a essência do símbolo. De ambos há alguma coisa na essência do quadro. Sua representação contém o momento da referência àquilo que nele é representado. Vimos que isso sobressai com maior nitidez em formas especiais como o *portrait*, para o qual é essencial a relação com o quadro original. Mesmo assim, um quadro não é um *sinal*. Pois um sinal não é nada mais do que aquilo que exige a sua função; e essa é a de referir de si para outra coisa. Para poder preencher essa função, é preciso que, de início, ele atraia a atenção para si. Tem de chamar a atenção, ou seja, tem de destacar-se nitidamente e apresentar-se no seu conteúdo referencial – como um cartaz. No entanto, nem um sinal e nem um cartaz são um quadro. Não irá atrair a si, a ponto que alguém se demore olhando-o, pois deve proporcionar apenas algo momentaneamente, que não está presente, e isso de tal modo, que apenas o não presente é aquilo a que se tem em mente²⁶⁷. Não tem o direito, portanto, de nos convidar, através de seu próprio conteúdo de quadro, a nos demorarmos. A mesma coisa vale para todos os sinais, p. ex., para sinais de trânsito ou para sinais indicativos e similares. Também estes têm algo esquemático e abstrato, porque não querem mostrar-se a si mesmos, mas sim o não-presente, p. ex., a próxima curva ou a página até onde o livro já foi lido. (Mesmo com relação a sinais naturais, p. ex., pre-núncios do temporal vale o fato de que só possuem a sua função de referência através da abstração. Quando nós, ao olharmos para o céu, nos sentimos tomados, por exemplo, pela

267. Já destacamos mais acima que o conceito de imagem que empregamos aqui tem seu cumprimento histórico na pintura moderna sobre madeira. Não obstante o seu emprego “transcendental”, não me parece que apresente dificuldades. Se com o conceito de *Bildzeichen* (signo-imagem) destacaram-se as representações medievais, num sentido histórico, face ao “quadro” posterior (D. Frey), de tais representações podem-se dizer algumas das coisas que neste texto se diz do “signo”, mas a diferença com respeito ao mero signo é inconfundível. Os signos-imagem não são uma classe de signos, mas uma classe de imagens.

beleza de um fenômeno celeste e nos demoramos admirando-o, experimentamos um deslocamento de intenção, que faz recuar o seu ser de sinal.)

[158] Parece que, de todos os sinais, o que tem maior realidade própria é a lembrança. A lembrança intenciona o passado e é, nesse sentido, realmente um sinal, mas é valiosa para nós mesmos, porque mantém presente para nós o passado, como uma parte dele mesmo, que não é passado. Seja como for, é evidente que não se fundamenta no próprio ser do objeto da lembrança. A lembrança só tem valor de lembrança para quem já – e isto significa, ainda – está preso ao próprio passado. As lembranças perdem o seu valor, quando o passado, de que nos lembram, não tem mais nenhum significado. Ao contrário, para quem não somente se deixa acordar através das lembranças, mas que faz um culto com elas, vivendo com o passado como se fosse um presente, há que se afirmar que se encontra numa perturbada relação de realidade.

Um quadro, portanto, não é, certamente, um sinal. Mesmo a lembrança, na verdade, não permite que alguém se demore junto a si, mas junto ao passado que a lembrança apresenta a ele. O quadro, em contraposição, realiza sua referência ao representado apenas através de seu próprio conteúdo. Ao nos aprofundarmos nele, chegamos, ao mesmo tempo, ao representado. O quadro referência, na medida em que permite que nos demorem nele. Pois é isso que perfaz aquela valência de ser, que acentuamos, que não está simplesmente separada daquilo que representa, mas que participa de seu ser. Vimos que o representado torna-se ele próprio, no quadro. Ele experiencia um crescimento de ser. Isso significa, porém, que ele está ali no próprio quadro. É somente uma reflexão estética – que denominamos de diferenciação estética –, que abstrai dessa presença do quadro original no quadro.

A diferença entre o quadro e o sinal tem, portanto, um fundamento ontológico. O quadro não é totalmente absorvido na sua função de referência, mas tem participação, a partir de seu próprio ser, naquilo que reproduz.

Uma tal participação ontológica é atribuída, é claro, não somente ao quadro, mas também àquilo que denominamos de *símbolo*. Para o símbolo vale, tal como para o quadro, o fato de que não se refere a algo que não esteja concomitantemente presente nele próprio. Apresenta-se assim a tarefa de se distinguir o modo de ser do quadro, do modo de ser do símbolo²⁶⁸.

A distinção do símbolo frente ao sinal, que o conduz à proximidade do quadro, está à mão. A função de representação do símbolo não é a de uma mera referência a algo não-presente. Mais do que isso, o símbolo deixa sobressair como presente, algo que, no fundo, está sempre presente. Isso já se mostra no sentido original do “símbolo”. Se denominarmos de “símbolo” o sinal de reconhecimento entre amigos afastados ou membros espalhados de uma comunidade religiosa, no qual demonstra-se uma pertença comum, um tal símbolo terá, certamente, a função de sinal. No entanto, é mais do que um sinal. Não somente indica uma pertença comum, mas demonstra-a e torna-a visível. A “tessera hospitalis” é um resto de uma vida vivida outrora e, através de sua existência, testemunha aquilo que indica, isto é, permite que o próprio passado se torne presente e que seja reconhecido como válido. Com tanto mais razão isso vale para os símbolos religiosos, pois não funcionam somente como distintivos, mas que é o sentido desses símbolos que é entendido por todos, vincula a todos, vincula a todos e por isso pode assumir também uma função de sinal. O que vem a ser simbolizado estará, portanto, necessitando certamente da representação, na medida em que ele próprio é não-sensorial, infinito e não-representável, mas é capaz de sê-lo. Pois, só pelo fato de ele mesmo estar presente, pode se fazer presente no símbolo.

Portanto, um símbolo não somente referencia, mas representa, enquanto faz as vezes de outro (*vertritt*). Fazer as vezes

268. Cf. acima p. 77-86 (original), a diferença conceitual e histórica de *símbolo* e *alegoria*.

de outro, porém, significa deixar que se torne presente algo que não estava presente. É assim que o símbolo faz as vezes de, na medida em que re-presente, ou seja, deixa algo tornar-se imediatamente presente. Somente porque o símbolo representa dessa maneira a presença daquilo que ele faz as vezes, a honra que é própria àquilo que é simbolizado por ele será prestada a ele mesmo. Símbolos como o símbolo religioso, a bandeira, o uniforme, assumem a suplência daquilo que é honrado, de tal modo, que ele se faz presente neles.

O fato de que, aqui, o conceito da re-presentação tem seu lugar originário, que acima utilizamos para a caracterização do quadro, mostra a proximidade objetiva que existe entre a representação no quadro e a função de representação do símbolo. Seja como for, um quadro, como tal, não é um símbolo. Não somente porque os símbolos não precisam ser plásticos: Eles realizam sua função de fazer as vezes de, através de sua pura existência e do seu mostrar-se, mas de si mesmos não dizem nada sobre o simbolizado. Temos de conhecê-los, tal como temos de conhecer um sinal, se quisermos seguir sua referência. Nesse sentido, eles não significam nenhum crescimento de ser para o re-presentado. É verdade que pertence ao ser do re-presentado, deixar-se fazer presente, dessa maneira, nos símbolos. Mas através do fato de que os símbolos estão aí e são mostrados, não há, do ponto de vista do conteúdo, uma determinação continuada do ser do próprio re-presentado. Ele já não está *mais* presente quando eles estão presentes. São meros suplentes. É por isso que não importa, de forma alguma, o seu próprio significado, mesmo que eles tenham um significado. São re-presentantes e concebem sua função re-presentativa de ser daquilo que devem re-presentar. O quadro, ao contrário, também re-presenta, mas através de si mesmo, através do mais em significado que está trazendo. Isso, porém, significa que, nele, o representado – o “quadro original” – está mais aí, com mais propriedade, da maneira como é verdadeiramente.

Assim, o quadro encontra-se de fato no meio entre o sinal e o símbolo. O seu representar não é nem um puro referir nem

um fazer as vezes de outro. E justamente essa posição no meio, que lhe convém, eleva-o a um *status* ontológico que é inteiramente seu. Os sinais artísticos, tanto quanto os símbolos, recebem seu sentido funcional não como o quadro o recebe de seu próprio conteúdo, mas devem ser aceitos como sinal ou como símbolo. Denominamos essa origem de seu sentido funcional a sua *instituição*. É decisivo para a determinação da valência de ser do quadro, para o qual estamos voltados, que não haja instituição nesse mesmo sentido, naquilo que é um quadro.

Sob o nome de instituição compreendemos a origem da adoção do sinal ou da função do símbolo. Mesmo os assim chamados sinais naturais, p. ex., todos os indícios e prenúncios de uma ocorrência natural são instituídos nesse sentido básico. Isto significa, somente se encontram numa função de sinal, quando são experienciados como sinais. Mas somente serão experienciados como sinal no caso de uma conjugação prévia de sinal e de sinalizado. Isso vale da mesma forma para todos os sinais artificiais. Aqui a adoção do sinal se realiza através da convenção, e a linguagem denomina o ato que lhe dá origem, através do qual são introduzidos, de instituição. Na instituição do sinal repousa, só então, o seu sentido referente, parecido, por exemplo, com o do sinal de trânsito, ou o sentido do sinal para a memória (para a lembrança), que repousa no ato de dar sentido à sua conservação, e assim por diante. Da mesma forma, o símbolo recua até a instituição, pois somente esta lhe empresta o caráter de re-presentação. Pois não é o seu próprio conteúdo de ser que lhe empresta seu significado, mas justamente uma instituição, uma investidura, uma consagração, que dá significado ao que em si não tem significado, p. ex., o emblema nacional, a bandeira, o símbolo do culto.

O que importa agora é observar que uma obra de arte não deve o seu significado genuíno a uma instituição, nem mesmo se tiver sido instituída realmente como quadro cültico ou como monumento profano. O ato público da consagração ou da revelação, que o remete à sua determinação, não lhe empresta por primeiro o seu significado. Antes, já é uma configuração, com

[160]

sua própria função de significado, como representação figurativa ou não, antes de ser encaminhada à sua função como monumento. A instituição e a consagração de um monumento – e não é por acaso que se chama de monumentos da construção, tanto a obras de construção religiosa como profana, quando a distância histórica as consagrou – realiza, pois, só uma função, que se encontra subentendida no próprio conteúdo da obra.

Esse é o motivo por que obras de arte podem assumir determinadas funções reais e rejeitar outras, p. ex., funções religiosas ou profanas, públicas ou íntimas. São instituídas e levantadas como monumentos de devoção, de veneração, de piedade, somente porque de si mesmas prescrevem e ajudam a formar uma tal correlação de função. Pleiteiam por si mesmas o seu lugar, e mesmo quando estão deslocadas, p. ex., ao serem abrigadas num acervo moderno, não se consegue apagar nelas os indícios que remetem à sua determinação original. Pertencem ao seu próprio ser, porque o seu ser é representação.

Quando pensamos no significado exemplar dessas formas especiais, reconhecemos que formas artísticas, que, do ponto de vista da arte vivencial, representam casos-limite, ocupam o ponto central: ou seja, todas aquelas cujo conteúdo próprio aponta para além de si mesmas, para o todo de uma conjuntura determinada por elas e para elas. A mais distinta e a mais extraordinária forma de arte, que podemos colocar sob esse critério, é a *arte da construção*²⁶⁹.

Uma obra arquitetônica alastra-se de dupla maneira para além de si mesma. É determinada tanto pelo fim a que deve servir, como pelo lugar que tem de ocupar no todo de uma conjuntura espacial. Todo mestre-de-obras tem de contar com ambos os fatores. O próprio esboço que faz é determinado pelo fato de que a construção terá de servir a uma postura de vida e tem de se subordinar a pré-condições naturais e arquitetôni-

269. [Cf. minha dissertação *Vom Lesen von Bauten und Bildern, FS für H. Indahl*, editado por C. Boehm, Würzburg, 1986.]

cas. É assim que a uma construção optimal denominamos de uma “feliz solução”, querendo manifestar com isso que, tanto preenche a sua finalidade de uma maneira plena, como também introduz algo novo no espaço visual urbano ou paisagístico, ao ser erguida. Também a construção, através dessa sua dupla subordinação, representa um verdadeiro crescimento do ser, isto é, é uma obra de arte.

Ela não é tal, se apenas estiver de qualquer modo, em algum lugar qualquer, como um edifício que compromettesse a paisagem, mas somente o é quando representa a solução de uma “tarefa arquitetônica”. Por isso a também ciência da arte só considera os edifícios que contêm algo que mereça sua consideração, e chama-os de “monumentos arquitetônicos”. Quando um edifício é uma obra de arte, não representa somente a solução artística de uma tarefa arquitetônica, proposta pelo contexto de finalidade e de vida a que a obra pertence originalmente, senão que, de uma certa forma, a solução mantém também esse contexto, de maneira que ele está ali de modo patente, ainda que sua manifestação atual esteja já muito afastada de sua determinação de origem. Há algo nele que alude ao original. E quando essa determinação original se tornou completamente irreconhecível, ou a sua unidade acaba por romper-se ao cabo de tantas transformações em sucessivos tempos, o próprio edifício se torna incompreensível. A arte arquitetônica, a mais estatutária de todas as espécies de arte, é a que torna mais patente até que ponto a “distinção estética” é secundária. Um edifício não é nunca primariamente uma obra de arte. A determinação do objetivo, pelo qual ele se integra no contexto da vida, não pode separar-se dela, sem que perca algo de sua própria realidade. Se ele for ainda apenas objeto de uma consciência estética, sua realidade será pura sombra e já não vive mais senão sob a forma degenerada do objeto turístico ou de reprodução fotográfica. A “obra de arte em si” se apresenta como uma pura abstração.

Na realidade, a sobrevivência dos grandes monumentos arquitetônicos do passado na vida do tráfego moderno e das

construções erigidas por ele, coloca a tarefa de uma integração pétrea do antes e do agora. As obras arquitetônicas não permanecem irreversíveis, à margem da torrente histórica da vida, mas esta arrasta-as consigo. Inclusive, quando épocas sensíveis à história tentam reconstruir o antigo estado de um edifício, não podem dar marcha à ré à roda da história, pois que têm de alcançar, de sua parte, uma nova e melhor mediação entre o passado e o presente. Até mesmo o restaurador ou o conservador de um monumento continuam sendo artistas de seu tempo.

O significado especial que a arquitetura tem para o nosso questionamento consiste em que, também nela, pode se tornar manifesta aquela mediação, sem a qual uma obra de arte não possui verdadeira atualidade. Também onde a representação não ocorre primeiramente em virtude da re-produção (da qual todo mundo sabe que pertence a seu próprio presente), na obra medeia-se passado e presente. O fato de que cada obra de arte tenha seu mundo não significa que, uma vez que seu mundo original tenha mudado, já não mais possa ter realidade a não ser numa consciência alienada e estética. Isso é algo sobre o que a arquitetura pode nos ensinar, à qual adere de modo irreversível a sua pertença ao mundo.

Mas com isso se dá também algo mais. A arquitetura é simplesmente uma conformadora de espaço. Espaço é o que abarca a todos os entes que estão no espaço. Por isso a arquitetura abrange todas as demais formas de representação: a todas as obras da arte plástica, a toda ornamentação – proporciona, ainda, primariamente, o lugar para a representação da poesia, da música, da mímica e da dança. Ao abarcar o conjunto de todas as artes, torna vigente em toda parte o seu próprio ponto de vista. E este é o da *decoração*. A arquitetura o conserva, inclusive, face àquelas formas de arte, cujas obras não devem ser decorativas, já que atraem a atenção sobre si pelo caráter fechado do seu círculo de sentido. A investigação mais recente está começando a recordar que isso vale para todas as obras figurativas, cujo lugar estava já previsto quando foram encomendadas. Nem sequer uma escultura livre, colocada sobre um

pedestal, subtrai-se ao contexto de vida a que se subordina, adornando-o²⁷⁰. Também a poesia e a música, dotadas da mais livre mobilidade e suscetíveis de ser executadas em qualquer lugar, não se adequam, no entanto, a qualquer espaço, já que seu lugar apropriado só pode ser em um ou em outro, no teatro, no salão ou na igreja. Isso tampouco quer dizer que posterior e externamente foi achado um lugar para uma configuração já acabada em si, mas é necessário obedecer à potência configuradora do espaço que pertence à própria obra. Esta, tanto tem de se adaptar à situação dada, assim como coloca suas próprias condições. (Pense-se, por exemplo, também no problema da acústica, que representa uma tarefa não somente técnica mas também da arte arquitetônica.)

[163]

Dessa reflexão dá-se que, a posição abrangente que a arquitetura assume, face a todas as demais artes, inclui uma mediação de duas faces. Como arte configuradora de espaço por excelência, opera tanto a conformação do espaço, como a sua liberação. Não somente compreende todos os pontos de vista decorativos da conformação do espaço até a ornamentação, mas ela é, por sua essência, decorativa. E a essência da decoração consiste em proporcionar essa dupla mediação, a de atrair sobre si a atenção do observador, satisfazer seu gosto, e ao mesmo tempo afastá-lo de novo de si, remetendo-o ao conjunto mais amplo do contexto vital a que ela acompanha.

E isso pode-se afirmar para toda a gama do decorativo, desde a construção das cidades até os ornamentos individuais. Uma obra arquitetônica deve ser, certamente, a solução de uma tarefa artística e, enquanto tal, deve atrair a admiração maravilhada do observador. Ao mesmo tempo deve submeter-se a uma postura de vida e não pretender ser um fim em si. Ela

270. Por esse motivo, Schleiermacher destaca corretamente, face a Kant, que a jardinagem não faz parte da pintura, mas da arquitetura (*Ästhetik*, 201). Quanto ao tema “paisagem e jardinagem”, compare-se, entretanto, J. Ritter, *Landschaft – Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*, Münster, 1963, sobretudo a erudita nota 61, p. 52s.

pretende corresponder a essa postura de vida como adorno, como fundo de humor, como moldura que integra e mantém. O mesmo vale também para cada uma das configurações que empreende o arquiteto, inclusive até para ornamento que não deve atrair a atenção para si, mas deve desaparecer por completo no empenho em sua função decorativa e que o acompanha. Mas até o caso extremo do ornamento conserva em si algo da duplicidade da mediação decorativa. É verdade que não deve convidar a que nos demoremos nele, e que, como motivo decorativo, não deve mesmo ser observado, mas há de ter um efeito de mero acompanhamento. Por isso não terá, em geral, nenhum conteúdo objetivo, e, se o tiver, nivelá-lo-á pela estilização ou pela repetição tão amplamente, que o olhar passará por ele sem se deter. Não se intenciona o “reconhecimento” das formas naturais empregadas num ornamento. E se o modelo reiterado é observado como aquilo que ele é objetivamente, sua repetição se converte em penosa monotonia. Porém, por outro lado, não deve atuar de modo monótono e morto, já que, em sua tarefa de acompanhamento, deve ter um efeito vivaz; deve, portanto, até certo ponto atrair o olhar sobre si.

Se se observa desse modo, a gama completa das tarefas decorativas que se impõem à arquitetura, não será difícil de reconhecer que o preconceito da consciência estética, nelas, chega ao fracasso, do modo mais evidente, já que, segundo ela, a verdadeira obra de arte seria aquilo que, abstraído de todo espaço e de todo tempo, representa o objeto de uma vivência estética na presença do vivenciar. Na arquitetura torna-se inquestionável, que é necessário revisar a diferenciação habitual entre a obra de arte autêntica e a simples decoração.

É evidente que o conceito do decorativo está sendo pensado aqui, a partir da oposição à “obra de arte autêntica” e a partir de sua origem na inspiração genial. Argumenta-se, por exemplo, assim: o que somente é decorativo não é arte do gênio mas ofício da arte. Como meio, está submetido àquilo que deve adornar, e, tal qual qualquer outro meio submetido a um fim, poderia ser substituído por qualquer outro meio que cor-

respondesse ao fim. O decorativo não participa do caráter único da obra de arte.

Na realidade, o conceito da decoração tem de ser liberado dessa oposição ao conceito da arte vivencial e encontrar seu fundamento na estrutura ontológica da representação, que já elaboramos como modo de ser da obra de arte. Bastará recordar que o adorno, o decorativo são, por seu sentido originário, o belo como tal. Vale a pena reconstruir esse antigo conhecimento. Tudo o que é adorno, e adorna, está determinado pela sua relação com o que ele adorna, com aquilo em que ele é, com aquilo que é seu portador. Não possui um conteúdo estético próprio, o qual somente *a posteriori* receberia um condicionamento restritivo através da relação para com seu portador. Inclusive Kant, que pode ter alentado essa opinião, leva em conta, na sua conhecida assertiva contra as tatuagens, que um adorno só é tal, quando é conveniente ao portador e lhe cai bem²⁷¹. Forma parte do gosto, não somente que se saiba apreciar que algo é bonito em si, mas também que se saiba o âmbito onde ele pertence e onde não. O adorno não é primeiramente uma coisa para si, que mais tarde se acrescenta a uma outra, mas pertence ao representar-se de seu portador. Do adorno tem-se de dizer também, que pertence à representação; a representação, porém, é um acontecimento ôntico, é re-representação. Um adorno, um ornamento, uma plástica colocada num local preferencial são re-representativos no mesmo sentido em que o é, por exemplo, a própria igreja em que foram feitos.

O conceito do decorativo torna-se, pois, apropriado para arredondar o nosso questionamento do modo de ser do estético. Mais tarde veremos que a recuperação do velho sentido transcendental do belo é aconselhável também a partir de outro ponto de vista distinto. Seja qual for o caso, o que queremos dizer, sob o termo “representação”, é um momento universal e ontológico da estrutura do estético, um acontecimento ôntico,

271. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 1799, p. 50.

e não, por exemplo, um acontecimento vivencial que aconteceria no momento da criação artística e que apenas seria repetida pelo ânimo que a recebe em cada caso. Ao final do sentido universal do jogo tínhamos reconhecido o sentido ontológico da representação no fato de que a “re-produção” é o modo de ser originário da própria arte original. Agora está confirmado que também a imagem pictórica e as artes estatuárias no seu todo possuem, ontologicamente falando, o mesmo modo de ser. A presença específica da obra de arte é um vir-à-representação do ser.

2.2.3. A posição-limite da literatura

Há que se colocar isso em prova agora, igualmente, no exemplo de se saber, se o aspecto ontológico que temos elaborado até aqui se estende também ao modo de ser da *literatura*. Aqui já não parece haver nenhuma representação que pudesse reivindicar uma valência ôntica própria. A leitura é um processo da pura interioridade. Nela parece consumada a liberação com respeito a toda ocasião e contingência, como se encontram na conferência pública ou na encenação. A única condição, sob a qual se encontra a literatura, é a transmissão lingüística e seu cumprimento na leitura. Será que a diferenciação estética não encontrará, com o fato de que a consciência estética se afirma a si mesma ante a obra, uma legitimação na autonomia da consciência ontológica. De qualquer livro não somente daquele afamado²⁷² – pode-se dizer que é para todos e para ninguém.

Mas será que este é um conceito correto da literatura? Ou estará procedendo, afinal de contas, de uma retroprojeção romântica, a partir da consciência de formação alienada? Pois a literatura, como objeto da leitura, é efetivamente um fenômeno tardio, mas de modo algum, o seu caráter escrito, enquanto tal. Este pertence na realidade aos dados originários de todo o

272. Fridrich Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen.*

grande fazer poético. A pesquisa mais recente abandonou a idéia romântica da originalidade da poesia épica, por exemplo, a de Homero. A escrita é muito mais antiga do que acreditávamos e parece haver pertencido desde sempre ao elemento espiritual da poesia. A poesia, portanto, existe já como “literatura”, lá onde ela ainda não é consumida como material de leitura. Nesse sentido, o predomínio da leitura face à conferência, que observamos em épocas mais tardias (pense-se, por exemplo, na repulsa aristotélica ao teatro), não representa nada realmente novo.

Isso se mostra especialmente, quando a leitura é feita em voz alta. Não obstante, não se pode traçar uma distinção nítida com respeito à leitura feita em silêncio; toda leitura compreensiva é sempre também uma forma de re-produção e interpretação. A entonação, a articulação rítmica e afins pertencem também à leitura mais silenciosa. O significativo e sua compreensão estão tão estreitamente vinculados ao lingüístico-corporal, que a compreensão sempre contém um falar interior.

[166]

E se isso é assim, já não se pode evitar a conseqüência, de que a literatura – por exemplo, nessa forma artística, tão peculiarmente sua, que é o romance – tem, na leitura, uma existência tão originária, como a épica, na declamação do rapsodo ou o quadro, na contemplação do observador. Também a leitura do livro permaneceria, segundo isso, uma ocorrência em que o conteúdo lido se torna representação. É verdade que a literatura e sua recepção na leitura mostram um grau máximo de desvinculação e mobilidade²⁷³. Sinal disso, já é o fato de que não nos é necessário ler um livro de uma só vez, de tal modo que o fato de deixá-lo de lado representa uma tarefa própria da

273. R. Ingarden, *Das literarische Kunstwerk*, 1931, oferece uma correta análise da estratificação lingüística da obra literária, assim como da mobilidade da realização intuitiva que convém à palavra literária. No entanto, observe-se acima a nota da p. 124 (original). [Entrementes, eu publiquei uma série de estudos sobre este tema. Cf. “Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik”, vol. II e, principalmente, o trabalho aí publicado, “Text und Interpretation”, bem como os trabalhos previstos para publicação no vol. VIII das Obras Completas.]

retomada, coisa que não possui correlato no escutar ou no contemplar. Justamente isso permite notar, que a “leitura” corresponde à unidade do texto.

Portanto, a forma de arte que é a literatura deixa-se conceber, somente a partir da ontologia da obra de arte – não a partir das vivências estéticas que vão aparecendo ao longo da leitura. A leitura pertence essencialmente à obra de arte literária, tanto como a declamação ou a execução. Todos estes são graus, do que em geral se costuma chamar de re-produção, mas que, na realidade, representa o modo de ser *original* de todas as artes transitórias e que se tornou exemplar para a determinação do modo de ser da arte em geral.

A partir disso, porém, há algo mais a dizer. O conceito da literatura não deixa de estar vinculado ao seu receptor. A existência da literatura não é a sobrevivência morta de um ser alienado, que se desse simultaneamente à realidade vivencial de uma época posterior. A literatura é, antes, uma função da preservação e da transmissão espiritual e traz, por isso, a cada situação presente, a história que nele se oculta. Desde a formação dos cânones da literatura antiga, que devemos aos filólogos alexandrinos, toda a seqüência da transcrição e preservação dos “clássicos” constitui uma tradição cultural viva, que não se limita a resguardar o que existe, mas também a reconhecê-lo como exemplar e a transmiti-lo como modelo. Em toda mudança de gosto, forma-se essa grandeza operante que chamamos “literatura clássica”, como modelo permanente para todo o posterior, até os tempos da disputa ambígua dos “anciens et modernes”, e mesmo para além deles.

[167] Somente o desenvolvimento da consciência histórica transforma esta unidade viva da literatura universal, transformando-a da imediatez da sua reivindicação normativa de unidade, em questionamento histórico da história da literatura. Trata-se, porém, de um processo não somente inacabado, mas que provavelmente nunca conseguir-se-á concluir. É conhecido que Goethe foi o primeiro que cunhou o conceito da literatura uni-

versal na língua alemã²⁷⁴, só que para ele o sentido normativo de um tal conceito era ainda plenamente evidente. Mesmo hoje em dia, este conceito não se encontra morto de todo, pois que ainda nos nossos dias, quando nos referimos a uma obra de significado duradouro, dizemos que faz parte da literatura universal.

O que se inclui na literatura universal ocupa seu lugar na consciência de todos. Pertence ao “mundo”. Não obstante, o mundo que uma obra da literatura universal atribui a si própria pode estar apartado, por uma enorme distância, do mundo original, para dentro do qual a obra reporta. Portanto, não se trata mais, certamente, do mesmo “mundo”. Todavia, o sentido normativo, que está contido no conceito da literatura universal, ainda significa que as obras, que a ela pertencem, continuam falando, embora o mundo a que falam seja completamente diferente. Da mesma forma, a existência de uma literatura traduzida comprova que, em tais obras, está sendo representado algo que sempre ainda possui verdade e validade para todos. Assim, isso não quer significar que a literatura universal seja uma formulação alienada daquilo que perfaz o modo de ser de uma obra, segundo a sua determinação original. Ao contrário disso, é o modo de ser histórico da literatura como tal o que torna possível que algo pertença à literatura universal.

A caracterização normativa, que se dá com a pertença à literatura universal, situa o fenômeno da literatura sob um novo ponto de vista. Porque, se esta pertença à literatura universal só é reconhecida no caso de uma obra literária que possui um certo *status* próprio, como poesia ou como obra de arte lingüística, o conceito da literatura, por seu turno, é muito mais amplo do que o da obra de arte literária. Do modo de ser da literatura participa toda tradição lingüística, não somente os textos religiosos, jurídicos, econômicos, públicos e privados

274. Goethe, *Kunst und Altertum*, Jubileums Ausgabe, vol. XXXVIII, p. 97, assim como a conversação com Eckermann, de 31 de janeiro de 1827.

de toda classe, mas também os escritos em que se elaboram e interpretam cientificamente esses textos transmitidos, e, por conseqüência, todo o conjunto das ciências do espírito. E mais, a forma da literatura convém em geral a toda investigação científica, na medida em que esta encontra-se essencialmente vinculada ao caráter de ser da linguagem. É a capacidade de escrever, de tudo que é lingüístico, que delimita o mais amplo do sentido de literatura.

Nos perguntamos, agora, se para este amplo sentido de literatura, continua a ser aplicável o que nós transmitimos sobre o modo de ser da arte. O sentido normativo da literatura, por nós desenvolvido mais acima, tem de ser reservado às obras literárias, que podem ser consideradas como obras de arte? E pode-se dizer que apenas estas fazem parte da valência de ser da arte? Ou será que qualquer outra forma de ser literário não participa fundamentalmente dela?

Ou talvez não exista aqui um limite tão restrito? Existem obras científicas, que através de sua qualidade literária conquistaram a exigência de ser honradas como obras da arte literária, e de ser contadas entre a literatura universal. Do ponto de vista da consciência estética isto é evidente na medida em que a referida consciência considera decisivo na obra de arte não o significado do conteúdo, mas unicamente a qualidade de sua formulação. Porém, na medida em que nossa crítica à consciência estética restringiu fundamentalmente o alcance deste ponto de vista, este princípio de delimitação entre arte literária e literatura tornar-se-á duvidoso. Já havíamos visto que nem sequer a obra de arte poética poderá ser concebida na sua verdade essencial, aplicando-lhe o padrão da consciência estética. O que a obra poética tem em comum com todos os demais textos literários é que ela nos fala a partir do significado de seu conteúdo. Nossa compreensão não se volta especificamente para o desempenho de formulação, que lhe convém como obra de arte, mas para o que nos diz.

Levando isso em consideração, a diferença entre uma obra de arte literária e qualquer outro texto literário já não é tão

fundamental. Certamente que existem diferenças entre a linguagem da poesia e a da prosa, e igualmente, entre a linguagem da prosa poética e a da prosa "científica". Essas diferenças podem certamente ser consideradas também do ponto de vista da formulação literária. Mas a diferença essencial dessas "linguagens" diferentes reside, evidentemente, noutra aspecto, ou seja, na diversidade da reivindicação da verdade que cada uma delas levanta. Dá-se uma profunda comunhão entre todas as obras literárias, no fato de que a formulação lingüística permite que o significado que deve ser expresso chegue a ser operante. Visto dessa maneira, a compreensão de textos, como, por exemplo, aquela que o historiador agencia não difere tanto da experiência da arte. E não é um simples acaso, que, no conceito da literatura, sejam reunidas não somente as obras da arte literária, mas toda tradição literária como tal.

Seja como for, não é por acaso que no fenômeno da literatura se encontre o ponto em que a arte e a ciência encontram passagem de uma para a outra. O modo de ser da literatura tem algo de peculiar e incomparável, e impõe uma tarefa muito específica ao ser transformada em compreensão. Não há nada que seja ao mesmo tempo tão estranho e tão estimulante para a compreensão como a escrita. Nem sequer o encontro com pessoas de língua estrangeira pode ser comparada com essa estranheza e estranhamento, pois a linguagem dos gestos e do tom de voz contém em si um momento de compreensibilidade imediata. A escrita, e a literatura enquanto dela participa, é a compreensibilidade do espírito alheada para o mais estranho. Não há nada que represente uma marca tão pura do espírito como a escrita, e nada está tão absolutamente vinculado ao espírito compreendedor, como ela. Em seu deciframento e interpretação ocorre um milagre: a transformação de algo estranho e morto em um ser absolutamente familiar e coetâneo. Nenhum outro gênero de tradição que nos venha do passado se parece a este. As relíquias de uma vida passada, restos de edificações, instrumentos, o conteúdo dos sepulcros sofreram a erosão dos vendavais do tempo que passaram por eles - a

tradição escrita, entretanto, desde o momento em que é decifrada e lida, é de tal modo espírito puro que nos fala como se fosse atual. Por isso a capacidade de ler, a capacidade de ser entendido em escritos, é como uma arte secreta, como um feitiço que nos solta e nos ata. Nela o espaço e o tempo parecem suspensos. Quem sabe ler o que foi transmitido por escrito atesta e realiza a pura atualidade do passado.

Por isso, a despeito de todas as delimitações de fronteiras estéticas, no nosso contexto, o conceito mais amplo da literatura torna-se válido. Assim como nos foi dado mostrar que o ser da obra de arte é um jogo, que só se cumpre na sua recepção pelo espectador, pode-se dizer, dos textos em geral, que somente na sua compreensão se produz a retransformação do rastro de sentido morto, em sentido vivo. É necessário, portanto, que se pergunte se o que já demonstramos com relação à experiência da arte pode ser afirmado também para a compreensão dos textos em conjunto, portanto, também os que não são obras de arte. Já tínhamos visto que a obra de arte só alcança seu preenchimento na representação que ela encontra, e isto nos tinha obrigado a concluir que toda obra de arte literária só pode se realizar inteiramente pela leitura. Sendo assim, será que isso vale também para a compreensão de todo texto? Será que o sentido de todo texto se realiza somente em sua recepção por quem o compreende? Dito de outra forma, será que o compreender faz parte do acontecer de sentido de um texto – tal qual faz parte da música o fazer-com-que-se-torne-audível? Pode-se chamar ainda de compreensão, quando nos comportamos com relação ao sentido de um texto com tanta liberdade como o artista re-produtivo, com respeito ao seu modelo?

2.2.4. A reconstrução e a integração como tarefas hermenêuticas

A disciplina clássica, que se ocupa da arte de compreender textos, é a hermenêutica. Se nossas ponderações são corretas, o verdadeiro problema da hermenêutica terá que se colocar, no

entanto, de uma maneira totalmente diferente da habitual. Terá de apontar na mesma direção em que nossa crítica à consciência estática havia deslocado o problema da estética. A hermenêutica teria, até, de ser entendida então de uma maneira tão abrangente que teria de incluir em si toda esfera da arte e seu questionamento. Qualquer obra de arte, não apenas as literárias, tem que ser compreendida no mesmo sentido em que se tem de compreender qualquer outro texto, e esse compreender requer gabarito para tal. Com isso a consciência hermenêutica adquire uma extensão tão abrangente, que ultrapassa a da consciência estética. *A estética deve subordinar-se à hermenêutica.* E este enunciado não se refere meramente à periferia do problema, mas vale antes de tudo para o conteúdo. E, inversamente, a hermenêutica tem de determinar-se, em seu conjunto, de maneira que faça justiça à experiência da arte. A compreensão deve ser entendida como parte da ocorrência de sentido, em que se formula e se realiza o sentido de todo enunciado, tanto dos da arte como dos de qualquer outro gênero de tradição.

No século XIX a hermenêutica experimentou, como disciplina auxiliar da teologia e da filosofia, um desenvolvimento sistemático que a transformou em fundamento para o conjunto das atividades das ciências do espírito. Ela elevou-se fundamentalmente acima de seu objetivo pragmático original, ou seja, de tornar possível ou facilitar a compreensão de textos literários. Não é somente a tradição literária que representa um espírito alienado e novo, necessitado de uma apropriação mais correta, mas, antes, tudo que já não está de maneira imediata no seu mundo e não se expressa nele, e para ele, junto com toda tradição, a arte, bem como todas as demais criações espirituais do passado, o direito, a religião, a filosofia etc., encontram-se despojadas de seu sentido originário e dependentes de um espírito que as faça aflorar e intermedie, espírito que, de acordo com os gregos, chamamos de Hermes, o mensageiro dos deuses. É a *gênese da consciência histórica*, a que a hermenêutica deve uma função central, no âmbito das ciências do espírito. Mas a

questão é de se saber, se o alcance do problema, que com isso se coloca, pode se tornar claro para nós, de maneira correta, a partir das premissas da consciência histórica.

O trabalho que se realizou até agora, nesse terreno, determinado sobretudo pela fundamentação hermenêutica das ciências do espírito de Wilhelm Dilthey²⁷⁵ e suas investigações sobre a gênese da hermenêutica²⁷⁶, fixou as dimensões do problema hermenêutico, a seu modo. Nossa tarefa atual poderia ser a de tentar subtrair-nos da influência dominante do questionamento diltheyano e dos preconceitos da “história do espírito”, fundada por ele.

Com o fim de dar uma idéia antecipada da questão e de relacionar as conseqüências sistemáticas do que desenvolvemos até aqui com a ampliação que experimenta agora o nosso questionamento, faremos bem se nos ativermos de imediato à tarefa hermenêutica que nos coloca o fenômeno da arte. Por mais que tenhamos conseguido evidenciar, que a “diferenciação estática” é uma abstração, que não está em condições de suspender a pertença da obra de arte ao seu mundo, também continua sendo inquestionável, que a arte jamais é apenas passado, mas consegue superar a distância dos tempos através da presença de seu próprio sentido. Dessa maneira, o exemplo da arte nos mostra, em ambas as direções, um caso muito qualificado da compreensão. A arte não é mero objeto da consciência histórica, no entanto a sua compreensão co-implica sempre uma mediação histórica. Como se irá determinar, face a isso, a tarefa da hermenêutica?

Schleiermacher e Hegel poderiam representar as duas possibilidades extremas de resposta a esta pergunta. Suas respostas poderiam ser designadas com os conceitos de *reconstrução* e *integração*. Tanto para Schleiermacher como para Hegel, no começo se encontra a consciência de uma perda e alienação

275. Wilhelm Diltheys *Gesammelte Schriften*, vols. VII e VIII.

276. *Ibid.*, vol. V.

frente à tradição, que é a que move a reflexão hermenêutica. Entretanto, eles determinam a tarefa da hermenêutica cada um de maneira bem diferente.

Schleiermacher, de cuja teoria hermenêutica ainda nos ocuparemos mais tarde, está inteiramente empenhado em reconstruir na compreensão a determinação original de uma obra. Pois arte e literatura, que nos são transmitidas do passado, nos chegam desenraizadas de seu mundo original. Nossas análises já demonstraram que isso vale para todas as artes, e portanto também para a literatura, mas que é particularmente evidente para as artes plásticas. Schleiermacher escreve que o natural e originário já não são mais, “a partir do momento em que as obras de arte entram em circulação. Ou seja, cada uma tem uma parte de sua compreensibilidade a partir de sua determinação original”. “Por isso a obra de arte perde algo de sua significância quando é arrancada de seu contexto originário e este não se conserva historicamente.” Ele chega, inclusive, a dizer: “Assim, uma obra de arte está enraizada, na realidade, também no seu solo e chão, no seu contexto. Ela já perde o seu significado ao ser retirada desse contexto e ao entrar em circulação é como algo que foi salvo do fogo e agora traz as marcas de queimado”²⁷⁷.

Será que isso não implica, que a obra de arte somente tem seu verdadeiro significado não é uma espécie de reconstrução do originário? Se se identifica e reconhece que a obra de arte não é um objeto a-temporal da vivência estética, mas que pertence a um mundo e que somente este é que poderá determinar plenamente o seu significado, parece que se há de concluir que o verdadeiro significado da obra de arte só se pode compreender a partir deste mundo, portanto, principalmente a partir da sua origem e de seu surgimento. A reconstrução do “mundo” a que pertence, a reconstrução do estado originário que havia existido na “intenção” do artista criador, a execução no estilo

[172]

277. Schleiermacher, *Ästhetik*, ed. R. Odebrecht, p. 84s.

original, todos esses meios de reconstrução histórica teriam então o direito de reivindicar que eles tornam compreensível o verdadeiro significado da obra de arte e que o protegem contra mal-entendidos e falsas atualizações. E essa é, efetivamente, a idéia de Schleiermacher, o pressuposto tácito de toda a sua hermenêutica. Segundo ele, o saber histórico abre o caminho que permite suprir o que foi perdido e reconstruir a tradição, na medida em que nos devolve o ocasional e o originário. Assim, o empenho hermenêutico se orienta para a recuperação do “ponto de conexão” com o espírito do artista, que é o que deve fazer inteiramente compreensível o significado de uma obra de arte; procede como, fora isso, o faz ante textos, procurando re-produzir o que foi a produção original do autor.

É evidente que a reconstrução das condições sob as quais uma obra transmitida cumpria sua determinação original constituiu, obviamente, uma operação auxiliar verdadeiramente essencial para a compreensão. A única coisa que temos a indagar é se o que se alcança por esse caminho é realmente o mesmo que buscamos, quando tentamos encontrar o *significado* da obra de arte e se a compreensão é determinada corretamente, se nós a considerarmos como uma segunda criação, como a re-produção da produção original. Uma tal determinação da hermenêutica acaba não sendo menos absurda do que toda restituição e restauração da vida passada. A reconstrução das condições originais, tal qual toda restauração, é, face à historicidade do nosso ser, uma empresa impotente. O reconstruído, a vida recuperada do alheamento, não é a original. Ela obtém, só na sobrevivência do alheamento, uma existência secundária na cultura. A tendência, que está se impondo recentemente, de devolver as obras de arte dos museus ao lugar originário de sua determinação, ou de devolver o aspecto original aos monumentos arquitetônicos, só pode confirmar este ponto de vista. Mesmo o quadro devolvido do museu para a igreja, ou o edifício reconstruído segundo o seu estado antigo, são o que foram – se convertem em objeto para turistas. É um labor hermenêutico, para quem a compreensão significasse reconstrução do

original, permaneceria do mesmo modo, apenas num sentido morto.

Face a isso, Hegel oferece uma possibilidade diferente, isto é, de compensar entre si o ganho e a perda da empresa hermenêutica. Hegel tem a mais clara consciência da importância de qualquer restauração, quando ele, com relação ao ocaso da vida antiga e de sua “religião da arte”, escreve²⁷⁸: “As obras da musa são agora, o que são para nós – belos frutos arrancados da árvore; um destino amável não-los ofereceu, como uma jovem presenteia aqueles frutos; não existe a vida real de sua existência, não existe a árvore que os produziu, não há a terra nem os elementos que perfizeram sua substância, nem o clima que fez sua determinação, nem a mudança das estações que dominavam o processo de seu devir. Assim, com as obras daquela arte, o destino não nos dá seu mundo, nem a primavera ou o verão da vida moral em que floresceram e maduraram, mas apenas a lembrança velada daquela realidade”. E, ao comportamento das gerações posteriores com respeito às obras de arte transmitidas, denomina ele de um “labor exterior”, “que talvez retire uma gota de chuva ou um pozinho desses frutos, e que em lugar dos elementos interiores da realidade do ético, que os rodeava, que os produziu e lhes deu alma, erige o aparato prolixo dos elementos mortos de sua existência externa, da linguagem, do histórico etc., não para adentrá-los, experimentando-lhe a vida, mas somente para imaginá-los”²⁷⁹. O que Hegel descreve aqui é exatamente o que compreende a exigência de Schleiermacher de uma conservação histórica, mas que em Hegel traz, desde o princípio, um acento negativo. A investi-

[173]

278. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, p. 524.

279. Uma frase da *Ästhetik*, (Hotho II, 233) pode ilustrar até que ponto este “introduzir-se em” (*sich hineinleben*) representaria, para Hegel, uma solução pouco satisfatória: “Aqui não serve de nada querer apropriar-se novamente de concepções de mundo passadas, e fazê-lo, por assim dizer, de uma maneira substancial; ou seja, querer implicar-se por completo numa dessas maneiras de compreender, por exemplo, fazendo-se católico, como nos últimos tempos muitos têm feito por amor da arte, para fixar seu ânimo...”

gação do ocasional, que complementa o significado das obras de arte, não está em condições de reconstruir a este. Continuam sendo frutos arrancados da árvore. Fazendo-os retornar ao seu contexto histórico, não se adquire nenhuma relação vital com eles, mas apenas uma relação imaginativa. Hegel não contesta, com isso, a legitimidade de adotar um tal comportamento histórico ante a arte do passado. O que faz é expressar o princípio da investigação da história da arte, que, como todo comportamento “histórico”, não é, aos olhos de Hegel, mais que um labor externo.

A verdadeira tarefa do espírito pensante, face à história, inclusive face à história da arte, não devia ser, para Hegel, externa, já que o espírito se vê representado nela de uma forma superior. Continuando a tecer as imagens da jovem que oferece as frutas arrancadas da árvore, Hegel escreve: “Mas tal qual a jovem, que nos oferece a fruta colhida, é mais que sua natureza, estendida em suas condições e elementos, a árvore, o ar, a luz etc., os quais são oferecidos imediatamente pela natureza, na medida em que a jovem, no brilho do olhar autoconsciente e do gesto que oferece, reúne tudo isso de uma maneira superior, assim também o espírito do destino, que nos oferece aquelas obras de arte, é mais que a vida ética e a realidade daquele povo, pois é a *re-cordação* (*Er-Innerung*²⁸⁰) do espírito que nelas ainda está exteriorizado – é o espírito do destino trágico que reúne todos aqueles deuses e atributos individuais da substância no panteão uno, no espírito autoconsciente de si mesmo como espírito”.

Neste ponto Hegel aponta para além da dimensão global em que se havia colocado o problema da compreensão em Schleiermacher. Hegel o eleva à base, sobre a qual ele fundamenta a filosofia como a forma mais alta do espírito absoluto. No saber absoluto da filosofia leva-se a cabo aquela autocons-

280. NdT: *Er-Innerung*, literalmente significa a ação de interiorizar, e por isso re-cordar.

ciência do espírito que, como diz o texto, abrange, “de um modo superior”, também a verdade da arte. Desse modo, para Hegel é a filosofia, isto é, a auto-imposição histórica do espírito, que domina a tarefa hermenêutica. Nela o comportamento histórico da imaginação se transforma em um comportamento pensante com respeito ao passado. Hegel expressa assim uma verdade categórica, dizendo que a essência do espírito histórico não consiste na restituição do passado, mas na *mediação de pensamento com a vida atual*. Hegel tem razão quando se nega a pensar essa mediação de pensamento como uma relação externa e posterior, e a coloca no mesmo nível que a verdade da arte. Com isso ele ultrapassa fundamentalmente a idéia da hermenêutica de Schleiermacher. Também para nós a questão da verdade da arte obrigou a uma crítica da consciência tanto estética como histórica, ao mesmo tempo em que indagamos pela *verdade que se manifesta na arte e na história*.

SEGUNDA PARTE
A EXTENSÃO DA QUESTÃO DA VERDADE À
COMPREENSÃO NAS CIÊNCIAS DO ESPÍRITO

[175]

*“Qui non intelligit res, non
potest ex verbis sensum elicere”*

[177]

(M. Lutero).

1. Preliminares históricas

1.1. *A questionabilidade da hermenêutica romântica e sua aplicação à historiografia*

1.1.1. A transformação da essência da hermenêutica entre o *Aufklärung* e o Romantismo

Se reconhecemos como tarefa seguir mais Hegel do que Schleiermacher, teremos de acentuar a história da hermenêutica de um modo totalmente novo. Esta já não terá sua realização na liberação da compreensão histórica de todos os pressupostos dogmáticos, e já não poder-se-á considerar a gênese da hermenêutica sob o aspecto em que a apresentou Dilthey, seguindo os passos de Schleiermacher. Nossa tarefa, antes, será refazer o caminho aberto por Dilthey, atendendo a objetivos diversos dos que ele tinha em mente com a sua autoconsciência histórica. Nesse sentido desviar-nos-emos inteiramente do interesse dogmático pelo problema hermenêutico que o Antigo Testamento despertou já na igreja antiga¹, e nos contentaremos em palmilhar o desenvolvimento do método hermenêutico na Idade Moderna, que desemboca da consciência histórica.

α) Pré-história da hermenêutica romântica

A doutrina da arte da compreensão e da interpretação havia se desenvolvido por dois caminhos diversos, o teológico e o filológico, a partir de um estímulo análogo: a hermenêutica

1. Pense-se no *De doctrina christiana*, de Santo Agostinho. Cf., mais recentemente, o artigo *Hermeneutik*, de G. Ebeling, em RGG³.

[178] teológica, como mostrou Dilthey muito bem², a partir da auto-defesa da compreensão reformista da Bíblia contra o ataque dos teólogos tridentinos e seu apelo ao caráter indispensável da tradição; a hermenêutica filológica apareceu como *instrumentaria* para as tentativas humanísticas de redescobrir a literatura clássica. Num caso e noutro trata-se de redescobrimentos, e talvez de um redescobrimento de algo que não é totalmente desconhecido, mas de cujo sentido se havia tornado estranho e inacessível: A literatura clássica, enquanto material de formação, até estava sempre presente, mas havia sido amoldada por completo ao mundo cristão; também a Bíblia era, sem dúvida alguma, o livro sagrado que se lia ininterruptamente na igreja, segundo a convicção dos reformados, também por ela encoberta. Em ambas as tradições trata-se de linguagens estranhas, não a linguagem universal dos eruditos da época medieval latina, de maneira que o estudo da tradição, que se procura recuperar originariamente, torna necessário tanto aprender grego e hebreu como purificar o latim. A hermenêutica procura em ambos os terrenos, da tradição, tanto para a literatura como para a Bíblia pôr a descoberto o sentido original dos textos, através de um procedimento de correção quase artesanal, e ganha uma importância decisiva o fato de que em Lutero e Melanchthon se reúnam a tradição humanística e o impulso reformador.

A pressuposição da hermenêutica bíblica – na medida em que a hermenêutica bíblica interessa enquanto pré-histórica da hermenêutica moderna das ciências do espírito – é o princípio escriturístico da Reforma. O ponto de vista de Lutero³ é mais

2. Dilthey, "Die Entstehung der Hermeneutik", em *Gesammelte Schriften*, vol. V, p. 317-338. [Entrementes, foi publicada a versão original erudita de Dilthey, como vol. 2 da biografia de Schleiermacher. Cf. a minha apreciação no vol. 2 das Obras Completas – posfácio à 3ª edição de W. u. M. – p. 463s.]

3. Os princípios hermenêuticos da explicação bíblica luterana foram investigados, depois de K. Holl, sobretudo por G. Ebeling, *Ev. Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik* [1942]; e "Die Anfänge von Luthers Hermeneutik" in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 48, 1951, p. 172-230]; e recentemente "Wort Gottes und Hermeneutik", in: *ZThK*, 56, 1959]. Aqui teremos

ou menos o seguinte: a Sagrada Escritura é *sui ipsius interpretis*. Não se tem necessidade da tradição para lograr uma compreensão adequada dela, nem tampouco de uma técnica interpretativa ao estilo da antiga doutrina do quádruplo sentido da Escritura, já que sua literalidade possui um sentido unívoco, que deve ser intermediado por ela própria, o *sensus literalis*. Em particular, o método alegórico, que até então parecia indispensável para alcançar uma unidade dogmática na doutrina bíblica, só é legítimo quando a intenção alegórica se encontra dada na própria Escritura. Por exemplo, é correto aplicá-la quando se trata de parábolas. Por outro lado, o Antigo Testamento não deve querer ganhar sua relevância especificamente cristã, através de uma interpretação alegórica. Deve ser entendido ao pé da letra, e justamente ao ser entendido assim e ao se reconhecer nele o ponto de apoio da lei, que a ação [179] salvadora de Cristo suspende, é que ele adquire um significado cristão.

Naturalmente, o sentido literal da Escritura não se entende univocamente em todas as suas passagens nem a todo momento. Pois, é o conjunto da Escritura Sagrada o que guia a compreensão do individual – da mesma forma que, ao inverso, este conjunto só pode ser apreendido quando se realizou a compreensão do individual. Esta relação circular do todo e das partes não é, em si, nenhuma novidade. A retórica antiga já sabia disso, ela que comparava o discurso perfeito com o corpo orgânico com a relação entre a cabeça e os membros. Lutero e seus seguidores⁴ transferiram essa imagem conhecida da retórica clássica ao procedimento da compreensão, e desen-

de nos contentar com uma exposição sumária, que serve apenas para destacar o problema e para deixar claro a mudança de rumo da hermenêutica para a história, que ocorre no século XVIII. Com relação à problemática própria da *sola scriptura*, cf. também G. Ebeling, *Hermeneutik*, em RGG III. [Cf. G. Ebeling, *Wort und Glaube*, vol. II, Tübingen, 1969, p. 99-120. Cf. também meu trabalho "Klassische und philosophische Hermeneutik", no vol. II, bem como H.-G. Gadamer/G. Boehm (editores), *Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt, 1976.]

4. A comparação com *caput e membra* encontra-se também em Flacius.

volveram como princípio fundamental e geral de uma interpretação de texto o fato de que todos os aspectos individuais de um texto devem ser compreendidos a partir do *contextus*, do conjunto, e a partir do sentido unitário para o qual o todo está orientado, o *scopus*⁵.

Na medida em que a teologia da Reforma apela a este princípio para a sua interpretação da Escritura Sagrada, continua, de fato, presa a uma pressuposição, cujo fundamento é dogmático. Pressupõe que a própria Bíblia é uma unidade. Julgada a partir do ponto de vista histórico, a que se chegou no século XVIII, também a teologia da Reforma é dogmática e confunde o caminho a uma sã interpretação individual da Escritura Sagrada, que tivesse em mente o conjunto relativo de uma escritura, sua finalidade e sua composição, cada vez em separado.

Mais ainda: a teologia da Reforma parece nem sequer ser conseqüente. Ao acabar reivindicando como fio condutor para

5. A gênese do conceito de sistema se fundamenta, é evidente, na mesma situação teológica que a da hermenêutica. Para isso, é muito instrutivo o trabalho de O. Ritschl, *System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauch und in der philosophischen Methodologie*, Bonn, 1906. Demonstra como a teologia da reforma orientou-se para a sistemática, porque não queria continuar sendo uma elaboração enciclopédica da tradição dogmática, já que procurava reorganizar toda a doutrina cristã, a partir das passagens decisivas da Bíblia (*loci communes*); é uma comprovação duplamente instrutiva, se se pensa na erupção posterior do termo sistema na filosofia do século XVII. Também ali havia irrompido algo novo na estrutura tradicional da ciência escolástica: a nova ciência da natureza. Este novo elemento obrigou a filosofia a elaborar uma sistemática, isto é, a harmonizar o velho e o novo. O conceito de sistema, que desde então se converteu em um requisito metodologicamente ineludível da filosofia, tem pois sua raiz histórica na divergência de filosofia e ciência nos primórdios da idade moderna, e o fato de que se converta numa exigência lógica e natural da filosofia se deve a que esta divergência de filosofia e ciência tem sido a que desde então esteve questionando continuamente a tarefa da filosofia. [Com relação à história etimológica, o ponto de partida é *Epinomis* 991e, onde a palavra *σοστημα* aparece relacionada com *αριθμος* e *αρμονια*. Parece, portanto, a partir das relações numéricas e tonais, transferido à ordem celeste. (Cf. St. V. fr. II, 168, 11, passim.) Pode-se também pensar no conceito da *αρμονια*, em Heráclito (VS 12 B 54): as dissonâncias mostram-se "superadas" nos intervalos harmônicos. O fato de que o que se separa é reunido, ocorre, tanto no conceito astronômico, como no filosófico, de "sistema".]

a compreensão da unidade da Bíblia, a fórmula de fé protestante suspende, também ela, o princípio da Escritura, em favor de uma tradição reformatória, que em todo caso é breve. Sobre isso, e deste modo, já apresentaram seu julgamento não só a teologia da Contra-reforma, mas também o próprio Dilthey⁶. Este glosa essas contradições da hermenêutica protestante, partindo do auto-senso pleno das ciências históricas do espírito. Mais tarde teremos de nos indagar se essa autoconsciência realmente se justifica – precisamente também com relação ao sentido teológico da exegese bíblica – e se o princípio fundamental filológico-hermenêutico de compreender os textos a partir deles mesmos não trará em si uma certa insuficiência e não necessitará, ainda que não na maioria das vezes o reconheça, ser completado por um fio condutor de caráter dogmático.

Todavia, uma pergunta como esta só pode ser colocada hoje, depois que o *Aufklärung* histórico já mediou plenamente suas possibilidades. Os estudos de Dilthey sobre a gênese da hermenêutica desenvolvem um nexos congruente consigo mesmo e convincente, se se o examina do ponto de vista das pressuposições do conceito de ciência da Idade Moderna. A hermenêutica teve que começar por desvencilhar-se de todos os enquadramentos dogmáticos e liberar-se a si mesma para elevar-se ao significado universal de um *organon* histórico. Isto ocorreu no século XVIII, quando homens como Semler e Ernesti reconheceram que, para compreender adequadamente a Escritura, pressupõe-se reconhecer a diversidade de seus autores, e abandonar, por conseqüência, a unidade dogmática do cânon. Com essa "liberação da interpretação do dogma" (Dilthey), a reunião das Escrituras Sagradas da cristandade assume o papel de reunir fontes históricas que, na qualidade de obras escritas, têm de se submeter a uma interpretação não somente

6. Cf. Dilthey II, 126, nota 3 da crítica que Richard Simon faz a Flacius.

gramatical mas também histórica⁷. A compreensão a partir do contexto do todo requer agora, necessariamente, também a restauração histórica do contexto de vida, a que pertencem os documentos. O velho princípio interpretativo de compreender o individual a partir do todo já não podia reportar-se nem limitar-se à unanimidade dogmática do cânon, mas dirigia-se à abrangência conjuntural da realidade histórica, a cuja totalidade pertence cada documento individual.

E assim, como desde esse momento já não existe nenhuma diferença entre a interpretação de escritos sagrados e profanos, e portanto só há *uma* hermenêutica, esta hermenêutica acaba sendo não apenas uma função propedêutica de toda historiografia – como a arte da interpretação correta das fontes escritas – mas abarca ainda toda a atividade da historiografia. Pois o que se afirma das fontes escritas, ou seja, que nelas cada frase não pode ser entendida a não ser a partir de seu contexto, vale também para os conteúdos sobre os quais dão notícia. E mesmo o significado destes não pode estar de pé por próprios pés. O contexto histórico universal, no qual mostram-se em seu significado verdadeiramente relativo, os objetos individuais da investigação histórica, tanto os grandes como os pequenos, é, ele próprio, um todo, a partir do qual pode-se compreender plenamente cada elemento individual em seu sentido, e ele, inversamente, só pode ser plenamente compreendido a partir desses elementos individuais: a história universal é, igualmente, o grande livro obscuro, a obra completa do espírito humano, composta nas línguas do passado, cujo texto terá de ser entendido. A investigação histórica se compreende a si mesma segundo o modelo da filologia, de que se serve. Mais tarde,

7. Semler, que coloca essa exigência, crê, obviamente, que com isso está servindo ao sentido salvífico da Bíblia, já que quem compreende historicamente “está em condições de falar sobre esses objetos, da maneira como é exigido por um tempo que mudou e pelas novas circunstâncias em que se encontram os homens que nos rodeiam” (Citado segundo Ebeling, *Hermeneutik*, in: RGG III): portanto, historiografia a serviço da *Applicatio*.

veremos que, de fato, é este o modelo pelo qual se guia Dilthey para fundamentar a concepção histórica do mundo.

Aos olhos de Dilthey, a hermenêutica não chega, pois, à sua verdadeira essência, a não ser quando ela transforma sua posição, a serviço de uma tarefa dogmática – que para o teólogo cristão é a correta proclamação do Evangelho – na função de um *organon* histórico. E se, pelo contrário, o ideal do *Aufklärung* histórico, a que pertence Dilthey, tivesse de se revelar como uma ilusão, então toda a pré-história da hermenêutica, esboçada por ele, teria de adquirir, também, um significado totalmente diferente; a virada em direção à consciência histórica já não seria sua liberação das presilhas do dogma, mas uma mudança de sua essência. E exatamente o mesmo vale para a hermenêutica filológica. Pois a *ars critica* da filologia teve, em princípio, sua pressuposição no caráter modelar irrefletido da antigüidade clássica, de cuja transmissão cuidava. Também ela, portanto, terá que se transformar em sua essência, se entre a antigüidade e o próprio presente já não existe nenhuma relação inequívoca de modelo e seguimento. Um índice disso é a *querelle des anciens et des modernes*, que cunha o tema geral para toda época compreendida entre o classicismo francês e o alemão. Este seria também o tema em torno do qual se desenvolveria a reflexão histórica, que acabaria dissolvendo a pretensão normativa da antigüidade clássica. Nos dois caminhos, portanto, da filologia e da teologia, dá-se o mesmo processo, que acabou levando à concepção de uma hermenêutica universal, para a qual o caráter de modelo especial já não representa uma pressuposição para a tarefa hermenêutica.

A formação de uma ciência da hermenêutica, como foi desenvolvida por Schleiermacher na confrontação com os filólogos F.A. Wolf e F. Ast, e em continuação à hermenêutica teológica de Ersnesti, não representa, pois, um mero passo adiante na história da arte da própria compreensão. Em si mesma, essa história da compreensão tem estado acompanhada pela reflexão teórica desde os tempos da filologia antiga. Essas reflexões, porém, têm o caráter de uma “doutrina da arte”, isto

é, pretendem servir à arte da compreensão do mesmo modo que a retórica serve à arte de falar e a poética à arte de compor e a seu julgamento. Nesse sentido também a hermenêutica teológica da patrística e da Reforma foi uma doutrina da arte. Todavia, agora é a compreensão como tal que se converte em problema. A generalidade desse problema é um testemunho de que a compreensão se converteu em uma tarefa num sentido novo, e que com isso também a reflexão teórica recebe um novo sentido. Ela já não é uma doutrina da arte a serviço da práxis do filólogo ou do teólogo. É verdade que o próprio Schleiermacher acaba dando à sua hermenêutica o nome de doutrina da arte, porém, em um sentido sistemático completamente diferente. E busca alcançar a fundamentação teórica do procedimento comum a teólogos e filólogos, na medida em que, aquém de ambos os interesses, remonta a uma relação mais originária da compreensão do pensamento.

Os filólogos, que foram seus precedentes imediatos, se encontravam ainda numa outra posição. Para eles a hermenêutica era determinada pelo conteúdo do que se devia compreender – e isso consistia a unidade óbvia da literatura vétero-cristã. O que Ast propõe como objetivo de uma hermenêutica universal, isto é, “alcançar a unidade da vida grega e cristã”, expressa o que pensam, no fundo, todos os “humanistas cristãos”⁸. – Schleiermacher, ao contrário, já não busca a unidade da hermenêutica na *unidade de conteúdo da tradição*, a que se deve aplicar a compreensão, mas a procura, à margem de toda especificação de conteúdo, na unidade de um procedimento que nem sequer é diferenciada pelo modo como as idéias foram transmitidas, se por escrito ou oralmente, se numa língua estranha ou na própria e contemporânea. O esforço da compreen-

8. Dilthey, que também observa isso, mas o valoriza de uma maneira diferente, escreve já em 1859: “Temos de levar em conta que a filologia, teologia, história e filosofia... não estavam, de modo algum, tão separadas entre si como é costume agora. Temos que recordar que Heyne é o primeiro que dá espaço à filologia como disciplina autônoma e que Wolf foi o primeiro que se inscreveu como estudante de filologia” (*Der junge Dilthey*, 1933, 88).

são tem lugar cada vez que não se dá uma compreensão imediata, e correspondentemente cada vez que se tem de contar com a possibilidade de um mal-entendido.

Este é o contexto, a partir do qual se determina a idéia de Schleiermacher de uma hermenêutica universal. Essa idéia nasceu da representação de que a experiência da alteridade e da possibilidade do mal-entendido são universais. Não resta dúvida de que essa alteridade torna-se maior no discurso artístico, e o mal-entendido mais provável do que no discurso sem arte, e torna-se mais aguda no discurso fixado por escrito do que no oral, que na viva voz é de igual modo constantemente também interpretado. Mas precisamente a extensão da tarefa hermenêutica ao “diálogo significativo”, tão característica de Schleiermacher, mostra como se transformou o sentido da estranheza, cuja superação a hermenêutica deve promover, frente ao que até então havia sido a proposição de tarefas da hermenêutica. Num sentido novo e universal, a estranheza está ligada indissolavelmente com a individualidade do tu.

Este sentido vivo e mesmo genial que Schleiermacher caracteriza para a individualidade humana não deve ser tomado como uma característica individual que estivesse influenciando, aqui na sua teoria. É, antes, a repulsa crítica contra tudo o que, na era do *Aufklärung*, se fazia passar por essência comum da humanidade, sob o título de “pensamentos racionais”, o que leva necessariamente a determinar de uma maneira fundamentalmente nova a relação com a tradição⁹. A arte de compreender é honrada com uma atenção teórica de princípio e com um cultivo universal, porque nem um consenso fundamentado biblicamente, nem racionalmente, não formam mais o fio condu-

9. Chr. Wolff e sua escola atribuíam, de maneira conseqüente, a “arte da interpretação geral” à filosofia, já que “em última instância tudo depende a que se possa conhecer e examinar a verdade de outros, uma vez compreendidos os seus discursos” (Walch, 165). Algo parecido pensa Bentley, quando pede ao filólogo “que seus únicos guias sejam a razão, a luz das idéias do autor e sua força vinculante (citado segundo Wegner, *Alttertumskunde*, p. 94).

tor dogmático de toda compreensão de texto. Por isso é que importa a Schleiermacher proporcionar à reflexão hermenêutica uma motivação fundamental, que situe o problema da hermenêutica num horizonte que esta não havia conhecido até então.

Para poder situar em seu pano de fundo correto a verdadeira virada que Schleiermacher dá à história da hermenêutica, começaremos com uma reflexão que nele não desempenha o menor papel, e que desde ele desapareceu por completo dos questionamentos da hermenêutica (coisa que também restringe de uma maneira muito peculiar o interesse histórico de Dilthey pela história da hermenêutica), que na verdade domina o problema da hermenêutica e só através da qual torna-se compreensível a posição que Schleiermacher ocupa na história da hermenêutica. Partiremos do lema: compreender significa, de princípio, entender-se uns com os outros. Compreensão é, de princípio, entendimento. Assim, os homens se entendem entre si, na maioria das vezes imediatamente, isto é, vão se pondo de acordo até chegar a um entendimento. Acordo é sempre, portanto, acordo sobre algo. Compreender-se é compreender-se em algo. Já a linguagem mostra que o “sobre quê” e o “em quê” não são apenas um objeto qualquer do discurso, do qual a compreensão mútua pudesse prescindir ao buscar seu caminho, mas são, antes, caminho e meta do próprio compreender-se. E quando se pode dizer que duas pessoas se entendem, independentemente do “sobre quê” e do “em quê”, isso quer dizer que não somente se entendem nisso ou naquilo, mas em todas as coisas essenciais que unem os homens. A compreensão só se converte numa tarefa especial no momento em que esta vida natural experimenta alguma distorção no co- visar do visado, que é um visar da *coisa em causa* comum. No momento em que se produz um mal-entendido, ou alguém manifesta uma opinião que causa estranheza por ser incompreensível, é apenas aí que a vida natural fica tão inibida com relação à coisa em causa comum, que a opinião enquanto opinião, isto é, enquanto opinião do outro, do tu ou do texto, se converte num

dado fixo. Mas mesmo assim, ainda se procura em geral chegar a um acordo, e não somente compreender. E isso, de tal modo, que se refaz o caminho em direção à coisa em causa. Só quando se mostram vãs todas essas idas e vindas, que perfazem a arte do diálogo, da argumentação, do perguntar e do responder, do objetar e do refutar, e que se realizam também face a um texto como diálogo interior da alma que busca a compreensão, far-se-á uma mudança no questionamento. Só então o esforço da compreensão vai perceber a individualidade do tu e considerar sua peculiaridade. Na medida em que se trata de uma língua estrangeira, o texto já será, isso não é mais do que uma condição prévia. O verdadeiro problema da compreensão aparece quando, no esforço de compreender um conteúdo, coloca-se a pergunta reflexiva de como o outro chegou à sua opinião. Pois é evidente que um questionamento como este anuncia uma forma de alteridade bem diferente, e significa, em último caso, a renúncia a um sentido comum.

A crítica bíblica de Spinoza é um bom exemplo disso (e ao mesmo tempo um dos primeiros documentos). No capítulo 7 do *Tractatus theologico-politicus* Spinoza desenvolve seu método interpretativo da Escritura Sagrada, apoiando-se na interpretação da natureza: partindo dos dados históricos tem-se de inferir o sentido (*mens*) dos autores – enquanto que nesses livros são narradas coisas (histórias de milagres e revelações) que não são deriváveis dos princípios conhecidos da razão natural. Também nessas coisas, que em si mesmas são incompreensíveis (*imperceptibiles*), sem prejuízo para o fato de que, em seu conjunto, a Escritura possui indiscutivelmente um sentido moral, pode-se compreender tudo sobre o que se tem interesse, somente se reconhecermos “historicamente” o espírito do autor, isto é, superando nossos preconceitos, não pensamos noutras coisas do que nas que o autor pôde ter em mente.

A necessidade da interpretação histórica “no espírito do autor” é, nesse caso, conseqüência do caráter hieroglífico e incompreensível do conteúdo. Ninguém iria interpretar Eucli-

des observando a vida, o estudo e os costumes (*vita, studium et mores*) do autor¹⁰, e isso valeria também para o espírito da Bíblia nas coisas morais (*circa documenta moralia*). Só porque nas narrações da Bíblia aparecem coisas incompreensíveis (*res imperceptibiles*), sua compreensão depende de conseguirmos elucidar o sentido do autor a partir do conjunto de sua obra (*ut mentem auctoris percipiamus*). E é aqui que é realmente indiferente se o intencionado corresponde à nossa perspectiva; pois nós queremos conhecer unicamente o sentido das frases (*o sensus orationum*), não a sua verdade (*veritas*). Para isso tem-se de desconectar qualquer classe de pressuposição, inclusive da nossa razão (e, sem dúvida, tanto mais ainda a de nossos preconceitos) (parágrafo 17).

A “naturalidade” da compreensão da Bíblia repousa, portanto, sobre o fato de que o que é evidente será visto e o não evidente tornar-se-á compreensível “historicamente”. A destruição da compreensão imediata das coisas na sua verdade é o que motiva o rodeio pelo histórico. Uma outra questão é saber o que significa o princípio interpretativo, formulado com isso, para o comportamento próprio de Spinoza com respeito à tradição bíblica. Em qualquer caso, aos olhos de Spinoza, a *amplitude* do que na Bíblia somente se pode compreender dessa maneira histórica é muito grande, embora o espírito do conjunto (*quod ipsa veram virtutem doceat*) seja evidente, e mesmo que o evidente possua um *significado* predominante.

Assim, se retrocedermos à pré-história da hermenêutica histórica, teremos de destacar, em primeiro lugar, que entre a filologia e a ciência da natureza, em sua primeira auto-reflexão, se estabelece uma correlação muito estreita, que se reveste de um duplo sentido. Em primeiro lugar, a “naturalidade” do procedimento científico-natural deve valer também para o posicio-

10. É sintomático do triunfo do pensamento histórico o fato de que em sua hermenêutica, Schleiermacher considere sempre a possibilidade de interpretar inclusive um Euclides, segundo o “lado subjetivo” da gênese de suas idéias (p. 151).

namento frente à tradição bíblica – e para isso serve o método histórico. Mas, ao inverso, também a naturalidade da arte filológica, exercida na exegese bíblica, a arte de compreender pelo texto, coloca ao conhecimento da natureza a tarefa de decifrar o “livro da natureza”¹¹. Nessa medida o modelo da *filologia* pode orientar o método da ciência da natureza.

Nisso se reflete o fato de que o saber instituído pela Escritura Sagrada e pelas autoridades é o inimigo contra o qual tem de se impor a nova ciência da natureza. Esta tem a sua verdadeira essência, diferentemente daquela, em sua metodologia própria, que a conduz através da matemática e da razão à evidência do que é compreensível em si mesmo.

A crítica da Bíblia, que conseguiu se impor amplamente no século XVIII, como mostra essa indicação a Spinoza, possui, em caráter absoluto, um fundamento dogmático na fé na razão do *Aufklärung*, e, de um modo semelhante, existe toda uma outra série de precursores que preparam o pensamento histórico, entre os quais há, no século XVIII, nomes esquecidos há muito tempo, que procuram oferecer diretivas para a compreensão e interpretação de livros históricos. Entre eles se encontra particularmente Chladenius¹², apresentado como um precursor da hermenêutica romântica¹³, e de fato nele se descobre o interessante conceito do “ponto de vista” como fundamento do “por que conhecemos uma coisa desse e não de outro modo”. É um conceito procedente da ótica e que o autor toma expressamente de Leibniz.

11. Assim, Bacon entende seu novo método como *interpretatio naturae*. Cf. adiante, p. 512s. [Cf. também E.R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Genebra, 1948, p. 116s e E. Rothacker, *Das “Buch der Natur”. Materialien und Grundsätzliches zur Metaphergeschichte*. Publicado com base nas obras póstumas e elaborado por Perpeet, Bonn, 1979].

12. *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, 1742.

13. Por J. Wach, cuja obra *Das Verstehen* permanece inteiramente dentro dos horizontes de Dilthey.

Só que, como um olhar no título de seu escrito já pode nos ensinar, enfoca-se, no fundo, falsamente Chladenius se se entende a sua hermenêutica como uma ante-forma da historiografia. Não somente porque o caso da “interpretação dos livros históricos” não é, para ele, o ponto mais importante – de qualquer modo, trata-se sempre do conteúdo objetivo dos escritos – mas também porque, para ele, todo o problema da interpretação se coloca, no fundo, como pedagógico e é de natureza *ocasional*. A interpretação se ocupa expressamente de “discursos e escritos racionais”. Para ele, interpretar significa “acrescentar aqueles conceitos que são necessários para a compreensão plena de uma passagem”. A interpretação, portanto, não deve “indicar a verdadeira compreensão de uma passagem”, mas é determinada expressamente para resolver as obscuridades que impedem ao escolar a “compreensão plena dos textos” (Prefácio). Na interpretação é preciso que nos guiemos pela perspectiva do escolar (parágrafo 102).

Compreender e interpretar não são, para Chladenius, a mesma coisa (parágrafo 648). É claro que, para ele, uma passagem que necessite de interpretação é, por princípio, um caso especial, e que, em geral, as passagens podem ser entendidas imediatamente, quando conhecemos o assunto de que tratam, seja porque a passagem nos recorda a coisa em causa, seja porque apenas através da passagem obtemos acesso ao conhecimento da coisa em causa. Não há dúvidas de que, para o *compreender*, o decisivo continua sendo o entendimento da coisa em causa, a evidência objetiva – não se trata de um procedimento histórico nem de um procedimento psicológico-ge-nético.

Ao mesmo tempo, o autor tem clara consciência de que a arte da interpretação alcançou uma espécie de urgência nova e particular, já que a arte da interpretação proporciona, ao mesmo tempo, a justificação da interpretação. Esta não faz nenhuma falta enquanto o escolar tiver o mesmo conhecimento que o intérprete” (de maneira que a “compreensão” lhe seja evidente. “sem demonstração”), nem tampouco “quando

existe uma boa confiança no intérprete”. Nenhuma dessas duas condições parece-lhe ser mais cumprida em seu tempo, a segunda pelo fato de que (sob o signo do *Aufklärung*) “os alunos querem ver com os seus próprios olhos”, e a primeira porque, ao se ter incrementado o conhecimento das coisas – isso se refere ao progresso da ciência –, a obscuridade das passagens que se procura compreender, se torna cada vez maior (parágrafo 668s). A necessidade de uma hermenêutica aparece, pois, com o desaparecimento do compreender-por-si-mesmo.

Dessa maneira, o que era motivação ocasional da interpretação acaba adquirindo um significado fundamental. De fato, Chladenius chega a uma conclusão interessantíssima: constata que compreender plenamente um autor não é o mesmo que compreender inteiramente um discurso ou um escrito (parágrafo 86). A norma para a compreensão de um livro não seria, de modo algum, a intenção do autor. Pois, “como os homens não são capazes de abranger tudo com sua visão, assim suas palavras, discursos e escritos podem significar algo que eles próprios não tiveram a intenção de dizer ou de escrever”, e, portanto, “quando se busca compreender seus escritos pode-se chegar a pensar, e com razão, em coisas que aos autores não ocorreria”.

Embora possa se dar também o caso inverso, de que “um autor possa ter tido em mente mais do que se pôde compreender”, para ele a verdadeira tarefa da hermenêutica não é a de, afinal, juntar este “mais” à compreensão, mas compreender os próprios livros na sua significação verdadeira e objetiva. Como “todos os livros dos homens e seus discursos contêm em si algo de incompreensível” – ou seja, obscuridades que procedem da falta de transparência objetiva – é necessário chegar a uma interpretação correta: “Passagens estéreis podem se nos tornar fecundas”, isto é, “dar ocasião a novas idéias”.

Deve-se levar em conta que, em tudo isso, Chladenius não está pensando, certamente, na exegese bíblica edificante, mas que abstrai expressamente das “Escrituras Sagradas”, para as

quais “a arte da interpretação filosófica” não seria mais que uma ante-sala. Com os seus raciocínios, ele também certamente não quer dar legitimidade à idéia de que tudo que se possa pensar sobre isso (todas as “aplicações”) pertença à compreensão de um livro, mas unicamente o que corresponde às intenções do autor. Para ele, isso não possui, no entanto, e com toda evidência, o sentido de uma restrição histórico-psicológica, mas tem a ver com uma correspondência objetiva, da qual ele garante explicitamente que a mais nova teologia observa-a exegeticamente¹⁴.

β) O projeto de Schleiermacher de uma hermenêutica universal

Como se vê, a pré-história da hermenêutica do século XIX adquire um aspecto bastante diferente se não a considerarmos mais sob as premissas de Dilthey. Que guinada se dá entre Spinoza e Chladenius, de um lado, e Schleiermacher, do outro! A incompreensibilidade, que para Spinoza, motivava o rodeio pelo histórico e que para Chladenius, convoca a arte da interpretação para um sentido de orientação completamente objetivo, adquire em Schleiermacher um significado completamente diverso e universal.

Para começar, já teremos uma diferença interessante, caso minha impressão esteja correta, no fato de que Schleiermacher não fale tanto da incompreensão como de mal-entendido. O que ele tem em vista já não é mais a situação pedagógica da interpretação, que procura ajudar a compreensão do outro, do aluno. Ao contrário, nele a interpretação e a compreensão se interpretam tão intimamente como a palavra exterior e interior, e todos os problemas da interpretação são, na realidade,

14. Isto deveria valer, sem dúvida, para Semler, cuja declaração citada acima, p.180⁷ (original), mostra a intenção teológica de sua exigência de uma interpretação histórica.

problemas da compreensão¹⁵. Trata-se apenas da *subtilitas intelligendi*, não da *subtilitas explicandi*¹⁶ (para não falar da *applicatio*¹⁷). Mas, Schleiermacher faz, sobretudo, uma diferenciação expressa entre a práxis mais laxista da hermenêutica, segundo a qual a compreensão se realiza por si mesma, e a práxis mais estrita que parte da idéia de que o mal-entendido se produz por si mesmo¹⁸. Sobre essa diferença fundamentou seu desempenho próprio: desenvolver, em lugar de uma “agregação de observações”, uma verdadeira doutrina da arte do compreender. E isso significa algo fundamentalmente novo. A dificuldade de compreensão e do mal-entendido já não são levados em conta somente como momentos ocasionais, mas como momentos integradores que se procura desconectar previamente. Schleiermacher chega inclusive a definir que: “a hermenêutica é a arte de evitar o mal-entendido”. Para além da ocasionalidade pedagógica da prática da interpretação, a hermenêutica se eleva à autonomia de um método, pois “o mal-entendido se produz por si mesmo, e a compreensão é algo que temos de querer e de procurar em cada ponto”¹⁹. Evitar o mal-entendido – “Todas as tarefas estão contidas nesta expressão negativa”. Sua resolução positiva está, para Schleiermacher, num cânon de regras gramaticais e psicológicas de interpretação, que se afastam por completo de qualquer liame dogmático de conteúdo, inclusive na consciência do intérprete.

Obviamente, que Schleiermacher não é o primeiro a restringir a tarefa da hermenêutica nisso, em tornar compreensí-

15. [Esta fusão de compreensão e interpretação, que me foi contestada por autores como D. Hirsch, deveria ter sido comprovada por mim, através do próprio Schleiermacher, *Obra Completa* III, 3, p. 384 (= tomo da Suhrkamp sobre *Philosophische Hermeneutik*, p. 163): “A interpretação diferencia-se da compreensão, sem dúvida, tal qual a fala em voz alta da fala interna”. É claro que isto tem suas conseqüências para a lingüísticidade do pensamento.]

16. Que Ernesti, *Institutio interpretis*, NT (1761), p. 7, não separa da anterior.

17. J.J. Rambach, *Institutiones hermeneuticae sacrae*, 1723, p. 2.

18. *Hermeneutik*, § 15 e 16, *Werke* 1, 7, p. 29s.

19. *Ibid.*, p. 30.

vel aquilo que é intensionado por outros em discursos e textos. A arte da hermenêutica não tem sido nunca o organon da investigação da coisa em causa. Isso distinguiu-a desde o início do que Schleiermacher denomina dialética. Entretanto, sempre que alguém se esforça por compreender – por exemplo, a Escritura Sagrada ou os clássicos – está operando, indiretamente, uma referência à verdade que está oculta no texto e que deve chegar à luz. O que se deve compreender, na realidade, não é uma idéia, enquanto um momento vital, mas enquanto uma verdade. Este é o motivo por que a hermenêutica possui uma função auxiliar e permanece subordinada à investigação da coisa em causa. Também Schleiermacher leva isso em conta, desde o momento em que relaciona a hermenêutica por princípio – no sistema das ciências – à dialética.

Mesmo assim, a tarefa que ele se impõe é, precisamente, a de separar o procedimento do compreender. Trata-se de torná-lo autônomo, como uma metodologia própria. A isso estará unida também, para Schleiermacher, a necessidade de libertar-se das proposições de tarefas redutoras, que tinham determinado em seus predecessores, Wolf e Ast, a essência da hermenêutica. Não aceita nem a restrição às línguas estrangeiras nem sequer a restrição aos escritores, “como se isso mesmo não pudesse ocorrer igualmente na conversação e no discurso apreendido imediatamente”²⁰.

Isso implica bem mais do que uma tensão do problema hermenêutico da compreensão do que foi fixado por escrito à compreensão do discurso em geral – percebe-se aqui um deslocamento de caráter fundamental. O que deve ser compreendido não é a literalidade das palavras e seu sentido objetivo, mas também a individualidade de quem fala e, conseqüentemente, do autor.

Schleiermacher entende que estas só podem ser compreendidas adequadamente retrocedendo até a gênese das idéias. O que

para Spinoza representa um caso extremo da compreensibilidade, obrigando, com isso, a um rodeio histórico, converte-se, para ele, no caso normal e constitui a pressuposição a partir da qual ele desenvolve a teoria da compreensão. O que ele encontra “de mais relegado e em parte até mesmo completamente abandonado” é “o compreender uma série de idéias ao mesmo tempo como um momento vital que irrompe, como um ato que está em conexão com muitos outros, inclusive de natureza diferente”²¹.

[190]

Assim, paralelamente à interpretação gramatical, ele coloca a psicológica (técnica) – e nesta é que se encontra o que ele tem de mais próprio²². No que se segue, deixaremos de lado as elaborações de Schleiermacher sobre a interpretação gramatical, que em si mesmas são da maior perspicácia. Elas são primorosas para o papel que a totalidade já dada da linguagem desempenha para o autor – e com isso também para o seu intérprete, assim como para o significado do todo de uma literatura para cada obra individual. Pode ser também – como uma nova investigação do legado de Schleiermacher torna provável²³ –, que a interpretação psicológica, no desenvolvimento do pensamento de Schleiermacher,

21. [Ibid., p. 392s. Suhrkamp.]

22. [Cf. a crítica feita por M. Frank à minha exposição e minha resposta em “Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik”, vol. II.]

23. Até o presente, o nosso conhecimento de Schleiermacher se baseava em seus discursos na academia, do ano de 1829, assim como na edição do curso sobre hermenêutica, composto por Lücke. Esta última se baseia num manuscrito de 1819, bem como em apontamentos tomados de colegas, sobretudo no último decênio. Este simples fato externo mostra que a teoria hermenêutica que dele nos chegou pertence à sua fase mais tardia e não aos tempos de seus primórdios mais fecundos no trato com F. Schlegel. São também do tempo em que teve mais influência histórica, sobretudo através de Dilthey. Nossa própria discussão anterior parte desses textos e procura desenvolver suas tendências essenciais. Não obstante, a própria elaboração de Lücke não está inteiramente livre de motivos que apontam para um desenvolvimento das idéias hermenêuticas de Schleiermacher e que merecem um interesse próprio. A instâncias minhas, H. Kimmerle elaborou de novo os materiais póstumos que se mantêm conservados na Deutsche Akademie, em Berlim, e publicou um texto revisado criticamente, nas *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* (Jg. 1959, 2ª elaboração). Em sua tese doutoral, *Die Hermeneutik Schleiermachers im Zusammenhang reines spekulativen Denkens*, 1959, Kimmerle realiza a interessante tentativa de determinar o sentido da evolução de

20. Schleiermacher. *Werke* III, 3, p. 390.

só adquira paulatinamente sua posição de primeiro plano. Seja como for, essa interpretação psicológica tornou-se realmente determinante para a formação das teorias do século XIX – para Savigny, Boeckh, Steintal, e sobretudo para Dilthey.

Para Schleiermacher, a cisão metodológica entre filologia e dogmática continua sendo essencial²⁴, até mesmo face à Bíblia, onde a interpretação psicológico-individual de cada um de seus autores fica muito atrás²⁵ do significado do que há neles de unitário e comum dogmáticamente. A hermenêutica abrange a arte da interpretação gramatical e psicológica. É, em última análise, um comportamento divinatório, um transferir-se para dentro da constituição completa do escritor, um conceber o “decurso interno” da feitura da obra²⁶, uma reformulação do ato criador. A compreensão é, pois, uma re-produção referida à produção original, um reconhecer do conhecido (Boeckh)²⁷, uma pós-construção, que parte do momento vivo da concepção, da “decisão germinal” como o ponto de organização da composição²⁸.

Schleiermacher. Cf. sua dissertação *Kantstudien* 51, 4, p. 410s [No que diz respeito à nova edição de H. Kimmerle, ela alcança sua autenticidade pelo fato de ser menos legível do que a elaboração de Lücke, que entretantes se tornou mais acessível através de M. Frank. Cf. M. Frank (editor), *F.D.E. Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt, 1977.]

24. *Werke* I, 7, p. 83.

25. I, 7m 262: “Embora não cheguemos a compreender nunca, por completo, cada uma das peculiaridades pessoais das passagens neo-testamentárias, o mais importante dessa tarefa é possível: ir conhecendo, de uma maneira cada vez mais plena, a vida comum ... que nelas aparece”.

26. *Werke* III, 3, p. 355, 358, 364.

27. *Enzyklopädie und Methodologie der philosophischen Wissenschaft*, ed. Bratuschek, 2ª edição, 1886, p. 10.

28. No contexto de seus estudos sobre a imaginação poética, Dilthey introduz a expressão “ponto impressivo” (*Eindruckspunkt*), transladando-o expressamente do artista ao historiógrafo (VI, p. 283). Mais tarde examinaremos o significado desse transporte, a partir do ponto de vista da história do espírito. Seu fundamento é o conceito da *vida* em Schleiermacher: “Mas aí onde há vida, as funções e as partes se sustentam mutuamente”. O termo *Keimentschluss* (decisão germinal) aparece em *Werke* I, 7, p. 168.

Porém, uma tal descrição da compreensão que separa, significa que a configuração das idéias que procuramos compreender como discurso ou como texto não é compreendida com referência ao seu conteúdo objetivo, mas como uma configuração estética, como obra de arte ou “pensamento artístico”. Se afirmarmos isso entenderemos por que aqui não se trata da relação com a coisa (em Schleiermacher “o ser”). Schleiermacher segue as determinações fundamentais de Kant, quando diz que o “pensamento artístico” “somente se distingue pelo maior ou menor prazer”, e é propriamente “só o ato momentâneo do sujeito”²⁹. A esta altura, é naturalmente a pressuposição, pela qual se colocou pela primeira vez a tarefa da compreensão que faz com que este “pensamento artístico” não seja um simples ato momentâneo, mas que se exterioriza. Schleiermacher vê no “pensamento artístico” momentos especiais da vida, nos quais dá-se um prazer tão grande que eles irrompem em exteriorização, mas mesmo assim – e, por mais que suscitem prazer nas “imagens originais das obras de arte” – continuam sendo um pensamento individual, livre combinação, não vinculada pelo ser. É exatamente isso que distingue os textos poéticos dos científicos³⁰. Schleiermacher quer dizer com isso, certamente, que o discurso poético não se submete ao padrão de entendimento sobre a coisa em causa, descrito acima, porque o que nele se diz não é dissociável do “como”, da maneira de ser dito. Por exemplo, a guerra de Tróia *está* no poema homérico – quem se volta para a realidade histórica da coisa em causa lê mais Homero como discurso poético. Ninguém quereria afirmar que o poema tenha ganho algo de realidade artística através das escavações dos arqueólogos. O que se deve compreender aqui não é precisamente um pensamento comum da coisa em causa, mas um pensamento individual, que, por sua essência, é combinação livre, expressão, livre exteriorização de uma essência individual.

29. Schleiermacher, *Dialektik*, ed. Odebrecht, p. 569s.

30. *Dialektik*, p. 470.

Com isto, porém, mostra-se característico para Schleiermacher que ele procura em tudo esse momento da produção livre. Também o diálogo, de que se falava há pouco, recebe de Schleiermacher essa mesma distinção quando, ao lado do “verdadeiro diálogo”, que busca um saber comum do sentido e que constitui a forma original da dialética, ele conhece o “diálogo livre” e atribui este ao pensamento artístico. Neste as idéias “praticamente não são levadas em consideração pelo seu conteúdo. – O diálogo não é mais que uma estimulação recíproca da geração de idéias (“e seu fim natural não é outro que o esgotamento paulatino do processo descrito”)³¹, uma espécie de construção artística na relação recíproca da comunicação.

Enquanto que o discurso não é somente interno da geração de idéias, mas também comunicação, e como tal possui uma forma externa, não é somente manifestação imediata da idéia, mas já pressupõe reflexão. E isso há de valer naturalmente tanto mais para o que está fixado por escrito, portanto, para todos os textos. Eles já são sempre representação através da arte³². E aí onde o discurso é arte, o é também o compreender. Todo discurso e todo texto estão referidos fundamentalmente à arte de compreender, à hermenêutica, e assim se explica a pertença mútua da retórica (que é parte da estética) e da hermenêutica: cada ato de compreender é, para Schleiermacher, a inversão de um ato de falar, a pós-construção de uma construção. Correspondentemente, a hermenêutica é uma espécie de inversão da retórica e da poética.

Para nós é um pouco estranho o fato de que, desse modo reúne-se a poesia com a arte do discurso³³. Pois, parece-nos que o que caracteriza e dá dignidade à arte é justamente que, nela, a linguagem não é discurso, isto é, o fato de que possui uma unidade de sentido e de forma que é independente de toda

relação de falar e de ser interpelado e persuadido. O conceito de Schleiermacher sobre “pensar artístico”, sob o qual ele reúne a arte da poesia e a arte do discurso, considera, pelo contrário, não o produto mas o modo de comportamento do sujeito. Assim, também o falar é concebido aqui puramente como arte, isto é, abstraindo de toda relação a objetivos e à coisa em causa, como expressão de uma produtividade plástica. E não obstante, a passagem entre o artístico e o carente de arte é, então, fluente – como é fluente também a passagem da compreensão sem arte (imediata) para um procedimento cheio de arte. Enquanto que essa produção ocorre mecanicamente, segundo leis e regras, e não de uma maneira inconsciente-genial, o intérprete realiza a composição conscientemente; mas enquanto ela é uma produção individual do gênio, produção criadora em sentido autêntico, já não pode dar-se essa pós-facção através de regras. O próprio gênio é o que forma os padrões e dá as regras: cria novas formas de uso lingüístico, da composição literária etc. Schleiermacher leva muito em consideração essa diferença. Pelo lado da hermenêutica, a essa produção genial corresponde o fato de que ele necessita da adivinhação, do adivinhar de imediato que, em última análise, pressupõe uma espécie de congenialidade. Se agora, porém, os limites entre a produção sem arte e com arte, mecânica e genial, são movediços, na medida em que o que se expressa é sempre uma individualidade, e nela sempre opera um momento da genialidade livre de regras – como ocorre com as crianças que crescem em um idioma – segue-se que o fundamento último de toda compreensão terá que ser sempre um ato divinatório da congenialidade, cuja possibilidade repousa sobre uma vinculação prévia de todas as individualidades.

Este é, efetivamente, o pressuposto de Schleiermacher: que cada individualidade é uma manifestação do viver total e que, por isso, “cada qual traz em si um mínimo de cada um dos demais, e isso estimula a adivinhação por comparação consigo mesmo”. Assim, ele pode dizer que se deve conceber imediatamente a individualidade do autor, “transformando a si mes-

[193]

31. *Dialektik*, p. 572.

32. *Ästhetik*, ed. Odebrecht, p. 269.

33. *Ästhetik*, p. 384.

mo ao mesmo tempo no outro”. Ao pontualizar desse modo a compreensão no problema da individualidade, surge, para Schleiermacher a tarefa da hermenêutica como uma hermenêutica universal. Pois tanto o extremo da alteridade como o da familiaridade dão-se com a diferença relativa de toda individualidade. O “método” do compreender terá em vista tanto o comum – por comparação – como o peculiar – por adivinhação – isto é, terá de ser tanto comparativo como adivinhatório. Em ambas as perspectivas, porém, continuará sendo “arte”, porque não pode ser mecanizado como se fosse mera aplicação de regras. O adivinhatório continua imprescindível³⁴.

[194]

Sobre a base dessa metafísica estética da individualidade os princípios hermenêuticos usuais a filólogos e teólogos sofrem uma mudança de rumo peculiar. Schleiermacher segue Friedrich Ast e toda a tradição hermenêutico-retórica, quando reconhece como um traço essencial do compreender o fato de que o sentido do peculiar é sempre somente resultante do contexto, e, em última análise, do todo. Esse postulado vale naturalmente para uma gama que vai desde a compreensão gramatical de cada frase, até sua integração no contexto do todo de uma obra literária, e até o todo da literatura e, correspondentemente, o respectivo gênero literário – *Schleiermacher aplica-o agora, porém, à compreensão psicológica*, que tem de compreender cada formulação do pensamento como um momento vital no contexto total deste homem.

Nisso, sempre foi uma coisa clara que, do ponto de vista lógico, nos encontramos ante um raciocínio circular, já que o todo, a partir do qual se deve entender o individual, não pode ser dado antes do individual, a não ser sob a forma de um cânon dogmático (como o que segue a compreensão católica da Escritura, e, como já vimos, em parte também a protestante) ou de uma pré-concepção análoga do espírito de uma época (como Ast pressupõe o espírito da antigüidade à maneira de uma intuição).

34. Schleiermacher, *Werke*, I, 7, 146s.

No entanto, Schleiermacher declara que esses fios condutores dogmáticos não podem reivindicar nenhuma validade prévia, e por isso, são apenas restrições relativas do círculo. Em princípio, compreender é sempre um mover-se nesse círculo, e por isso é essencial o constante retorno do todo às partes e vice-versa. A isso se acrescenta que esse círculo está sempre se ampliando, já que o conceito do todo é relativo, e a integração em contextos cada vez maiores afeta sempre também a compreensão do individual. Schleiermacher aplica à hermenêutica esse seu procedimento tão habitual de uma descrição dialética polar, e com isso presta conta da provisoriedade interna e da infinidade da compreensão, na medida em que o desenvolve a partir do velho princípio hermenêutico do todo e das partes. Não obstante, a relativização especulativa que o caracteriza representa mais um esquema descritivo de ordenação para o processo do compreender, do que se ela fosse intencionada fundamentalmente. Isso mostra-se no fato de que, ao introduzir a transposição adivinhatória, ele admite algo como uma compreensão completa: “Até que, finalmente, todo particular, de repente, recebe sua luz plena”.

Caberia indagar se tais formulações (que aparecem com o mesmo sentido também em Boeckh) podem ser tomadas estritamente ou se propriamente devem descrever só uma perfeição relativa da compreensão. Certamente que Schleiermacher – como, de uma maneira mais decidida, Wilhelm von Humboldt – considera a individualidade como um mistério que jamais pode ser revelado de todo. Todavia, justamente essa tese só almeja ser entendida como relativa: A barreira que se levanta aqui frente à razão e o conceber não é insuperável em todos os sentidos. Ela deve ser ultrapassada através do *sentimento*, portanto, com uma compreensão imediata, simpatética e congenial: a hermenêutica é, justamente, *arte* e não procedimento mecânico. Assim, leva a cabo sua obra, a compreensão, tal como se realiza uma obra de arte.

O limite dessa hermenêutica, fundamentada no conceito da individualidade, mostra-se no fato de que Schleiermacher

[195]

não considera a tarefa da filologia e da exegese bíblica, a de compreender um texto composto em uma língua estrangeira e procedente de uma época passada mais problemática do que qualquer outro compreender. Evidentemente que também para Schleiermacher coloca-se uma tarefa especial, lá onde se tem de superar uma distância no tempo. Schleiermacher chama-o de “equiparação com o leitor original”. Mas essa “operação do ser igual”, a produção lingüística e histórica dessa igualdade não é para o verdadeiro ato do compreender, que, para ele, não é a equiparação com o leitor original, mas a equiparação com o autor, através da qual o texto é aberto como manifestação vital própria de seu autor. O problema de Schleiermacher não é o da obscuridade da história mas a obscuridade do tu.

É de se perguntar, se se pode fazer essa distinção entre a compreensão e a produção da igualdade com o leitor original. Na verdade, essa condição prévia ideal da equiparação com o leitor não se pode realizar antes do esforço da compreensão propriamente dito, já que está absolutamente absorvida por este. Também a intenção de um texto contemporâneo, com cuja linguagem não estamos suficientemente familiarizados ou cujo conteúdo nos seja estranho, só nos virá a ser revelada do modo já descrito, no vaivém do movimento circular entre o todo e as partes. É o que Schleiermacher também reconhece. É sempre nesse movimento, que se aprende a compreender uma opinião estranha, uma língua estrangeira, ou um passado estranho. Dá-se um movimento circular “porque nada do que se deve interpretar pode ser compreendido de uma só vez”³⁵. Pois, mesmo dentro da própria língua ainda vale o fato de que o leitor tem de apropriar-se inteiramente do acervo lingüístico da sua intenção. Porém, dessas constatações, que são encontradas no próprio Schleiermacher, segue-se que a equiparação com o leitor original, da qual ele fala, não é uma operação precedente, que pudesse ser separada do esforço da compreen-

35. *Werke*, 7, 33.

são propriamente dito, que para ele equivale à equiparação com o autor.

Examinemos agora mais de perto o que Schleiermacher quer dizer com essa equiparação. Pois obviamente, não pode tratar-se de pura e simples identificação. A reprodução sempre é essencialmente diferente da produção. É assim que Schleiermacher chega ao postulado, de que importa *compreender um autor, melhor do que ele próprio teria se compreendido* – uma fórmula que, desde então, tem sido repetida incessantemente, e em cujas interpretações cambiantes caracteriza-se toda a história da hermenêutica moderna. De fato, nesse postulado encerra-se o verdadeiro problema da hermenêutica. Por isso valerá a pena que nos aproximemos um pouco mais do sentido dessa fórmula.

[196]

O que essa fórmula quer dizer em Schleiermacher, é claro. Para ele, o ato da compreensão é a realização re-constitutiva de uma produção. Tem que nos tornar conscientes de algumas coisas que ao produtor original podem ter ficado inconscientes. O que Schleiermacher introduz, aqui, em sua hermenêutica geral, é evidentemente a estética do gênio. O modo de criar do artista genial é o caso modelo, a que se reporta a teoria da produção inconsciente e da consciência necessária na produção³⁶.

De fato, a fórmula entendida desse modo pode ser considerada como um princípio para toda filologia, na medida em que esta é entendida como a compreensão do discurso artístico. Essa melhor compreensão, que caracteriza o intérprete face ao autor, não se refere, por exemplo, à compreensão das coisas de que fala o texto, mas meramente à compreensão do texto, isto é, do que o autor teve em mente e ao que deu expressão.

36. Entrementes, H. Patsch ilustrou de maneira mais precisa a história primitiva da hermenêutica romântica, em F. Schlegels “Philosophie der Philologie und Schleiermachers frühe Entwürfe zur Hermeneutik”, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1966, p. 434-472.

Esta compreensão pode ser chamada de “melhor”, na medida em que a compreensão expressa – e, com isso, criadora de relevâncias – de uma opinião face à realização do conteúdo da mesma, encerra um *plus* de conhecimento. Assim, o postulado diz quase que uma obviedade. Quem aprende a compreender lingüisticamente um texto composto em um idioma estrangeiro terá de adquirir consciência expressa das regras gramaticais e da forma de compreensão desse texto, os quais o autor aplicou sem se dar conta, porque mora nessa língua e nas suas mediações técnicas. O mesmo pode-se dizer fundamentalmente a respeito de toda produção genial autêntica e sua recepção pelos outros. Em particular, convém que se lembre isso para a interpretação da poesia. Também aí, tem-se de compreender necessariamente um poeta, melhor do que ele próprio se compreendia, pois ele não “se compreendeu” em absoluto quando nele tomou forma a construção do seu texto.

Disso segue-se – o que a hermenêutica não deveria esquecer nunca – que o artista que cria uma configuração não é o intérprete vocacionado para ela. Como intérprete não tem nenhuma primazia básica de autoridade face ao que meramente a recebe. No momento em que ele próprio reflete, converte-se em seu próprio leitor. Sua opinião, como produto dessa reflexão, não é padronizadora. O único padrão de interpretação é o conteúdo de sentido da sua criação, aquilo que esta “tem em mente”³⁷. A teoria da produção genial realiza, assim, um importante desempenho teórico ao extinguir a diferença entre o intérprete e o autor. Ela legitima a equiparação de ambos, na medida em que o que tem de ser compreendido não é, obviamente, a auto-interpretação reflexiva, mas a intenção inconsciente do autor. E não foi outra coisa que Schleiermacher quis dizer com a sua fórmula paradoxal.

37. A moda moderna de tomar a auto-interpretação como cânone de sua interpretação, é consequência de um falso psicologismo. Mas, de outra parte, a “teoria”, por exemplo, da música ou da poética ou oratória, pode muito bem ser um cânone legítimo da interpretação. [Cf., por fim, o meu trabalho “Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik”, no vol. II.]

Seguindo Schleiermacher, também outros repetiram sua fórmula no mesmo sentido, por exemplo, August Boeckh, Steinthal e Dilthey: “O filólogo entende melhor o orador e o poeta, do que este se entende a si mesmo, e melhor do que o entenderam os que eram simplesmente seus contemporâneos. Pois ele torna claramente consciente o que naquele somente prezava de maneira inconsciente e fática”³⁸. Através do “conhecimento das leis psicológicas” o filólogo pode aprofundar a compreensão conhecedora, até convertê-la em conceitual, na medida em que chega ao fundo da causalidade, da gênese da obra do discurso da mecânica do espírito compositor.

A repetição da frase de Schleiermacher por Steinthal mostra já os efeitos da pesquisa das leis psicológicas, que a pesquisa da natureza havia tomado como modelo. Nisso Dilthey é mais livre, enquanto conserva com mais força a conexão com a estética do gênio. Aplica a fórmula em questão, particularmente na interpretação dos poetas. Compreender a “idéia” de um poema, a partir de sua “forma interior”, pode-se dizer, obviamente, que é “compreender melhor esta idéia”. Dilthey vê nisso pouco menos que o “supremo triunfo da hermenêutica”³⁹, pois o conteúdo filosófico da grande poesia abre-se aqui, através do fato de que a compreendemos como criação livre. A criação livre não está restringida por condições externas ou materiais, e, por isso só pode ser concebida como “forma interior”.

A questão é saber, se esse caso ideal da “criação livre” pode ser tomado realmente como padrão para o problema da hermenêutica, e até se apenas a compreensão das obras de arte pode ser concebida suficientemente segundo esse padrão. Temos que questionar também se a frase: “importa compreender o autor melhor do que ele mesmo se compreendeu”, permite que se reconheça ainda seu sentido original sob a premissa da es-

38. Steinthal, *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft*, Berlin, 1881.

39. V. 335.

tética do gênio ou se esta não a terá convertido em algo completamente novo.

Na verdade, a fórmula de Schleiermacher tem uma pré-história. Bollnow, que perseguiu essa questão⁴⁰, apresenta duas passagens nas quais se encontra esta fórmula antes de Schleiermacher: em Fichte⁴¹ e em Kant⁴². Não foi possível comprovar a existência de testemunhos mais antigos⁴³. Isso faz supor a Bollnow que talvez se trate de uma tradição oral, de uma espécie de regra filológica de trabalho, que provavelmente vinha sendo transmitida de uns para os outros e que Schleiermacher se assenhoreou.

Para mim, há motivos externos e internos pelos quais essa hipótese parece ser pouco provável. Essa refinada regra metódica que ainda hoje está sendo tão mal-empregada, desmedidamente, como uma carta em branco, para as mais arbitrarias interpretações, e que, por conseqüência, está sendo contestada, enquadra-se mal no grêmio dos filólogos. Estes, enquanto “humanistas”, têm, antes, sua autoconsciência no fato de reconhecer o puro e simples caráter modelar dos textos clássicos. Para o verdadeiro humanista, seu autor não é, de modo algum, alguém que compreende a si mesmo menos do que o humanista, a sua obra. Não se deve esquecer que o objetivo supremo do humanista jamais é, em princípio, “compreender” seus modelos, mas assemelhar-se a eles e até superá-los, não somente como intérprete, mas também como imitador – quando não, até como rival. Tal qual a vinculação dogmática à Bíblia, tam-

40. O.F. Bollnow, *Das Verstehen*.

41. *Werke*, VI, 337.

42. *Kritik der reinen Vernunft*, B 370.

43. [M. Redeker, na introdução da nova edição do livro de Dilthey, *Schleiermachers Leben* II 1, p. LIV, acrescenta ainda o testemunho concomitante de Herder (*Briefe, das Studium der Theologie betreffend*, parte 5, 1781) e faz alusão à versão inicial de Lutero (Clemen V, p. 416), que cito na nota 46: *Vide quam apte serviat Aristoteles in Philosophia sua Theologiae, si non ut ipse voluit, se melius intelligitur et applicatur.*]

bém a vinculação humanista aos clássicos teve que começar por abrir espaço a uma relação mais distanciada, para que o ofício do intérprete chegasse a um grau de autoconsciência como o que expressa a fórmula de que nos ocupamos.

Por isso, de antemão é possível que apenas para Schleiermacher, que autorizou a hermenêutica até fazer dela um método à margem de qualquer conteúdo, pôde ser levada em consideração uma formulação que reivindicou tão fundamentalmente a superioridade do intérprete sobre seu objeto. Se observarmos mais de perto, compreenderemos que a aparição da fórmula em Fichte e Kant corresponde a isso. Pois o contexto em que, ali, aparece essa suposta regra filológica de trabalho, demonstra que Fichte e Kant tinham em mente algo totalmente diferente. Ali não se trata, de modo algum, de um princípio da filologia, mas de uma pretensão da filosofia, ou seja, a de superar as contradições que possam ser encontradas numa tese, através de uma maior clareza conceitual. É pois um princípio que expressa, absolutamente consoante o espírito do racionalismo, que só se alcançam as evidências que correspondem à verdadeira intenção do autor através do pensamento, através do desenvolvimento das conseqüências localizadas nos conceitos do autor – evidências que o autor teria que ter compartilhado, se tivesse pensado com suficiente clareza e nitidez. Também a tese, hermeneuticamente absurda, em que se mete Fichte na sua polêmica contra a interpretação kantiana dominante, segundo a qual “uma coisa é o inventor de um sistema e outra, seus intérpretes e seguidores”⁴⁴, assim como sua pretensão de explicar Kant “segundo o espírito”⁴⁵, estão inteiramente impregnadas com as pretensões da crítica objetiva. A discutida fórmula não formula nada mais do que a reivindicação de uma crítica filosófica objetiva. Aquele que melhor souber pensar até o fim aquilo de que fala o autor estará capacitado para ver o que este diz, à luz de uma verdade ainda

44. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, Werke*, I, 485.

45. *Ibid.*, 479, nota.

oculta para o próprio autor. Neste sentido, o princípio, segundo o qual devemos compreender um autor melhor do que ele se compreendeu a si mesmo, é antiquíssimo, tanto como a crítica científica em geral⁴⁶. Todavia, ele recebe sua cunhagem como fórmula para a crítica filosófica objetiva no espírito do racionalismo. E é natural que, como tal, ganhe um sentido muito diverso do que a regra filológica em Schleiermacher. É quase de se supor que justamente Schleiermacher reinterpretou este princípio da crítica filosófica, transformando-o em um princípio da arte da interpretação filológica⁴⁷. E com isso mar-

46. Devo a H. Bornkamm um simpático exemplo de como aparece por si mesma esta suposta fórmula de artesanato filológico, na medida em que se exerce uma crítica polêmica. Após uma aplicação do conceito aristotélico do movimento à Trindade, Lutero diz (Homilia de 25.12.1514, ed. Weimar I, 28): "Vide quam apte serviat Aristoteles in philosophia sua theologiae, si non ut ipse voluit, sed melius intelligitur et applicatur. Nam res vere est elocutus et credo quod aliunde furatus sit, quae tanta pompa profert et jactat". Não posso imaginar que o ofício filológico se reconheça a si mesmo nesta aplicação de sua "regra".

47. Em favor disso, fala também a introdução da versão de Schleiermacher: "Enfim, se há algo de verdade nesta fórmula...: então é certo que, com isso, só se poderá ter em mente a esta..." Também no discurso da Academia (*Werke* III, 3, 362) evita o paradoxo escrevendo: "Como se ele pudesse dar conta de si mesmo". No manuscrito de suas lições diz, mais ou menos na mesma época (1828), que "o discurso pode, em princípio, ser entendido tão bem quanto seu autor e, depois, melhor que seu autor" (*Abhandlungen der Heidelberger Akademie*, 1959, 2. Abhandlung, p. 87). Os aforismos de F. Schlegel, de seus "anos de aprendizagem filosófica", publicados pela primeira vez, também nessa época, oferecem a desejada confirmação de nossa suposição anterior. Justamente no tempo de suas relações mais estreitas com Schleiermacher, Schlegel anota: "para poder compreender alguém temos que ser, em primeiro lugar, mais inteligentes que ele, portanto, tão inteligentes quanto ele, e finalmente também ser tão ignorantes quanto ele. Não basta compreender o sentido autêntico de uma obra confusa, melhor do que o entendeu o seu autor. Temos que conhecer também a própria confusão até os seus princípios. Temos que poder caracterizá-la e construí-la" (*Schriften und Fragmente*, ed. Behler, 158). Para começar, esta nota demonstra que o compreender melhor se refere, aqui, inteiramente, ao conteúdo. "Melhor" significa "não confuso". Mas na medida em que, a seguir, é a própria confusão a que se constitui em objeto da compreensão e do "construir", anuncia-se aqui a virada que conduziu o novo postulado hermenêutico de Schleiermacher. Temos aqui justamente o ponto de inflexão entre o significado geral ilustrado e o novo significado romântico da frase. [Heinrich Nusse (*Die Sprachtheorie F. Schlegels*, p. 92s), faz crer que a guinada de Schlegel é de caráter historicamente fiel: Ele tem de "caracterizar" o autor em seu sentido ("halb" Athenäumfragment, 401). Se Schleiermacher não vê nisso o real desempenho, ele o vê em um "compreender melhor", reinterpretado romanticamente.] Esta mesma posi-

ca-se com exatidão a posição na qual se encontram Schleiermacher e o romantismo. Ao criar uma hermenêutica universal, eles expulsam a crítica guiada pela compreensão da coisa em causa, para fora do âmbito da interpretação científica.

A fórmula de Schleiermacher, tal qual ele a entende, não inclui mais a própria coisa de que se está falando, mas considera a expressão que representa um texto, abstraindo de seu conteúdo de conhecimento, como uma produção livre. Corresponde a isso o fato de que ele orienta a hermenêutica, que nele está voltada para a compreensão de tudo o que é lingüístico, segundo o modelo estandártico da própria linguagem. O falar do indivíduo é efetivamente um fazer livre e configurador, por mais que suas possibilidades estejam restritas pela estruturação fixa da língua. A linguagem é um campo de expressão e sua primazia no campo da hermenêutica significa, para Schleiermacher, que ele, como intérprete, considera os textos como puros fenômenos de expressão, à margem de sua pretensão de verdade.

Mesmo a história não é para ele mais que uma tal peça teatral de livre criação, ou seja, a peça de uma produtividade divina, e ele entende o comportamento histórico como a contemplação e o desfrute desse grandioso teatro. Esse desfrute da reflexão romântica sobre a história aparece muito bem descrito numa passagem do diário de Schleiermacher, publicado por Dilthey⁴⁸: "O verdadeiro sentido histórico se eleva acima da

ção intermediária pode ser lida em Shelling, "System des transzendentalen Idealismus", *Werke*, III, 623, onde diz: "Quando alguém diz e afirma coisas, cujo sentido não pode de modo algum penetrar, quer conforme o tempo em que viveu, quer conforme o resto de suas declarações, aí onde enuncia aparentemente com consciência o que, na realidade, só poderia ter enunciado inconscientemente..." Cf. também a distinção de Chladenius, já citada, entre compreender um autor e compreender um texto. Como testemunho do sentido originalmente ilustrador da fórmula, pode servir também o fato de que, em tempos mais recentes, encontramos uma aproximação semelhante a essa fórmula num pensador inteiramente não romântico, que reúne com isso, certamente, o padrão da crítica objetiva: *Husserliana*, vol VI, p. 74.

48. *Das Leben Schleiermachers*, 1ª edição, apêndice, p. 117.

história. Todos os fenômenos estão aí tão-somente como milagres sagrados, para orientar a consideração rumo ao espírito que os produziu jogando”.

[201] Lendo um testemunho como este, pode-se medir como teria de ser forte o passo que deveria conduzir da hermenêutica de Schleiermacher a uma compreensão universal das ciências históricas do espírito. Por mais universal que fosse a hermenêutica desenvolvida por Schleiermacher, tratava-se de uma universalidade limitada por uma barreira muito sensível. Sua hermenêutica tinha em mente, na verdade, textos cuja autoridade estava firme. Representa obviamente um passo importante no desenvolvimento da consciência histórica o fato de que, com isso, a compreensão e interpretação tanto da Bíblia como da literatura da antigüidade clássica foram liberadas inteiramente do interesse dogmático. Nem a verdade salvadora da Escritura Sagrada, nem o caráter modelar dos clássicos deviam influenciar o procedimento que era capaz de compreender a expressão de vida de todo texto, deixando de lado a verdade do que diz.

Entretanto, o interesse que motivou Schleiermacher a essa abstração metodológica não era o do historiador, mas o do teólogo. Ele queria ensinar como se deve entender o discurso e a tradição escrita, porque o interesse está numa tradição única, a Bíblia, que importa à doutrina da fé. Por isso, sua teoria hermenêutica estava muito longe de uma historiografia que pudesse servir de *organon* metodológico às ciências do espírito. Sua meta era a apresentação determinada de textos, meta à qual devia servir também o comum dos nexos históricos. Esta é a barreira de Schleiermacher, frente à qual a concepção histórica do mundo não poderia ficar de pé.

1.1.2. A conexão da escola histórica na hermenêutica romântica

α) O dilema face ao ideal da história universal

Teremos de nos indagar, como pôde tornar-se compreensível aos historiadores o seu próprio trabalho, partindo de sua

teoria hermenêutica. Seu tema não é um texto avulso, individual, mas a *história universal*. O que perfaz o historiador é o fato de que ele quer compreender a totalidade dos nexos da história da humanidade. Todo texto individual não possui, para ele, um valor próprio, mas serve-lhe meramente como fonte. Isto significa, porém, unicamente como um material mediador para o conhecimento donexo histórico, não diverso de todas as ruínas mudas do passado. Esta é a razão por que a escola histórica não pode, na realidade, continuar edificando sobre a hermenêutica de Schleiermacher⁴⁹.

[202] No entanto, deu-se que a concepção histórica do mundo, cuja grande meta era compreender a história universal, apoiou-se na teoria romântica da individualidade e na sua correspondente hermenêutica. Isso também pode ser expresso negativamente: o caráter de ser passado das relações históricas da vida, que a tradição representa para o presente, mesmo agora ainda não foram assumidas na reflexão metodológica. Antes, via-se essa tarefa somente no transporte do passado ao presente, através da investigação da tradição. O esquema fundamental, em conformidade com o qual a escola histórica pensa a metodologia da história universal, não é pois nada mais que o que é válido face a qualquer texto. É o esquema do todo e das partes. Há uma certa diferença entre a tentativa de compreender um texto como construção literária sob o ponto de vista de sua intenção e composição, e a tentativa de empregá-lo como documento para o conhecimento de umnexo histórico mais amplo, sobre o qual ele proporcione um esclarecimento que requer um exame crítico. Mesmo assim, esse interesse filológico e todo interesse histórico submetem-se reciprocamente um ao outro. A interpretação histórica pode servir como meio para compreender a conjuntura de um texto, embora, sob um interesse diverso, possamos ver nela não mais que uma fonte que se integra no todo da tradição histórica.

49. [Com relação ao problema objetivo da continuidade da história cf. meu trabalho de mesmo título, in: *Kleine Schriften*, I, p. 149-160; cf. também, vol. II.]

Uma reflexão clara e metódica sobre isso não se encontra expressa obviamente em Ranke, nem no arguto metodólogo que foi Droysen, mas somente em Dilthey, que toma conscientemente a hermenêutica romântica e a amplia até fazer dela uma historiografia e até uma teoria do conhecimento das ciências do espírito. A análise lógica de Dilthey do conceito do nexa na história representa, segundo a questão em causa, a aplicação do princípio hermenêutico, segundo o qual as partes individuais de um texto só podem ser entendidas a partir do todo, e este somente a partir daquelas, sobre o mundo da história. Não somente as fontes chegam a nós como textos, mas também a realidade histórica é em si um texto que deve ser compreendido. Com essa *transferência da hermenêutica para a historiografia*, Dilthey torna-se o intérprete da escola histórica. Ele formula o que Ranke e Droysen, no fundo, pensavam.

Dessa maneira, a hermenêutica romântica e seu pano de fundo, a metafísica panteísta da individualidade foram determinantes para a reflexão teórica da investigação da história no século XIX. Isso foi decisivo para o destino das ciências do espírito e para a concepção do mundo da escola histórica. Ainda veremos que a filosofia hegeliana da história universal, contra a qual protesta a escola histórica, compreendeu o significado da história para o ser do espírito e para o conhecimento da verdade com uma profundidade incomparavelmente maior que aqueles grandes historiadores que não quiseram reconhecer sua dependência com respeito a ele. O conceito da individualidade de Schleiermacher, que caminhava lado a lado com os interesses da teologia, da estética e da filologia, não somente era uma instância crítica contra a construção apriorística da filosofia da história, como oferecia às ciências históricas, ao mesmo tempo, uma orientação metodológica que as remetia, num grau não inferior às ciências da natureza, à investigação, isto é, à única base que sustenta uma experiência progressiva. Dessa maneira, a resistência contra a filosofia da história universal acabou empurrando-a para o elemento da filologia. Seu orgulho estava em que tal metodologia não pensava o nexa da história univer-

sal teleologicamente, a partir de um estado final, como era o estilo do *Aufklärung* pré-romântico ou pós-romântico, estado que seria igualmente o fim da história, o dia final da história universal. Pelo contrário, para ela não há nenhum final, e nenhum fora, além da história. A compreensão do decurso total da história universal só pode ser obtido a partir da própria tradição histórica. E esta é justamente a pretensão da hermenêutica filológica, ou seja, que o sentido de um texto pode ser compreendido por si próprio. Por conseqüência, *o fundamento da historiografia é a hermenêutica*.

Sendo assim, o ideal da história universal tem de conquistar à concepção histórica do mundo uma problemática muito particular, na medida em que se interrompe na obscuridade. Falta ao nexa universal da história o caráter de ser concluído, que possui um texto para o filólogo, e que faz com que, por exemplo, uma biografia, mas também a história de uma nação do passado, que já desapareceu do cenário da história universal, e até mesmo a história de uma época já encerrada e que ficou para trás pareça converter-se em um conjunto de sentido acabado, um texto compreensível por si.

Mais tarde veremos que também Dilthey pensou, partindo dessas unidades relativas, edificando assim, inteiramente sobre a base da hermenêutica romântica. O que se há de compreender num e noutro caso é um conjunto de sentido, que em ambos os casos se encontra igualmente destacado de quem procura compreendê-lo: sempre é uma individualidade estranha, que deve ser julgada a partir de seus próprios conceitos, paradigmas etc., e que, apesar disso, pode ser compreendida, porque o eu e o tu são “momentos” da mesma vida.

Tão longe assim era capaz de chegar o fundamento hermenêutico. No entanto, nem este caráter de ser destacado do objeto com respeito ao seu intérprete, nem tampouco o caráter de ser, quanto ao conteúdo fechado de um conjunto de sentido poderiam sustentar a tarefa *mais autêntica* do historiador, a

história universal. Pois não somente a história ainda não chegou ao fim – nós mesmos, enquanto seus compreendedores, nos encontramos nela, como membros condicionados e finitos de uma cadeia que continua a rodar. E, partindo-se dessa situação do problema da história universal, situação digna de ser pensada, parece oferecer-se, por si mesma, a dúvida de se saber se a hermenêutica está realmente em condições de ser o fundamento da historiografia. A história universal não é um simples problema marginal ou residual, do conhecimento histórico, mas seu verdadeiro ponto central. Também a “escola histórica” sabia que, no fundo, não pode haver outra história que a universal, porque o individual somente se determina em seu significado particular a partir do todo. E como há que se haver o investigador empírico, a quem nunca pode se oferecer esse conjunto, sem perder seus direitos ante o filósofo e sua arbitrariedade apriorista?

[204] Investiguemos de imediato a maneira como a “escola histórica” procura resolver o problema da história universal. Para isso teremos de ampliar nossas buscas, onde, dentro do nexo teórico que representa a escola histórica, perseguiremos somente o problema da história universal e, por consequência, restringir-nos-emos a Ranke e Droysen.

É necessário que se recorde como a escola histórica se delimitou face a Hegel. Do mesmo modo, sua certidão de nascimento é sua repulsa à construção apriorista da história do mundo. Sua nova pretensão é que o que pode conduzir a um parecer histórico universal não é a filosofia especulativa, mas unicamente a investigação histórica.

A premissa decisiva para essa mudança de sentido foi Herder quem estabeleceu com a sua crítica ao esquema histórico-filosófico do *Aufklärung*. Seu ataque ao orgulho da razão por parte do *Aufklärung* teve sua arma mais afiada no caráter modelar da antigüidade clássica, proclamado sobretudo por Winckelmann. A *história da arte na antigüidade* era, sem dúvida, bem mais que uma exposição histórica. Ela era uma crítica do

presente e um programa. Porém, pela ambigüidade inerente a qualquer crítica do presente, a proclamação do caráter modelar da arte grega, que deveria erigir um novo ideal ao próprio presente, significava, não obstante, um verdadeiro passo adiante rumo ao conhecimento histórico. O passado, que aqui se apresenta como modelo para o presente, mostra-se como irrepetível e único, justamente pelo fato de que se investigam e reconhecem as causas para o seu ser-assim.

Herder não precisou ir muito além da base colocada por Winckelmann e bastou-lhe também reconhecer a relação dialética entre o caráter modelar e o irrepetível de todo o passado, para opor à consideração teleológica da história do *Aufklärung* uma concepção histórica universal do mundo. Pensar historicamente significa agora conceder a cada época seu próprio direito à existência e até mesmo a uma perfeição própria. E este é um passo que Herder dá de modo fundamental. A concepção histórica do mundo obviamente ainda não poderia desenvolver-se inteiramente, enquanto os preconceitos do classicismo continuassem atribuindo à antigüidade uma posição modelar especial. Pois não somente uma teleologia à maneira da que o *Aufklärung* cultivava com a fé na razão, como também uma teleologia invertida, que preserva a perfeição de um passado ou de um começo da história, continuam reconhecendo um padrão que se encontra além da história.

Há muitas formas de pensar a história a partir de um padrão situado além dela própria. O classicismo de Wilhelm von Humboldt considera a história como a perda e a decadência da perfeição da vida grega. A teologia histórica gnóstica da época de Goethe, cuja influência sobre o jovem Ranke tem sido exposta há pouco⁵⁰, pensa o futuro como a restauração de uma perfeição dos tempos originais, que foi perdida. Hegel reconciliou o caráter estético modelar da antigüidade clássica com a

[205]

50. C. Hinrichs, *Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit* (1954). Cf. minha anotação no *Philos. Rundschau* e p. 123s.

autoconsciência do presente, caracterizando a religião da arte dos gregos como uma figura já superada do espírito, e proclamando na autoconsciência filosófica da liberdade a perfeição da história no presente. Todas estas são maneiras de pensar a história que pressupõem um paradigma situado fora dela.

Todavia, tampouco a negação de um tal paradigma apriorístico e a-histórico, situada nos começos da investigação histórica no século XIX, está tão livre de pressuposições metafísicas como esta crê e afirma, quando se compreende a si mesmo como investigação científica. Isso pode ser demonstrado, analisando os conceitos dominantes dessa concepção histórica do mundo. É verdade que, por sua intenção, esses conceitos estão orientados precisamente para corrigir a apreensão prévia de uma construção apriorista da história. Porém, na medida em que polemizam com o conceito idealista do espírito, mantêm sua referência a ele. A demonstração mais clara disso é a detalhada reflexão filosófica que Dilthey faz sobre essa concepção do mundo.

É óbvio que o seu ponto de partida encontra-se inteiramente determinado pela oposição à “filosofia da história”. A premissa fundamental comum a todos os representantes dessa concepção histórica do mundo, tanto de Ranke como de Droysen e mesmo de Dilthey, consiste em que a idéia, a essência, a liberdade não encontram uma expressão completa e adequada na realidade histórica. Mas isso não deve ser entendido no sentido de uma mera deficiência ou de um ficar faltando. Ao contrário, nisso descobrem esses autores o princípio constitutivo da própria história, ou seja, de que, na história, a idéia possui apenas uma re-*representação* imperfeita. E somente porque isso é assim, é que se carece, em vez de filosofia, de uma investigação histórica que instrua o homem sobre si mesmo e sobre sua posição no mundo. A idéia de uma história que fosse pura re-*representação* da idéia significaria, ao mesmo tempo, a renúncia a ela como um caminho próprio rumo à verdade.

Não obstante, por outro lado, a realidade histórica não é um simples *medium* difuso, uma matéria contrária ao espírito,

rígida necessidade ante a qual sucumbiria o espírito e em cujas presilhas se afogaria. Essa avaliação gnóstico-neoplatônica do acontecer como um emergir para o mundo exterior dos fenômenos não faz justiça ao valor ôntico metafísico da história e, portanto, tampouco à categoria cognitiva da ciência histórica. Precisamente o desenvolvimento da essência humana no tempo possui uma produtividade própria. É a plenitude e a multiplicidade do humano que, através da mudança interminável dos destinos humanos, encaminha a si mesma para uma realidade cada vez maior. Essa poderia ser uma maneira de formular a premissa fundamental da escola histórica. Não dá para disfarçar aí uma relação com o classicismo da época de Goethe.

[206]

No fundo, o que domina aqui é um ideal humanístico. Wilhelm von Humboldt tinha visto a perfeição específica da antigüidade grega na riqueza de grandes formas individuais que ela nos mostra. No entanto, os grandes historiadores não podem, certamente, restringir-se a um ideal classicista desse gênero. Eles seguem, antes, a Herder. Mas essa concepção histórica do mundo que vem ligada a Herder e que já não tem preferência especial por uma era clássica, que faz ela mais do que considerar o conjunto da história universal sob o mesmo paradigma que Humboldt empregou para fundamentar a primazia da antigüidade clássica? A riqueza das manifestações individuais não é somente o que caracteriza a vida grega, é a característica da vida histórica em geral, e é isso o que perfaz o valor e o sentido da história. A estremecedora pergunta pelo sentido desse drama de esplendorosos triunfos e ruínas cruéis, que abalam o coração humano, deveria encontrar aqui uma resposta.

A primazia dessa resposta é que, com seu ideal humanista, não é pensado nenhum conteúdo concreto, porém subjaz-lhe a idéia formal da máxima multiplicidade. Um ideal dessa classe é genuinamente universal. Não pode mais ser abalado fundamentalmente por nenhuma experiência da história, por nenhuma vulnerabilidade das coisas humanas, por mais desconcertante que esta possa ser. A história tem um sentido em si mesma. O

que parece depor contra esse sentido – o caráter efêmero de tudo que é terreno – é, na realidade, seu verdadeiro fundamento, pois nesse mesmo passar do tempo encontra-se o mistério de uma inesgotável produtividade da vida histórica.

A questão é somente saber como se pode pensar, sob esse paradigma e ideal formal da história, a unidade da história universal, e como se pode justificar o seu conhecimento. Sigamos primeiramente a Ranke: “Toda ação verdadeiramente histórico-universal, que nunca consistirá unilateralmente de pura destruição, mas que no momento passageiro do presente consegue desenvolver o porvir, encerra em si um sentimento pleno e imediato de seu valor indestrutível”⁵¹.

Nem a posição de primazia da antigüidade clássica, nem a do presente ou a de um futuro a que ela nos conduz, nem decadência nem progresso, esses esquemas básicos tradicionais da história universal são compatíveis com um pensamento autenticamente histórico. Ao inverso disso, a famosa imediatez de todas as épocas com relação a Deus coordena-se muito bem com a idéia de um nexo histórico universal. Pois, nexos – Herder dizia “ordem consecutiva” – é manifestação da própria realidade histórica. O que é historicamente real surge “segundo orações consecutivas escritas: o que segue esclarece o efeito e o modo daquilo que precedeu, luz comunitária”⁵². Que o que permanece, na mudança dos sentidos humanos, é um nexos ininterrupto da vida, tal é o primeiro enunciado sobre a estrutura da história, o de ser devir no passar.

Seja como for, somente a partir daqui torna-se compreensível o que vem a ser para Ranke “uma ação verdadeiramente histórico-universal, assim como o que sustenta, na realidade, o nexos da história universal”. Ela não possui nenhum *telos* que se possa descobrir e fixar fora dela. Enquanto tal, na história não domina nenhuma necessidade que possa ser percebida a

51. Ranke, *Weltgeschichte*, IX, 270.

52. Ranke, *Lutherfragm.*, 1.

priori. E, no entanto, a estrutura do nexos histórico é, apesar de tudo, teleológica. Seu padrão é o êxito. Já vimos que o que segue é o que primeiramente decide sobre o significado daquilo que o precedeu. Ranke pode ter tido isso em mente como uma simples condição do conhecimento histórico. Mas, na realidade, repousa sobre isso também o peso característico que convém ao próprio ser da história. O fato de que se alcance sucesso ou se fracasse não decide somente sobre o conteúdo desse fazer, permitindo-lhe engendrar um efeito duradouro ou passar sem efeito algum, mas este sucesso ou fracasso faz que nexos completos de fatos e de acontecimentos sejam plenos de sentido ou se tornem sem sentido. A estrutura ontológica da história, portanto, embora não tenha *telos*, é em si mesma teleológica⁵³. O conceito da ação verdadeiramente histórico-universal, que Ranke utiliza, define-se precisamente por isso. Ela é tal, quando faz história, isto é, quando tem um efeito que lhe confere um significado histórico duradouro. Os elementos do nexos histórico determinam-se pois, de fato, no sentido de uma teleologia inconsciente que os congrega e que exclui deles o que não tem significado.

β) A concepção histórica do mundo de Ranke

Uma teleologia como esta não se pode naturalmente elucidar, partindo do conceito filosófico. Ela não converte a história universal num sistema apriorista, em que os atores são inseridos como num mecanismo que os controla inconscientemente. É, antes, perfeitamente compatível com a liberdade da ação. Ranke pode inclusive dizer que os membros construtivos do nexos histórico são “cenas da liberdade”⁵⁴. Esta expressão quer dizer que há decisão cada vez que se atua livremente, mas o que caracteriza os momentos verdadeiramente históricos é que, com essa decisão, decide-se verdadeiramente *algo*, isto é,

53. Cf. Gerhard Masur, *Ranke's Begriff der Weltgeschichte*, 1926.

54. Ranke, *Weltgeschichte*, IX, p. XIV.

que uma decisão faz história, e que só em seu efeito se manifesta seu significado pleno e duradouro. Tais momentos conferem sua articulação ao nexu histórico. Nós chamamos a esses momentos, nos quais uma ação livre se torna historicamente decisiva, de momentos que fazem época, ou também crise, e aos indivíduos, cuja ação tornou-se tão decisiva, pode-se dar o nome, acompanhando Hegel, de “indivíduos da história universal”. Ranke os chama de “espíritos originais que se embrenham autonomamente na luta das idéias e das potências do mundo e congregam as mais potentes dentre elas, aquelas sobre as quais repousa o futuro”. Isto é espírito do espírito de Hegel.

Em Ranke aparece uma reflexão muito instrutiva sobre o problema de como surge o nexu histórico a partir dessas decisões da liberdade: “Reconheçamos que a história não pode ter nunca a unidade de um sistema filosófico; mas tampouco carece de nexu interno. Temos diante de nós uma série de acontecimentos que se seguem e se condicionam uns aos outros. Quando digo que se condicionam, isso não se refere, obviamente, que seja através de uma necessidade absoluta. A grandeza é, antes, o fato de que por toda parte faz-se mister a liberdade humana: a historiografia faz o rastreamento das cenas da liberdade; isso é o que a torna tão apaixonante. Mas com a liberdade se associa a força, uma força original; sem ela a liberdade se acaba tanto nos acontecimentos mundiais, como no terreno das idéias. A cada momento pode começar algo novo, que somente deve ser conduzido à fonte primeira e comum de todo fazer e deixar de fazer humano; nada está aí inteiramente por causa do outro; nada se esgota totalmente na realidade do outro. E, no entanto, em tudo isso governa uma profunda conjunção interna da qual ninguém é completamente independente e que o penetra por todo lado. Junto à liberdade está sempre a necessidade. Ela se encontra aí no que já se formou, que não pode ser desfeito, que será a base de toda nova atividade emergente. O que veio a ser constitui o nexu com o que devém. Mas esse mesmo nexu não é algo que deva ser tomado arbitrariamente, porque ele foi de uma maneira determinada, assim e

não de outro modo. É também um objeto de conhecimento. Uma ampla série de acontecimentos – um após o outro e um ao lado do outro – unidos entre si dessa maneira, forma um século, uma época...”⁵⁵.

[209]

Nesta exposição torna-se significativo que junto ao conhecimento da liberdade se coloque, aqui, o da força. A força é evidentemente a categoria central da concepção histórica do mundo. Já Herder a levou em consideração como tal, quando se tratava de libertar-se do esquema progressivo do *Aufklärung* e especialmente de superar o conceito de razão que lhe é subjacente⁵⁶. O conceito da força ocupa uma posição tão central na concepção histórica do mundo, porque nele se acham unidas a interioridade e a exterioridade numa unidade particularmente tensa. Toda força só é na sua exteriorização. A exteriorização não é somente a aparição da força, mas sua realidade. Hegel tinha toda a razão quando desenvolveu dialeticamente a pertença interna de força e exteriorização. Todavia, nessa mesma dialética está implicado, por outro lado, que a força é mais do que sua exteriorização. A ela pertence pura e simplesmente a possibilidade de um efeito, isto é, não é somente a causa de um determinado efeito, mas a capacidade de ter tal efeito a cada vez que for desencadeada. Seu *modus* é um “retramento disponível e iminente (*Anstehen*)” – uma palavra adequada porque expressa justo o ser para si da força, face à indeterminação de tudo aquilo em que pode se exteriorizar. Mas disso se segue que a força não pode ser conhecida ou medida a partir de suas exteriorizações, mas que somente pode ser experimentada no modo de seu ser-interior. A observação de um efeito torna acessível unicamente a sua causa, à causa que pertence ao efeito. Esse excedente que se percebe no causador pode ser experimentado, por certo também a partir do

55. Ranke, *Weltgeschichte*, IX, p. XIIIIs.

56. Em meu escrito “Volk und Geschichte im Denken Herders”, 1924, [*Kleine Schriften*, III, p. 101-117, agora no vol. IV das Obras Completas], demonstrei que Herder realiza a transposição do conceito leibniziano de força ao mundo histórico.

efeito, na resistência, na medida em que o próprio oferecer resistência é, por sua vez, uma exteriorização da força. Entretanto, também então é um ser-interior o que permite experimentar a força. Esse ser-interior é o modo de experimentar a força, porque esta se refere, por sua própria essência, a si mesma. Hegel demonstrou convincentemente na sua "Fenomenologia do Espírito" subsunção dialética de idéia da força na infinitude da vida, que se refere a si mesma e se recolhe na sua interioridade⁵⁷.

[210] A própria formulação de Ranke ganha com isso um perfil histórico universal, um perfil dentro da história universal do pensamento e da filosofia. Nesse mesmo contexto, o próprio Platão já havia enfocado, pela primeira vez, a estrutura reflexiva da *dynamis*, tornando possível a sua transposição à essência da alma, que Aristóteles empreendeu da teoria das *dynameis*, as potências da alma⁵⁸. A força é, segundo sua essência ontológica, "interioridade". Nesse sentido é absolutamente correto que Ranke escreva: "A liberdade se associa à força". Pois a força, que é mais que a sua exteriorização, já é sempre liberdade. Sabe que tudo poderia ter sido diferente, que cada indivíduo que atua teria podido também atuar de outra maneira. A força que faz história não é um momento mecânico. Para evitar isso, Ranke fala expressamente de "uma força original", e da "fonte primeira e comum de todo fazer e deixar de fazer humano" – e isto é para Ranke a liberdade.

Não representa uma contradição à liberdade o fato de que ela esteja limitada e restrita. Justo isso torna-se patente na essência da força que consegue se impor. É por isso que Ranke pode dizer que "junto à liberdade se encontra sempre a necessidade". Pois que necessidade não significa aqui uma ação de causar que exclua a liberdade, mas a resistência que a força

57. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 120s (Hoffmeister).

58. Platão, *Charm.*, 169a. [Comparece também "Vorgestalten der Reflexion", in: *Kleine Schriften*, III, p. 1-13, vol. VI das Obras Completas, p. 116-128.]

livre encontra. Eis aqui a verdade da dialética da força posta a descoberto por Hegel⁵⁹. A resistência que a força livre encontra procede ela mesma da liberdade. A necessidade de que se trata aqui é o poder daquilo que nos sobrevém e o poder dos outros que atuam contra nós é o dado prévio para todo começo de atividade livre. Enquanto exclui muitas coisas como impossíveis, ela restringe a ação ao possível, ao que está aberto. A necessidade procede da liberdade e encontra-se até mesmo determinada pela liberdade, que conta com ela. Do ponto de vista lógico, trata-se de uma necessidade hipotética (a *ex hypotheseos anankaion*); do ponto de vista do conteúdo, trata-se de um modo de ser não da natureza, mas do ser histórico: o que se tornou realidade não pode ser desfeito. Nesse sentido trata-se do "fundamento de toda nova atividade emergente", como diz Ranke, e, no entanto, ele próprio veio a ser através da atividade. Enquanto o que veio a ser se mantém como fundamento, passa a conformar a nova atividade na unidade de um nexos. Ranke diz: "O que veio a ser constitui o nexos com o que devém". Esta frase, bastante obscura, pretende expressar evidentemente o que constitui a realidade histórica: que o que devém é, na verdade, livre, mas a liberdade pela qual chegará a ser encontra, em cada caso, sua limitação no que veio a ser, isto é, nas circunstâncias em que irá atuar. Os conceitos de força, poder, tendência determinante etc., que os historiadores empregam, procuram todos tornar visível a essência do ser histórico, o que implica, ao mesmo tempo, no fato de que, na história, a idéia encontra somente uma representação imperfeita. Não são os planos nem as concepções dos que atuam que representam o sentido do acontecer, mas os efeitos históricos que as forças históricas tornam reconhecíveis. As forças históricas que constituem os verdadeiros portadores do desenvolvimento histórico não são a subjetividade monádica do indivíduo. Antes, toda individuação já vem, ela mesma, impregnada também

[211]

59. Hegel, *Enzyklopädie* § 130s, bem como *Phänomenologie* (Hoffmeister), p. 150s; *Logik* (Lasson), p. 144s.

pela realidade que lhe é oposta, e, bem por isso, a individualidade não é subjetividade, mas força viva. Também os estados são, para Ranke, forças vivas desse gênero. Deles, ele diz expressamente, que não são “compartimentos do geral”, mas individualidades, “seres espirituais reais”⁶⁰. Ranke os denomina de “pensamentos de Deus”, para indicar, com isso, que o que permite a essas construções existir realmente, é a sua própria força vital, e não alguma imposição ou vontade humana, ou um plano evidente para os homens.

O emprego da categoria da força permite, pois, pensar a correlação na história como um dado primário. A força somente é real como jogo de forças, e a história é um desses jogos de forças que produz continuidade. Nesse contexto, tanto Ranke como Droysen falam que a história é uma “soma em curso”, com o fim de renunciar a qualquer pretensão de se construir aprioristicamente a história do mundo, e com isso acham que estão absolutamente no terreno da experiência⁶¹. A pergunta a ser feita, no entanto, é se com isso não está pressuposto muito mais do que eles crêem. O fato de que a história universal seja uma soma em curso quer dizer, no final de contas, que é um todo, embora não esteja completo. Isso, porém, não é tão evidente. Dados qualitativamente heterogêneos não podem ser somados. A soma pressupõe que a unidade sob a qual eles devem ser agregados está orientando sua reunião desde o princípio. Esta pressuposição, porém, é uma afirmação. A idéia da unidade da história não é, na realidade, nem tão formal nem tão independente de uma compreensão do conteúdo “da” história, como parece⁶².

O mundo da história não foi, em absoluto, sempre pensado sob o aspecto da unidade histórico-universal. Ele pode ser con-

60. Ranke, *Das politische Gespräch*, ed. Rothacker, p. 19, 22, 25.

61. Ranke, *ibid.*, 163; Droysen, *Historik* (ed. Rothacker), p. 72.

62. É muito significativo para a tendência secreta da escola histórica que Ranke - e não somente ele - pense e escreva “subsumir” como “somar” (por exemplo, *op. cit.*, 63).

siderado também - como em Heródoto - como um fenômeno moral. Como tal, ele oferece uma grande quantidade de exemplos, mas não uma unidade. O que é que legitima o discurso de uma unidade da história do mundo? Esta indagação obtinha, então, uma fácil resposta, quando se pressupunha a unidade de uma meta e, por consequência, de um plano na história. Mas se já não se admite nem essa meta nem esse plano, qual é então o denominador comum que permitiria somar?

[212]

Se pensarmos a realidade da história como jogo de forças, essa idéia evidentemente não basta para urgir sua unidade. Também o que servia de guia para Herder e Humboldt, o ideal da riqueza de manifestações do humano, não alicerça como tal uma verdadeira unidade. Tem de haver *algo* que se mostre como meta orientadora na continuidade do acontecer. E, de fato, o lugar, que nas escatologias histórico-filosóficas de origem religiosa, e em suas versões secularizadas, estava ocupado, agora se encontra vago⁶³. Nenhuma opinião prévia sobre o sentido da história deve predeterminar a sua investigação. Mesmo assim, a pressuposição óbvia de sua investigação é que ela forma uma unidade. Deste modo, Droysen pode reconhecer expressamente o pensamento da unidade histórico-universal como idéia reguladora, ainda que não seja nenhuma representação de conteúdo do plano da providência.

Mas, além disso, há nesse postulado outra pressuposição que determina seu conteúdo. A idéia da unidade da história do mundo inclui a continuidade ininterrupta do desenvolvimento histórico universal. Também essa idéia da continuidade é, em princípio, de natureza formal e não implica nenhum conteúdo concreto; também ela é uma espécie de *a priori* da investigação, que convida a uma penetração cada vez mais profunda nos entrelaçamentos dos nexos históricos universais. Nesse

63. Cf. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, 1953, e meu artigo *Geschichtsphilosophie*, em RGG³.

sentido deve-se considerar como uma ingenuidade metodológica, por parte de Ranke, quando ele fala da “admirável constância” do desenvolvimento histórico⁶⁴. O que ele, na verdade, tem em mente com isso, não é essa estrutura da constância, mas o conteúdo que toma forma nesse desenvolvimento constante. O que desperta sua admiração é o fato de que acaba emergindo do todo inabarcavelmente variado do desenvolvimento histórico universal seja algo, e algo único, ou seja, a unidade do mundo da cultura ocidental, produzida pelos povos germano-românicos e estendida por todo o mundo.

Todavia, ainda que se reconheça o sentido de conteúdo nessa admiração de Ranke sobre a “constância”, continua a mostrar-se a ingenuidade de Ranke. O fato de que a história do mundo, ao longo do desenvolvimento contínuo, tenha produzido este modo de cultura ocidental não é um mero feito da experiência, que confirma a consciência histórica, mas uma condição da própria consciência histórica, ou seja, não é algo que poderia também não ter sido, ou que poderia ser apagado por uma nova experiência. Ao contrário, somente porque a história universal pode colocar, em geral, a pergunta pelo sentido da história, tendo em mente a unidade de sua constância.

Para isso pode-se apelar para o próprio Ranke. Este reconhece a diferença mais excelsa entre os sistemas oriental e ocidental, no fato de que, no ocidente a continuidade histórica constitui a forma de existência da cultura⁶⁵. Enquanto tal, não é arbitrário que a unidade da história do mundo repouse sobre a unidade do mundo da cultura ocidental, a que pertence a ciência ocidental em geral e a história como ciência particular. Tampouco é arbitrário que essa cultura ocidental esteja cunhada pelo cristianismo, que tem seu momento absoluto no caráter de ser único do acontecer redentor. Ranke reconheceu algo disso ao ver na religião cristã a restauração do homem na “ime-

diates para com Deus”, que ele situa no começo originário de toda história, ao modo romântico⁶⁶. Entretanto, ainda iremos ver que o significado fundamental desse fato não atingiu a validade plena na reflexão filosófica da concepção histórica do mundo.

Mesmo a mentalidade empírica da escola histórica não está livre de pressuposições filosóficas. Continua sendo mérito do arguto metodólogo Droysen havê-las despojado de seus revestimentos empiristas, reconhecendo sua significação fundamental. Seu ponto de vista básico é o seguinte: a continuidade é a essência da história, porque, diferentemente da natureza, a história inclui o momento do tempo. Para isso, Droysen cita sempre de novo a frase aristotélica de que a alma é um acréscimo para si mesma (*epidosis eis auto*). Em oposição às meras formas de repetição da natureza, a história se caracteriza por esse tal crescimento em si mesma. Isso significa, porém: ela se caracteriza por um conservar e superar o conservado ultrapassando-o. Uma e outra coisa incluem saber-se. A própria história não é, portanto, somente um objeto do saber, mas está determinada em seu ser pelo saber-se. “O saber sobre ela é ela própria” (*Historik*, § 48).

Seria completamente falso ver aqui tão-somente um preconceito idealista. Esse *a priori* do pensamento histórico é, pelo contrário, ele mesmo uma realidade histórica. Jacob Burckhardt tem toda a razão, quando vê na continuidade da tradição da cultura ocidental a própria condição da existência dessa cultura⁶⁷. A implosão dessa tradição, a erupção de uma nova barbárie, sobre a qual Jacob Burckhardt fez algumas profecias sombrias, seria, para a concepção histórica do mundo, não uma catástrofe dentro da história universal, mas o próprio fim dessa história – ao menos na medida em que esta procura compreender-se a si mesma como unidade histórica universal.

64. Ranke, *Weltgeschichte*, IX, 2 XIII.

65. Ranke, *Weltgeschichte*, IX, 1, p. 270s.

66. Cf. Hinrichs, *Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit*, p. 239s.

67. Cf., por exemplo, Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, cap. I.

É importante que tenhamos claro essa pressuposição de conteúdo do questionamento histórico universal da escola histórica, precisamente porque ela o reconheça por princípio.

Desse modo, a própria autocompreensão hermenêutica da escola histórica, que tivemos ocasião de rastrear em Ranke e Droysen, encontra sua fundamentação última na idéia da história universal. Por outro lado, a escola histórica não podia aceitar a fundamentação hegeliana da unidade da história universal através do conceito do espírito. A idéia de que o caminho do espírito rumo a si mesmo se consuma na plena autoconsciência do presente histórico, espírito este que perfaz o sentido da história, não é mais do que uma auto-interpretação escatológica que, no fundo, subsume a história no conceito especulativo. Em lugar disso, a escola histórica se viu encurralada rumo a uma compreensão teológica de si mesma. Se não quisesse suspender a sua própria essência, a de pensar-se a si mesma como uma investigação progressiva, teria de referir seu próprio conhecimento finito e limitado a um espírito divino, para o qual as coisas seriam conhecidas em sua consumação. É o velho ideal da compreensão infinita, que aqui se aplica propriamente ainda ao conhecimento da história. É o que diz Ranke: “A divindade – se me é permitido ousar essa observação –, assim eu penso, contempla toda a humanidade histórica em seu conjunto e considerando-a, toda ela, valiosa por igual, já que antes dela não há tempo algum⁶⁸”.

A idéia da compreensão infinita (*intellectus infinitus*), para a qual tudo é ao mesmo tempo (*omnia simul*), aparece aqui reformulada como imagem original da justiça histórica. O historiador se lhe aproxima quando sabe que todas as épocas e todos os fenômenos históricos se justificam igualmente perante Deus. Dessa maneira, a consciência do historiador é a representante da perfeição da autoconsciência humana. Quanto melhor consiga reconhecer o valor próprio e indestrutível

de cada fenômeno, isto é, quando pensa historicamente, tanto mais semelhante a Deus pensará⁶⁹. É bem por isso que Ranke compara o ofício do historiador com o do sacerdócio. Para o luterano Ranke, o verdadeiro conteúdo da mensagem cristã é a imediatez para com Deus. A restauração dessa imediatez, que precedeu a queda do pecado original, não somente se produz através dos meios da graça na igreja – também o historiador participa dela ao fazer objeto de sua investigação a essa humanidade caída na história e ao reconhecer a imediatez rumo a Deus, nunca perdida de todo.

História universal, história do mundo – não são, na verdade, sumidades conceituais de natureza formal, nas quais se intenta o todo do acontecer, mas, no pensamento histórico, o universo, enquanto criação divina, é elevado à consciência de si mesmo. Evidentemente que não se trata de uma consciência conceitual: o resultado último da ciência histórica é “sim-patia, co-ciência do todo”⁷⁰. Sobre este pano de fundo panteísta compreende-se bem a famosa frase de Ranke, segundo a qual ele mesmo desejaria acabar apagando-se. Obviamente que este auto-apagamento, como objeta Dilthey⁷¹, representa a ampliação do eu (*Selbst*) a um universo interior. Todavia, não é por acaso que Ranke não completa essa reflexão, a qual leva Dilthey à sua fundamentação psicológica das ciências do espírito. Para Ranke, o auto-apagamento continua sendo uma forma de participação real. O conceito da participação não deve ser entendido como psicológico-subjetivo, mas tem de ser concebido a partir do conceito da vida que lhe é subjacente. Porque todos os fenômenos históricos são manifestações do todo da vida, participar deles é participar da vida.

A expressão da compreensão adquire, a partir daqui, seu tom quase religioso. Compreender é participar imediatamente

69. “Porque isso é também uma parte do saber divino” (Ranke, ed. Rothacker, p. 43, semelhantemente p. 52).

70. Ranke (ed. Rothacker), p. 52.

71. *Gesammelte Schriften*, V, 281.

da vida, sem a mediação do pensamento através do conceito. O que interessa ao historiador não é referir a realidade a conceitos, mas chegar em todas as partes ao ponto em que “a vida pensa e o pensamento vive”. Os fenômenos da vida histórica são entendidos na compreensão, como manifestações do todo da vida, da divindade. Essa penetração compreensiva dos mesmos significa, de fato, mais do que um universo interior, tal como Dilthey reformulou o ideal do historiador face a Ranke. Trata-se de um enunciado metafísico, pelo que Ranke se aproxima enormemente de Fichte e Hegel, quando diz: “A intuição clara, plena e vivida, tal é a marca do ser que se tornou transparente e que enxerga através de si mesmo”⁷². Numa tal formulação, é impossível não perceber como Ranke, no fundo, permanece próximo do idealismo alemão. A plena auto-transparência do ser, que Hegel pensou no saber absoluto da filosofia, continua legitimando também a autoconsciência de Ranke como historiador, por mais que ele recuse as pretensões da filosofia especulativa. Essa é justamente a razão pela qual se torna tão próximo para ele o modelo do poeta, e porque não sente a menor necessidade de estabelecer limites face a ele, como historiador. Pois o que o historiador e o poeta têm em comum é que um e outro conseguem representar o elemento em que vivem todos “como algo que está fora deles”⁷³. Esse puro abandono à contemplação das coisas, a atitude épica de quem busca a lenda da história do mundo⁷⁴, tem direito a chamar-se de poético, na medida em que, para o historiador, Deus está presente em tudo, não sob a forma do conceito, mas sob a da “representação externa”. Não é possível descrever melhor a autocompreensão de Ranke, do que através desses conceitos de Hegel. O historiador, tal como o entende Ranke, pertence à forma do espírito absoluto que Hegel descreveu como “religião da arte”.

[216]

72. *Lutherfragment* 13.

73. *Lutherfragment* 1.

74. *An Heinrich Ranke*, nov. 1828 (*Zur eigenen Lebensgeschichte*, 162).

γ) A relação entre historiografia e hermenêutica em J.G. Droysen

Aos olhos de um historiador que pensa de modo mais arguto, a problemática de tal autoconcepção teria de ficar clara. O significado filosófico da *historiografia de Droysen* se apóia no fato de procurar liberar o conceito da compreensão da indeterminação, da comunhão estético-panteísta, que ele assumiu em Ranke, e em que formula suas pressuposições conceituais. A primeira pressuposição é o conceito da expressão⁷⁵. Compreender é compreender uma expressão. Na expressão algo interior se faz imediatamente presente. Mas o interior, “a essência interna”, é a primeira e autêntica realidade. Droysen se movimenta aqui num solo inteiramente cartesiano, e segue a Kant e a Wilhelm von Humboldt. O eu individual é como um ponto solitário no mundo dos fenômenos. Mas em suas exteriorizações, sobretudo na linguagem, e fundamentalmente em todas as formas em que consegue dar-se expressão, deixa de ser um tal ponto solitário. Pertence ao mundo do compreensível. Assim, a compreensão histórica não é, fundamentalmente diferente da compreensão lingüística. Como a linguagem, tampouco o mundo da história possui o caráter de um ser puramente espiritual: “Querer compreender o mundo ético, histórico, significa sobretudo reconhecer que ele não é nem somente docético, nem somente metabolismo”⁷⁶. Isso é dito em contraposição ao empirismo raso de Buckle, mas vale também, no sentido inverso, com relação ao espiritualismo da filosofia da história de um Hegel. Droysen considera que a dupla natureza da história está fundamentada “no carisma peculiar de uma natureza humana, tão felizmente imperfeita, que tem que comportar-se eticamente ao mesmo tempo com seu espírito e com seu corpo”⁷⁷.

[217]

75. [Cf. também abaixo, p. 342s, 471s (original) e vol. II, Exkurs VI.]

76. Droysen (ed. Rothacker), p. 65.

77. *Ibid.*, p. 65.

Com esses conceitos tomados emprestados a Wilhelm von Humboldt, Droysen certamente não procura dizer outra coisa do que a que tinha em mente Ranke ao pôr tanta ênfase na força. Ele também não considera a realidade da história como espírito puro. Comportar-se eticamente inclui, antes, que o mundo da história não conhece uma cunhagem pura da vontade em uma matéria moldada sem resistência. Sua realidade consiste numa concepção e configuração, que o espírito deve prestar continuamente, das “finitudes incessantemente mutáveis”, às quais pertence todo aquele que atua. Droysen consegue extrair conseqüências para o comportamento histórico, a partir dessa dupla natureza, num grau muito diferente do de Ranke.

O apoio que Ranke buscava no comportamento do poeta não lhe é suficiente. A auto-alienação na contemplação ou na narrativa não aproxima da realidade histórica. Pois os poetas “compõem para os acontecimentos uma interpretação psicológica dos mesmos. Mas nas realidades não operam somente as personalidades, mas também outros momentos” (*Historik*, § 41). Os poetas tratam a realidade histórica como se ela tivesse sido desejada e planejada, tal como o é, pelas pessoas que atuam nela. Porém, a realidade da história não se constitui por ter sido tentada dessa maneira. Por isso, o real querer e planejar dos homens não é o objeto autêntico da compreensão histórica. A interpretação psicológica dos indivíduos avulsos não está em condições de alcançar a interpretação do sentido dos próprios acontecimentos históricos. “Nem o sujeito que quer se esgota nessa conjuntura, nem o que chegou a ser foi apenas pela força de sua vontade, por sua inteligência; não é nem a expressão pura, nem completa dessa personalidade” (§ 41). A interpretação psicológica, portanto, representa apenas um momento subordinado na compreensão histórica. E isso não somente porque não alcança realmente sua meta. Não se trata somente de que aqui se experimente uma barreira. A interioridade da pessoa, o santuário da consciência, não somente é acessível ao historiador. Aquilo que só é penetrado pela sim-

patia e pelo amor não é, de modo algum, a meta e o objeto de sua investigação. Ele não tem por que querer entrar nos segredos das pessoas individuais. O que ele investiga não são indivíduos como tais, mas o que eles significam como momentos no movimento dos poderes morais.

Este conceito dos poderes morais ocupa em Droysen uma posição central (§ 55s). Ele fundamenta tanto o modo de ser da história como a possibilidade de seu conhecimento histórico. As reflexões indeterminadas de Ranke sobre a liberdade, força e necessidade adquirem agora uma configuração objetiva. Também o seu emprego do conceito do fato histórico é corrigido por Droysen. O indivíduo avulso, na acasualidade de seus motivos e objetivos particulares, não é um momento da história, porém somente o é quando se eleva até os aspectos morais comuns e deles participa. O curso das coisas consiste no movimento desses poderes morais operado pelo trabalho comum dos homens. E é plenamente verdadeiro que, com isso, o que é possível experimenta restrições. No entanto, na reflexão escapar-se-ia da própria finitude histórica, se se falasse, por isso, de um antagonismo entre a liberdade e a necessidade. O homem que atua encontra-se sempre sob o postulado da liberdade. O curso das coisas não é uma barreira que se impõe, a partir de fora, à sua liberdade, pois não repousa sobre uma necessidade rígida, mas sobre o movimento dos poderes morais, com referência aos quais a gente já sempre se comporta. Ele coloca a tarefa, ante a qual a energia moral do que atua mostra sua eficácia⁷⁸. Por isso, Droysen determina a relação de liberdade e necessidade, que, vigia na história, de uma forma muito mais adequada, determinando-a integralmente a partir do homem que atua historicamente. Atribui à necessidade o dever incondicional, e à liberdade o querer incondicional; ambos, exteriorizações da força moral, com a qual o indivíduo faz parte da esfera moral (§ 76).

78. Cf. a discussão de Droysen com Buckle (Rothackers Neudruck, p. 61).

Como se vê, o conceito da força é, também para Droysen, o lugar onde se torna visível o limite de toda metafísica especulativa da história. Nesse sentido critica o conceito hegeliano do desenvolvimento – tal como Ranke –, na medida em que no curso da história não se dá meramente o desembrulhar de uma pré-disposição germinal. Ele, porém, determina com maior nitidez o que significa “força” nesse contexto: “Com o trabalho crescem as forças”. A força moral do indivíduo se converte num poder histórico, na medida em que atua no trabalho em vista dos grandes objetivos comuns. Converte-se em um poder histórico, na medida em que a esfera moral é permanente e poderosa no curso das coisas. A força já não é, pois, como em Ranke, uma manifestação originária e imediata do todo da vida, mas que só existe nessa mediação e somente através dessas mediações chega a ser realidade histórica.

O mundo moral mediador se movimenta de tal modo que todos participem dele, mas de maneiras diversas: alguns, na medida em que suportam o estado vigente através do contínuo exercício do habitual, outros na medida em que intuem e manifestam idéias novas. Nessa constante superação do que é, partindo da crítica de como deveria ser, consiste a continuidade do processo histórico (§ 77s). Por isso Droysen nãoalaria de meras “cenar da liberdade”. Pois a liberdade é o pulso fundamental da vida histórica, e não atua somente nos casos excepcionais. As grandes personalidades da história são somente um momento no movimento continuado do mundo moral, que é um mundo da liberdade tanto no seu todo como em suas partes.

E ao apriorismo histórico, coincide com a idéia de Ranke, segundo a qual não podemos conhecer a meta, mas apenas a orientação desse movimento. O objetivo dos objetivos, a que está referido o trabalho incansável da humanidade histórica, não pode ser levado a cabo a partir do conhecimento histórico. Só é objeto de nosso intuir e de nosso crer (§ 80-86).

A essa imagem da história corresponde também a posição do conhecimento histórico. Também esse não pode ser com-

preendido como o fez Ranke, como um auto-esquecimento estético e um auto-apagamento à maneira da grande poesia épica. O traço panteísta de Ranke propiciou aqui a pretensão de uma participação ao mesmo tempo universal e imediata, de uma “co-ciência” do todo. Ao contrário, Droysen pensa as mediações em que a compreensão se movimenta. Os poderes morais não são somente a autêntica realidade da história a que se eleva o indivíduo quando atua. Eles são ao mesmo tempo aquilo a que, também aquele que pergunta e investiga historicamente se eleva para além de sua própria particularidade. O historiador está determinado e limitado por pertencer a determinadas esferas morais, como a sua pátria, as suas convicções políticas e religiosas. Todavia, sua participação repousa precisamente sobre essa unilateralidade inamovível. Sob as condições concretas de sua existência histórica própria – e não flutuando por sobre as coisas – a justiça se coloca como a sua tarefa. “Sua justiça é o fato de que ele tenta compreender” (§ 91).

A fórmula de Droysen para o conhecimento histórico é, pois, “compreender investigando” (§ 8). Nisso se oculta tanto uma mediação infinita como uma imediatez última. O conceito da investigação, que Droysen vincula, aqui numa cunhagem tão significativa, com o do compreender, deve marcar a infinitude da tarefa que separa o historiador tão profundamente das perfeições da criação artística, como da perfeita sintonia que instauram a simpatia e o amor entre o eu e o tu. Somente investigando a tradição até o fim e “sem descanso”, descobrindo sempre novas fontes e reinterpretando-as sem cessar, a investigação vai se aproximando pouco a pouco da “idéia”. Isso soa como um apoiar-se no procedimento das ciências da natureza e como uma antecipação da interpretação neokantiana da “coisa em si”, como “tarefa infinita”. Porém, observando-se mais de perto, descobrir-se-á que nisso há algo mais. A fórmula de Droysen não delimita o fazer do historiador somente face à idealidade total da arte e face à comunhão íntima das almas, mas também, ao que parece, face ao procedimento das ciências da natureza.

Ao final de suas preleções de 1882⁷⁹ encontra-se a expressão de que “não temos, como as ciências da natureza, o instrumento da experimentação, não podemos mais que investigar e continuar investigando”. Portanto, para Droysen, tem de haver no conceito da investigação outro momento importante, não somente a infinitude da tarefa que, enquanto marca de um progresso infinito, a investigação da história tem em comum com a da natureza, e que no século XIX ajudou na ascensão do conceito da investigação face à “ciência” do século XVIII e à “doutrina dos séculos anteriores. Esse novo conceito de investigação, que toma pé no conceito do investigador itinerante que se arrisca em zonas desconhecidas, abrange tanto o conhecimento da natureza como o mundo histórico. Quanto mais empalidece o pano de fundo teológico e filosófico do conhecimento do mundo, tanto mais a idéia da ciência é pensada como avanço rumo ao desconhecido, e, por isso, chamada de investigação.

Todavia, essas reflexões não bastam para explicar como Droysen pôde separar o método histórico, na forma exposta, face ao método do experimento das ciências da natureza, quando diz que a historiografia é “investigar e nada mais que investigar”. O que aos olhos de Droysen caracteriza o conhecimento histórico como investigação tem de ser uma infinitude diferente da do mundo desconhecido. Sua idéia parece ser a seguinte: convém à investigação, uma infinitude diferente e igualmente qualitativa, quando o que está sendo investigado não poderá nunca tornar-se visível por si mesmo. Isso vale realmente para o passado histórico – em oposição ao caráter autônomo do dado, apresentado pelo experimento na investigação da natureza. Para poder conhecer, a investigação histórica sempre somente pode perguntar a outros, à tradição, a uma tradição sempre nova, e perguntar-lhe sempre de novo. Sua resposta não terá nunca, como o experimento, a univocidade do que é visto por si mesmo.

79. Johann Gustav Droysen, *Historik*, editado por Hübner, 1935, p. 316, segundo um escrito póstumo de Friedrich Meinecke.

Se nos perguntarmos agora qual é a origem desse momento significativo no conceito da investigação, que persegue Droysen com sua surpreendente confrontação de investigação e experimento, tenho a impressão de que nos vemos levados ao conceito da investigação da consciência. O mundo da história repousa sobre a liberdade, e esta é um mistério, em última instância inescrutável da pessoa⁸⁰. Somente a auto-investigação da própria consciência pode se lhe aproximar e aqui somente Deus pode saber. Essa é a razão por que a investigação histórica nunca irá pretender conhecer leis, ou pelo menos nunca poderá invocar a decisão do experimento. Pois o historiador está separado do seu objeto pela mediação infinita da tradição.

Entretanto, por outra parte, essa distância é justamente vizinhança. O historiador está unido com o seu “objeto”, talvez não ao modo da constatação inequívoca de um experimento, evidente por si, mas para isso ele está ligado com o seu “objeto” a seu modo, através da compreensibilidade e familiaridade do mundo moral e isso representa um modo completamente diferente do que o que une o investigador da natureza com o seu objeto. O “ouvir dizer” não é aqui uma má credencial, mas a única possível.

“Cada eu fechado em si mesmo, cada qual abrindo-se ao outro em suas exteriorizações” (§ 91). Aquilo que é reconhecido é correspondentemente em ambos os casos fundamentalmente diferente: o que as leis são para o conhecimento da natureza, os poderes morais são para o historiador (16). Neles encontra ele sua verdade.

80. [O impacto teológico no conceito da investigação não reside apenas na relação com a pessoa não-investigada e sua liberdade, mas também com o sentido oculto da história, com aquilo que é a “intenção” da providência divina, que nunca conseguimos decifrar inteiramente. Nesse sentido, a historiografia não se encontra aqui totalmente repatriada pela hermenêutica, tal como se insinua para o descobridor do helenismo. Cf. o vol. II e *Heideggers Wege, Die Marburger Theologie*, p. 35s. vol. III das Obras Completas.]

Na investigação total e incessante da tradição sempre resulta, ao final, o compreender. Para Droysen o conceito da compreensão retém, apesar de toda a mediação, a marca de uma imediatez última. “A possibilidade de compreender consiste em um modo das exteriorizações, congenial conosco, e que temos diante de nós como material histórico.” “Face aos homens, às exteriorizações e configurações humanas, encontramos-nos e sentimo-nos numa homogeneidade e reciprocidade essenciais” (§ 9). E da mesma forma que a compreensão vincula ao eu individual as comunidades morais a que pertence, essas mesmas comunidades, família, povo, estado, religião, são compreensíveis enquanto expressão.

Desse modo, através do conceito da *expressão*, a realidade histórica se eleva à esfera do que tem sentido, e com isso *também na auto-reflexão metodológica de Droysen a hermenêutica se converte em senhora da historiografia*: “O individual se compreende o todo, e o todo se compreende a partir do individual” (§ 10). Essa é a velha regra retórico-hermenêutica fundamental, que agora se aplica ao interior: “Aquele que compreende, porque é um eu, uma totalidade em si, tal qual aquele a quem ele tem que compreender, completa-se da totalidade deste, a partir da exteriorização individual, e esta completa-se a partir da totalidade daquele”. É a fórmula de Schleiermacher. Ao aplicá-la, Droysen está compartilhando de sua pressuposição, isto é, a história, que ele considera como ações da liberdade, lhe é tão profundamente compreensível e carregada de sentido como um texto. O pleno cumprimento da compreensão da história é, como a compreensão de um texto, “atualidade espiritual”. Droysen até determina com mais rigor que Ranke, quais as mediações que encerram a investigação e a compreensão, mas nem mesmo ele consegue, ao final, pensar a tarefa da historiografia, mais que em categorias estético-hermenêuticas. O que pretende a historiografia é, também segundo Droysen, reconstruir, a partir dos fragmentos da tradição, o grande texto da história.

1.2. O enredamento de Dilthey nas aporias do historicismo⁸¹

1.2.1. Do problema epistemológico da história à fundamentação hermenêutica das ciências do espírito⁸²

A tensão entre o motivo estético-hermenêutico e o motivo da filosofia da história na escola histórica alcança seu ponto culminante em Wilhelm Dilthey. Seu *status* se deve a que reconhece realmente o problema epistemológico que implica a concepção histórica do mundo face ao idealismo. Como biógrafo de Schleiermacher, como historiador que, ante a teoria romântica da compreensão, coloca a pergunta histórica sobre gênese e a essência da hermenêutica e que escreve a história da metafísica ocidental, Dilthey até se movimenta no horizonte de problemas do idealismo alemão – porém como aluno de Ranke e da nova filosofia da experiência, própria de seu século, encontra-se simultaneamente num solo tão diferente, que já não pode aceitar a validade nem da filosofia da identidade estético-panteísta, de Schleiermacher, nem da metafísica hegeliana integrada historicamente. Indubitavelmente, também em Ranke e Droysen se dá uma discrepância análoga de sua atitude entre idealismo e pensamento empírico, mas em Dilthey essa discrepância tornou-se particularmente aguda. Pois nele já não se trata de uma mera continuação do espírito clássico-romântico dentro de uma reflexão empírica de investigação, mas sim que essa tradição continuada é abafada por uma retomada consciente das idéias primeiro de Schleiermacher e depois de Hegel.

81. [Cf., para isso, um dos meus primeiros escritos, “Das Problem der Geschichte in der neueren dt. Philosophie”, 1943, in: *Kleine Schriften*, I, p. 1-10, vol. II das Obras Completas, p. 27s.]

82. [Cf., para isso, “Das Problem des historischen Bewußtsein”, in: *Kleine Schriften*, IV, p. 142-147, e as mais recentes contribuições por ocasião do jubileu de Dilthey, 1983, vol. IV das Obras Completas. A pesquisa vinculada a Dilthey recebeu um novo impulso, através da edição dos trabalhos preliminares que deram continuação à *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, vol. XVIII e XIX.]

223] Por isso, ainda que se faça abstração da enorme influência que, a princípio, o empirismo inglês e a teoria do conhecimento das ciências da natureza exercem sobre Dilthey como se eles deformassem suas verdadeiras intenções, não é fácil de apreender essas intenções em uníssono. Devemos a Georg Misch um passo importante nessa direção⁸³. Mas como o propósito de Misch era confrontar a posição de Dilthey com a orientação filosófica da *Fenomenologia* de Husserl e da ontologia fundamental de Heidegger, é a partir dessas contraposições contemporâneas que se descreve a discrepância interna da orientação de Dilthey, de uma “filosofia da vida”. E a mesma coisa pode-se dizer da meritória exposição de Dilthey, de O.F. Bollnow⁸⁴.

A raiz da discrepância, que demonstraremos em Dilthey, situa-se na já caracterizada posição da escola histórica, a meio caminho entre filosofia e experiência. A tentativa de Dilthey de fundamentá-la epistemologicamente não resolve essa discrepância, antes leva-a à sua formulação mais extremada. Em seu esforço para fundamentar filosoficamente as ciências do espírito, Dilthey procurará extrair as conseqüências epistemológicas do que Ranke e Droysen haviam feito valer face ao idealismo alemão. E o mesmo Dilthey estava perfeitamente consciente disso. Para ele, a debilidade da escola histórica estava na inconseqüência de suas reflexões: “Em vez de retornar às pressuposições epistemológicas da escola histórica às do idealismo, desde Kant até Hegel, e reconhecer assim a incompatibilidade dessas premissas, uniram esses pontos de vista sem criticá-los”⁸⁵. Desse modo ele pôde impor-se o objetivo de construir um novo fundamento, com capacidade de sustentação epistemológica, entre a experiência histórica e a herança idealista da escola histórica. Tal é o sentido de seu propósito

83. Tanto por sua extensa introdução ao volume V das Obras Completas de Dilthey, como também por sua exposição deste autor, no livro *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, 1930.

84. O.F. Bollnow, *Dilthey*, 1936.

85. *Ges. Schriften*, VII, 281.

de completar a crítica kantiana da razão pura com uma crítica da razão histórica.

Já essa colocação de tarefa torna patente a repulsa ao idealismo especulativo. Apresenta uma analogia que deve ser entendida em sentido completamente literal. Dilthey quer que a razão histórica necessita de uma justificação igual à da razão pura. Se a crítica da razão pura fez época, não foi só por ter destruído a metafísica como pura ciência racional do mundo, da alma e de Deus, mas porque, ao mesmo tempo, apontava para um âmbito, dentro do qual o emprego de conceitos apriorísticos estava justificado e tornava possível o conhecimento. A crítica da razão pura não somente destruía os sonhos de um vidente do espírito, mas, ao mesmo tempo, respondia à pergunta de como é possível uma ciência da natureza pura. Assim, nesse entremeio, o idealismo especulativo havia acolhido o mundo da história junto com a auto-explicação da razão, e, além disso, havia conseguido, sobretudo em Hegel, resultados geniais precisamente no terreno histórico. Com isso, a pretensão de ciência racional pura ficava estendida, em princípio, ao conhecimento histórico. Este fazia parte da enciclopédia do espírito.

Todavia, aos olhos da escola histórica, a filosofia especulativa da história representava um dogmatismo tão crasso como havia sido a metafísica racional. A dita escola tinha que exigir de uma fundamentação filosófica do conhecimento histórico o mesmo que havia feito Kant para o conhecimento da natureza.

Essa exigência não podia ser satisfeita com uma mera volta a Kant, que era o caminho que se oferecia por si só, face às divagações da filosofia da natureza. Kant leva à sua conclusão os esforços em torno ao problema do conhecimento, colocados pela aparição da nova ciência do século XVII. A construção matemático-natural-científica, de que se servia a nova ciência, encontrou nele a justificação de seu valor cognitivo, da qual se encontrava necessitada, porque seus conceitos não traziam outra pretensão de ser que a de *entia rationis*. A velha teoria da

copia já não bastava, evidentemente, para sua legitimação⁸⁶. A incomensurabilidade do pensamento e ser havia colocado o problema do conhecimento de uma maneira completamente nova. Dilthey percebe isso e em sua correspondência com o conde Yorck fala-se já do pano de fundo nominalista dos questionamentos epistemológicos do século XVII, brilhantemente constatados pela nova investigação desde Duhem⁸⁷.

As ciências históricas conferem agora ao problema da teoria do conhecimento uma nova atualidade. Isso já se pode comprovar na história da palavra, na medida em que a expressão “teoria do conhecimento” aparece somente na época pós-hegeliana. Começou a ser usada quando a investigação empírica havia desacreditado o sistema hegeliano. O século XIX se converteu no século da teoria do conhecimento, pois somente com a dissolução da filosofia hegeliana ficou definitivamente destruída a correspondência óbvia de logos e ser⁸⁸. Na medida em que Hegel mostrava a razão em tudo, inclusive na história, foi ele o último e mais universal representante da filosofia antiga do logos. Agora, frente à crítica da filosofia apriorista da história, viram-se jogados novamente para o campo de forças da crítica kantiana, cuja problemática se colocava agora também para o mundo histórico, uma vez rechaçada a pretensão de uma construção racional pura da história do mundo e uma vez

que também o conhecimento histórico estava limitado à experiência. Se tanto a natureza, como a história não são pensadas como uma forma de manifestação do espírito, então se torna problema para o espírito humano o modo como deve conhecer a história, da mesma forma que o conhecimento da natureza se lhe tornara problemático em virtude das construções do método matemático. Assim, junto à resposta kantiana sobre o modo como é possível uma ciência pura da natureza, Dilthey tinha de procurar uma resposta à sua questão, qual seja: como a experiência histórica pode se converter em ciência? Em clara analogia com o questionamento kantiano, também irá perguntar pelas categorias do mundo histórico que possam sustentar a construção do mundo histórico nas ciências do espírito.

Nisto há algo que perfaz seu *status* e que o distingue face ao neokantismo, que, por seu turno, procurava incluir as ciências do espírito na renovação da filosofia crítica. Ele não esquece que a experiência é, nesse terreno, algo fundamentalmente diferente que no âmbito do conhecimento da natureza. No âmbito do conhecimento da natureza trata-se somente de comprovações verificáveis, que têm lugar através da experiência; isto significa, porém, tratar-se do que se desvincula da experiência do indivíduo e constitui um acervo permanente e confiável do conhecimento empírico. Aos olhos do neokantismo, o resultado positivo da filosofia transcendental tinha sido justamente a análise categorial desse “objeto do conhecimento”⁸⁹.

Mas o que não pôde satisfazer a Dilthey foi a mera remodelação dessa construção e sua transposição ao terreno do conhecimento histórico, empreendida pelo neokantismo por exemplo, sob a forma da filosofia dos valores. O próprio criticismo neokantiano lhe parecia dogmático, e nisso ele tinha razão, como quando chamou o empirismo inglês de dogmático. Pois o que sustenta a construção do mundo histórico não são

86. A antiga prefiguração do problema do conhecimento, tal como se encontra, por exemplo, em Demócrito, e que a historiografia neo-kantiana pretende ler também em Platão, movia-se sobre uma base diversa. A discussão do problema do conhecimento, que poderia ter-se guiado, partindo de Demócrito, desembocava, na realidade, no ceticismo antigo. Cf. P. Natorp, *Studien zur Erkenntnisproblem im Altertum*, [1892], e meu estudo no *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, 1968, p. 512-533. [Agora no vol. V das Obras Completas, p. 263-282.]

87. P. Duhem, *Etudes sur Léonard de Vinci*, 3 vols., Paris, 1955; *Le système du monde*, vol. X, Paris, 1959 [cf. nota 4 da parte I].

88. [Cf., no caso, a dissertação de E. Zeller *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie*, 1862, no vol. II de suas *Vorträge und Abhandlungen*, Leipzig, 1875-84, p. 446-478 e meu trabalho “E. Zeller. Der Weg eines Liberalen von der Theologie zur Philosophie”, in: W. Doerr (entre outros editores), *Semper Apertus – 600 Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1836-1986* FS, em 6 vols., 1985, aí, no vol. II].

89. Cf. o livro de H. Rickert, de mesmo título: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Freiburg, 1892.

[226]

fatos extraídos da experiência e em seguida incluídos numa referência valorativa, mas o fato de que a sua base é, antes, a historicidade interna, própria da mesma experiência. Este é um processo vital e histórico, e não tem seu caso-modelo na constatação de fatos, mas na peculiar fusão de recordação e expectativa num todo que chamamos experiência e que se adquire na medida em que se faz experiência. O que prefigura o modo de conhecimento das ciências históricas e, em particular, o sofrimento e a lição que resulta da dolorosa experiência da realidade para aquele que amadurece rumo à compreensão. As ciências históricas tão-somente continuam o pensamento começado na experiência da vida⁹⁰.

Nesse sentido, o questionamento epistemológico tem aqui um começo diferente. De algum modo sua tarefa é mais fácil. Não necessita começar pelo fundamento da possibilidade de que nossos conceitos coincidam com o “mundo exterior”. Pois o mundo histórico de cujo conhecimento se trata aqui tem sido sempre um mundo formado e conformado pelo espírito humano. É por essa razão que Dilthey entende que os juízos sintéticos e universalmente válidos da história não representam aqui um problema⁹¹, e para isso reporta-se a Vico. Recordamos aqui que, em oposição à dúvida cartesiana e à certeza do conhecimento matemático da natureza fundado sobre aquela, Vico havia afirmado o primado epistemológico do mundo da história feito pelo homem. Dilthey irá repetir o mesmo argumento: “A primeira condição de possibilidade da ciência da história consiste em que eu mesmo sou um ser histórico, em que aquele que investiga a história é o mesmo que a faz”⁹². O que torna possível o conhecimento histórico é a homogeneidade de sujeito e objeto.

90. Cf. abaixo a análise da historicidade da experiência, p. 352s (original).

91. *Gesammelte Schriften*, VII, 278.

92. *Ibid.* [mas, afinal, quem *faz* realmente a história?]

Mesmo assim, esta constatação ainda não apresenta uma solução para o problema epistemológico, tal qual o colocava Dilthey. Antes, nessa condição de homogeneidade, o verdadeiro problema epistemológico da história permanece ainda oculto. Pois a pergunta é propriamente como se eleva a experiência do indivíduo e seu conhecimento à experiência histórica. Na história não se trata já de nexos que são vividos, como tais, pelo indivíduo ou que como tais podem ser revividos por outros. A argumentação de Dilthey só vale de imediato para o viver e reviver do indivíduo. Por isso, é nele que se inicia a reflexão epistemológica. Dilthey desenvolve o modo como o indivíduo adquire um contexto vital e procura ganhar, a partir daí, os conceitos constitutivos capazes de sustentar também o contexto histórico e seu conhecimento.

Esses conceitos, diferentemente das categorias do conhecimento da natureza, são conceitos vitais. Pois a última pressuposição para o conhecimento do mundo histórico, no qual a identidade de consciência e objeto – esse postulado especulativo do idealismo – ainda representa uma realidade demonstrável é, em Dilthey, a vivência. Aqui existe certeza imediata. Pois o que é vivência não é divisado num ato, por exemplo, o dar-se conta de algo, e num conteúdo, aquilo de que alguém se dá conta⁹³. Pelo contrário, trata-se de um ter presente já não dissociável. Mesmo a versão de que na vivência algo que é possuído, ainda distingue demais. Dilthey persegue agora como se configura um nexos, a partir desse elemento do mundo espiritual, que é imediatamente certo, e como é possível um conhecimento de tal nexos.

[227]

Já nas suas idéias “para uma psicologia descritiva e analítica” Dilthey havia distinguido a tarefa de deduzir “o adquirido nexos da vida da alma”, das formas de explicação próprias do conhecimento da natureza⁹⁴. Havia empregado o conceito de

93. *Gesammelte Schriften*, VII, 230.

94. VII, 13a.

estrutura para, com ele, destacar o caráter vivencial dos nexos da alma com relação aos nexos causais dos acontecimentos da natureza. O que caracterizava logicamente essa “estrutura” era que aqui intentava-se a um todo de relações, que não repousava sobre a sucessão temporal do ser efetivado, mas sobre relações internas.

Sobre essa base, Dilthey entendia haver ganho um ponto de partida próprio e operante, e haver superado, com isso, os desequilíbrios que perturbavam as reflexões metodológicas de Ranke e Droysen. Dava razão à escola histórica em que não existe um sujeito geral, mas somente indivíduos históricos. A idealidade do significado não pode ser atribuída a um sujeito transcendental, mas surge da realidade histórica da vida. É a vida mesma que se desenvolve e configura rumo a unidades compreensíveis, e é o indivíduo em particular o que compreende essas unidades como tais. Este é o ponto de partida auto-evidente para a análise de Dilthey. O nexos da vida tal como se oferece ao indivíduo (e como é revivido e compreendido no conhecimento biográfico de outros indivíduos) se fundamenta na significância de determinadas vivências. A partir delas, como a partir de um centro organizador, constitui-se a unidade de um decurso de uma vida, da mesma forma como se dá a formulação de sentido de uma melodia – não a partir da mera sucessão de tons passageiros, mas a partir dos motivos musicais que determinam a unidade de sua forma.

[228] Aqui também se percebe, como em Droysen, que o modo de proceder da hermenêutica romântica está subentendida, e que ele experimenta agora uma expansão universal. O nexos estrutural da vida, tal qual o nexos de um texto, está determinado por uma certa relação entre o todo e as partes. Cada parte expressa algo do todo da vida, e tem, portanto, uma significação para o todo, do mesmo modo que seu próprio significado está determinado a partir deste todo. É o velho princípio hermenêutico da interpretação dos textos que vale também para o nexos da vida, porque nele se pressupõe de um modo análogo a unidade de um significado que se expressa em todas as suas partes.

O passo decisivo que Dilthey terá de dar na sua fundamentação epistemológica das ciências do espírito será o de empreender, a partir da construção do nexos na experiência vital do indivíduo, a transição ao *nexos histórico que já não é vivido nem experimentado por indivíduo algum*. Mesmo com toda a crítica à especulação, é necessário, nesse ponto, pôr sujeitos reais no lugar de “sujeitos lógicos”. Dilthey vê claramente essa aporia. Mas responde a si mesmo que isso não pode ser imprecendente em si, na medida em que a pertença mútua do indivíduo a um todo – por exemplo, na unidade de uma geração ou de uma nação – representa uma realidade psíquica, que teria de ser reconhecida como tal, precisamente porque não se pode transcendê-la em suas explicações. É verdade que aqui não se trataria de sujeitos reais. A fluidez de suas fronteiras seria demonstração disso; nem tampouco os indivíduos concretos participariam nisso, cada um com uma parte de seu ser. Não obstante, para Dilthey não é problema o fato de se poder fazer afirmações sobre tais sujeitos. O historiador o faz continuamente quando fala dos fatos e destinos dos povos⁹⁵. O único problema é como se justificam epistemologicamente essas afirmações.

Não se pode afirmar que, sobre esse ponto, no qual Dilthey vê o problema decisivo, as suas idéias não tivessem alcançado completa clareza. O que apresenta o ponto decisivo, aqui, é o problema do passo a ser dado da fundamentação *psicológica* para a fundamentação *hermenêutica* das ciências do espírito. Nisso Dilthey não passou nunca de simples esboços. Na mencionada passagem do *Aufbau*⁹⁶, a autobiografia e a biografia – dois casos especiais de experiência e conhecimento históricos – conservam uma preponderância não inteiramente fundamen-

95. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, VII, 282s. G. Simmel procura resolver este mesmo problema através da dialética de subjetividade vivencial e do nexos objetivo – em última instância, portanto, psicologicamente. Cf. *Brücke und Tür*, p. 82s.

96. “Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften”, in: *Gesammelte Schriften*, VII.

tada. Pois já vimos que o problema da história não é saber como pode ser vivido e conhecido o nexos geral, mas como devem ser conhecíveis também aqueles nexos que nenhum indivíduo pôde viver como tal. Seja como for, não há muitas dúvidas sobre o modo como Dilthey imaginava o esclarecimento desse problema, partindo do fenômeno da compreensão. Compreender é compreender uma expressão. Na expressão o que é expressado está presente de uma maneira distinta do que a causa no efeito. Ele está presente na expressão e é compreendido quando se compreende esta.

Dilthey procura desde o início diferenciar as relações do mundo espiritual das relações causais no nexos da natureza, e essa é a razão pela qual o conceito da expressão e da compreensão da expressão ocupam nele, desde o início, uma posição central. Caracteriza a nova clareza metódica, que ganhou apoiando-se em Husserl, o fato de que ele acaba integrando com as *Investigações lógicas* de Husserl, o conceito do significado que se eleva do nexos de atuação. Nesse sentido, o conceito de Dilthey do caráter estrutural da vida da alma corresponde à teoria da intencionalidade da consciência, mesmo que essa descreva fenomenologicamente não só um fato psicológico, mas uma determinação essencial da consciência. Toda consciência é consciência de algo; todo comportamento é comportamento para com algo. O para que (*Wozu*) dessa intencionalidade, o objeto intencional, não é para Husserl um componente psíquico real, mas uma unidade ideal, um intencionado (*Gemeintes*) como tal. Nesse sentido, Husserl tinha defendido na primeira investigação lógica o conceito de um significado ideal-unitário face aos preconceitos do psicologismo lógico. Essa indicação teve, para Dilthey, uma importância decisiva, pois só a partir da análise de Husserl é que ele definiu verdadeiramente o que distingue a “estrutura”, do nexos causal.

Um exemplo tornará a coisa mais clara: uma estrutura psíquica, como por exemplo, um indivíduo forma sua individualidade na medida em que desenvolve sua disposição natural, mas ao mesmo tempo sofre o efeito condicionador das

circunstâncias. O que daí resultará, a verdadeira “individualidade”, isto é, o caráter do indivíduo, não é uma mera consequência dos fatores causais, nem pode ser entendida meramente a partir dessa causalidade, mas representa uma unidade compreensível em si mesma, uma unidade vital que se expressa em cada uma de suas exteriorizações e pode, por isso, ser compreendida a partir de cada uma. Independentemente da ordem dos efeitos se integra aqui em uma configuração própria. Isso é o que queria dizer Dilthey com o nexos estrutural e que agora, apoiando-se em Husserl, chamará significado.

Agora Dilthey pode dizer também até que ponto esse nexos estrutural está *dado* – seu principal ponto de atrito com Ebbinghaus –: não está dado na imediatez de uma vivência, mas tampouco se constrói simplesmente como resultante de fatores operativos sobre a base do “mecanismo” da vida da alma. A teoria da intencionalidade da consciência permite agora uma nova fundamentação do conceito do dado. A partir daqui já não se pode colocar como tarefa o derivar nexos a partir de átomos de vivências e explicá-los desse modo. Ao contrário, a consciência já se encontra sempre em tais nexos e tem seu próprio ser ao intencioná-los. Dilthey entendia que as investigações lógicas de Husserl fizeram época⁹⁷, porque legitimaram conceitos como estrutura e significado, embora não fossem deduzíveis a partir de elementos. Esses conceitos foram caracterizados como sendo mais originários do que esses supostos elementos, a partir dos quais e sobre os quais deve construir-se.

Naturalmente que a demonstração husserliana da idealidade do significado era o resultado de investigações puramente lógicas. O que Dilthey faz disso é algo completamente diferente. Para ele o significado não é um conceito lógico, mas é entendido como expressão da *vida*. A própria vida, essa temporalidade em constante fluir, está voltada à configuração de unidades de

97. VII, 13a.

significado duradouras. A própria vida se auto-interpreta. Tem estrutura hermenêutica. É dessa forma que a vida constitui a verdadeira base das ciências do espírito. A hermenêutica não é uma herança romântica no pensamento de Dilthey, mas dá-se conseqüentemente a partir da fundamentação da filosofia na “vida”. Dilthey pensa que com isso superou fundamentalmente o “intelectualismo” de Hegel. Igualmente não podia satisfazer-lhe o conceito de individualidade romântico-panteísta de origem leibniziana. A fundamentação da filosofia na vida distancia-se também de uma metafísica da individualidade e sabe-se muito distante da mônada sem janelas que desenvolve sua própria lei, segundo o aspecto destacado por Leibniz. Para ela a individualidade não é uma idéia originária enraizada no fenômeno. Antes, Dilthey insiste em que toda “vitalidade da alma” se encontra “sob circunstâncias”⁹⁸. Não há uma força originária da individualidade. Esta é o que é na medida em que se impõe. A limitação pelo decurso dos efeitos pertence à essência da individualidade – como é próprio de todos conceitos históricos. Também conceitos como objetivo e significado não fazem referência, em Dilthey, a idéias no sentido do platonismo ou da escolástica. Também eles são conceitos históricos, na medida em que estão referidos a uma limitação pelo decurso dos efeitos: eles têm que ser conceitos de energia. Para isso, Dilthey se reporta a Fichte⁹⁹, que também havia exercido uma influência determinante sobre Ranke. Nesse sentido, sua hermenêutica da vida procura permanecer sobre o solo da concepção histórica do mundo¹⁰⁰. A filosofia lhe proporciona unicamente as possibilidades conceituais de expressar a verdade daquela.

Não obstante, com essas delimitações explicadas ainda não está decidido se a fundamentação da hermenêutica de Dilthey

98. *Gesammelte Schriften*, V, 266.

99. VII, 157; 280; 333.

100. VII, 280.

na “vida”, conseguiu também subtrair-se, de verdade, às conseqüências *implícitas* da metafísica idealista¹⁰¹. Para ele, a questão se coloca como segue: “Como se vincula a força do indivíduo com aquilo que está para além dele e que lhe é anterior, o espírito objetivo? Como se deve pensar a relação de força e significado, de poderes e idéias, de facticidade e de idealidade da vida? Com esta questão se decidirá, em última análise, também como é possível o conhecimento da história. Pois o homem na história está determinado fundamentalmente também pela relação de individualidade e espírito objetivo.

Só que essa relação não é unívoca. Em primeiro lugar, é através da experiência do limite, da pressão, da resistência, que o indivíduo se dá conta de sua própria força. Porém, o que experimenta não são somente as duras paredes da facticidade. Como ser histórico, experimenta, além do mais, realidades históricas, e essas são sempre, ao mesmo tempo, algo que sustenta o indivíduo, algo onde ele dá expressão a si mesmo e se reencontra. Nesse sentido, já não são “duras paredes”, mas objetivações da vida (Droysen havia falado de “poderes morais”).

Isso é de essencial importância metódica para o modo próprio das ciências do espírito. O conceito do dado tem aqui uma estrutura completamente diferente. Caracteriza o caráter dos dados das ciências do espírito face aos das ciências da natureza, o fato de que, nesse terreno, “tem-se de separar do conceito do dado, tudo o que é fixo, tudo o que é estranho, como é próprio das imagens do mundo psíquico”¹⁰². Todo o dado é produzido aqui. A velha vantagem atribuída já por Vico aos objetos históricos é o que fundamenta, segundo Dilthey, a universalidade com que a compreensão se apropria do mundo histórico.

101. O.F. Bollnow, *Dilthey*, p. 168s, percebeu corretamente que em Dilthey o conceito de força permanece excessivamente em segundo plano. Nisso se manifesta o triunfo da hermenêutica romântica sobre o pensamento de Dilthey.

102. VII, 148.

A questão é, porém, se alcança realmente a passagem da posição psicológica para a hermenêutica a partir dessa base, ou se Dilthey se enreda em nexos de problemas que o levam a uma proximidade tão pouco desejada quanto confessada, com respeito ao idealismo especulativo.

As passagens citadas soam não somente a Fichte, mas, até nas palavras, ao próprio Hegel. Sua crítica à “positividade”¹⁰³, o conceito da auto-alienação, a determinação do espírito como conhecimento de si mesmo no ser diverso, tudo isso pode ser facilmente deduzido dessa frase de Dilthey, e nos leva a indagar pela real diferença que a concepção histórica do mundo asseverava ante o idealismo, e que Dilthey procurou legitimizar epistemologicamente.

[232] Essa questão se intensifica se ponderarmos a cunhagem central com a qual Dilthey caracteriza a vida, esse fato básico da história. Como se sabe, ele fala do “trabalho formador de idéias, próprias da vida”¹⁰⁴. Não é fácil precisar em que se distingue isso, de Hegel. Por mais “insondável” que seja a fisionomia da vida¹⁰⁵, por mais que Dilthey faça troça desse aspecto demasiado amável da vida, que vê nela somente progresso da cultura – no entanto, na medida em que é compreendida na perspectiva das idéias que a formam, a vida é submetida a um esquema de interpretação teleológica e é pensada como *espírito*. Concorda com isso o fato de que, em seus últimos anos, Dilthey se apóia cada vez mais em Hegel e começa a falar de *espírito* onde antes dizia “vida”. Com isso ele não faz mais do que repetir um desenvolvimento conceitual que o próprio Hegel realizou. E, à luz desse fato, parece digno de nota o fato de que devamos a Dilthey o conhecimento dos chamados escritos teológicos da juventude de Hegel. Nesses materiais para a história do desenvolvimento do pensamento de Hegel aparece

muito claramente, que ao conceito hegeliano de espírito, subjaz um conceito pneumático da vida¹⁰⁶.

O próprio Dilthey procurou prestar conta do que o unia com Hegel e do que o separava dele¹⁰⁷. Mas o que pode significar sua crítica à fé de Hegel na razão, à sua construção especulativa da história do mundo, à sua dedução apriorística de todos os conceitos, a partir do autodesenvolvimento dialético do absoluto, quando ele mesmo confere uma posição tão central contra a construção ideal desse conceito hegeliano. “Hoje, temos de partir da realidade da vida”. Ele escreve: “Procuramos entender essa realidade e apresentá-la em conceitos adequados. Na medida em que o espírito objetivo for libertado de uma fundamentação unilateral na razão universal geral que expressa a essência do espírito do mundo, libertado também da construção ideal, torna-se possível um novo conceito do mesmo: nele são acolhidos linguagem, costumes, todo tipo de formas de vida e de estilos de vida, do mesmo modo que família, sociedade civil, estado e direito. Finalmente, encontra-se também sob esse conceito o que em Hegel distinguia o espírito absoluto do objetivo: arte, religião e filosofia...”

[233] Não há dúvida de que isso é uma reformulação do conceito hegeliano. Mas o que significa? Até que ponto leva em conta a “realidade da vida”? O mais significativo é evidentemente a expansão do conceito do espírito objetivo à arte, à religião e à

106. O trabalho fundamental de Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, publicado pela primeira vez em 1906 e ampliado no quarto volume de suas obras completas (1921), através de manuscritos póstumos, abriu uma nova época nos estudos sobre Hegel, menos pelos seus resultados, do que pelo seu modo de colocar a tarefa. Paralelamente a ele, surgiu de imediato (1911) a edição dos *Theologischen Jugendschriften*, por H. Nohl, introduzida pelos penetrantes comentários de Th. Haering (*Hegel*, I, 1928). Cf. H.-G. Gadamer, “Hegel und der geschichtliche Geist”, e “Hegels Dialektik” (Obras Completas, vol. III) e Herbert Marcuse, *Hegelsontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, 1932, que mostra a função modelar do conceito da vida na construção da *Fenomenologia do Espírito*.

107. Por extenso, nas anotações póstumas à “Jugendgeschichte Hegels”, in: *Gesammelte Schriften*, IV, 217-258, e com mais profundidade no terceiro capítulo do *Aufbau*, 146s.

103. *Hegels theologische Jugendschriften*, ed. Nohl, p. 139s.

104. *Gesammelte Schriften* VII, 136.

105. *Gesammelte Schriften* VIII, 224.

filosofia; pois isso significa que Dilthey vê também neles não uma verdade imediata, mas formas de expressão da vida. Equiparando a arte e a religião com a filosofia, rechaça simultaneamente as pretensões do conceito especulativo. Dilthey não nega, em absoluto, que essas formas tenham primazia ante as outras formas do espírito objetivo, na medida em que é “justamente nas suas poderosas formas” onde o espírito se objetiva e é conhecido. De outra parte, foi essa primazia do pleno autoconhecimento do espírito que permitiu a Hegel compreender essas formas como formas do espírito absoluto. Nelas já não havia nada de estranho e, por isso, o espírito estaria inteiramente em casa, estando consigo mesmo. Também para Dilthey as objetivações da arte representavam, como já vimos, o verdadeiro triunfo da hermenêutica. E assim, a oposição a Hegel se releva a término o retorno do espírito, enquanto que para Dilthey o conceito filosófico não tem significado cognitivo, mas expressivo.

E assim teremos de nos indagar se não haverá também para Dilthey uma forma do espírito que seja verdadeiro “espírito absoluto”, isto é, plena autotransparência, total extensão de toda estranheza e de todo ser diverso. Para Dilthey, não há dúvida de que isso existe e que é a consciência histórica que corresponde a esse ideal, e não a filosofia especulativa. Essa consciência vê todos os fenômenos do mundo humano-histórico tão-somente como objetos, nos quais o espírito se conhece mais profundamente a si mesmo. E, na medida em que os entende como objetivações do espírito, transfere-os de volta “à vitalidade espiritual de onde procedem”¹⁰⁸. As configurações do espírito objetivo são para a consciência histórica, portanto, objetos do autoconhecimento desse espírito. A consciência histórica se estende ao universal, na medida em que entende todos os dados da história como manifestação da vida, da qual procedem; “a vida compreende aqui a vida”¹⁰⁹. Nessa medida,

toda a tradição se converte, para a consciência histórica, num auto-encontro do espírito humano. Com isso, atrai para si o que parecia reservado às criações específicas da arte, da religião e da filosofia. *Não é no saber especulativo do conceito, mas na consciência histórica, onde se leva a cabo o saber de si mesmo do espírito.* Esta descobre o espírito histórico em tudo. A própria filosofia só vale como expressão da vida. E, na medida em que ela é consciente disso, renuncia à sua antiga pretensão de ser conhecimento por conceitos. Volta a ser filosofia da filosofia, uma fundamentação filosófica do fato de que, na vida – e junto à ciência – há filosofia. Em seus últimos trabalhos, Dilthey esboça uma tal filosofia na qual ele reconduz os diversos tipos de concepção de mundo à pluralidade de facetas da vida que se desenvolve neles¹¹⁰.

Paralelamente a essa superação histórica da metafísica aparece a interpretação espiritual-científica da grande poesia, na qual Dilthey vê o triunfo da hermenêutica. Permanece, porém, uma primazia relativa ao fato de que a filosofia e a arte possuam primazia para a consciência que compreende historicamente. Enquanto tais, essas podem manter uma preferência especial, porquanto nelas não se tem de secar-lhe o espírito, porque são “expressão pura” e não querem ser outra coisa. Mas tampouco assim são verdade imediata, porém só se prestam como órgão que serve à compreensão da vida. Tal qual certas épocas de esplendor de uma cultura são preferidas para o conhecimento de seu “espírito”, ou tal como o fato de que o que caracteriza as grandes personalidades é que representam em seus planos e em seus feitos as verdadeiras decisões históricas, do mesmo modo a filosofia e a arte tornam-se particularmente acessíveis à compreensão interpretadora. Aqui a história do espírito segue a preferência da *forma*, do puro aperfeiçoamento de totalidades significativas que se destacam do *dévir*. Em sua introdução à biografia de Schleiermacher, Dilthey escreve:

108. *Gesammelte Schriften*, V, 265.

109. *Gesammelte Schriften*, VII, 136.

110. *Gesammelte Schriften*, V, 339s e VIII.

“A história dos movimentos espirituais tem a vantagem de monumentos que são verdadeiros. Poderemos nos equivocar com respeito às suas intenções, mas não com respeito ao conteúdo da própria interioridade que está expresso em obras”¹¹¹. Não é por acaso que Dilthey nos tenha colocado ao alcance essa anotação de Schleiermacher: “A flor é a verdadeira madureza. O fruto não é mais que a caótica casca do que já não pertence à planta orgânica”¹¹². Dilthey compartilha, evidentemente, essa tese de uma metafísica estética. Ela subjaz à sua relação com a história.

A ela corresponde também a transformação do conceito do espírito objetivo, que coloca a consciência histórica no lugar da metafísica. Mas aqui se apresenta a questão de se saber se a consciência histórica está realmente em condições de ocupar este posto, que em Hegel estava ocupado pelo saber absoluto do espírito que se concebe a si mesmo no conceito especulativo. O próprio Dilthey aponta o fato de que somente conhecemos historicamente porque nós mesmos somos históricos. Isso deveria representar uma facilitação epistemológica. Mas poderá sê-lo? É realmente correta a fórmula de Vico, tantas vezes citada? Não é isso uma transposição da experiência do espírito artístico do homem e para o mundo histórico, onde já não se pode falar de “fazer”, isto é, de planos e execuções face ao decurso das coisas? Aonde entra aqui a facilitação epistemológica? Não se torna, com isso, mais difícil? O condicionamento histórico da consciência não deveria representar, antes, uma barreira intransponível para sua própria consumação como saber histórico? Hegel podia crer que havia superado essa barreira com sua subsunção da história no saber absoluto. Mas se a vida é realmente criadora e inesgotável, tal como pensa Dilthey, a constante transformação do nexos de significado da história

[235]

111. *Leben Schleiermachers*, ed. Mulert, 1922, p. XXXI.

112. *Leben Schleiermachers*, 1ª edição, 1870; *Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermacher*, p. 118. Cf. *Monologen*, p. 417.

não terá, em última instância, um ideal utópico, que contém em si mesmo uma contradição?

1.2.2. A discrepância entre a ciência e a filosofia da vida na análise da consciência histórica de Dilthey

Dilthey refletiu incansavelmente sobre esse problema. Sua reflexão tinha sempre como meta legitimar o conhecimento do que é condicionado historicamente como desempenho da ciência objetiva, apesar do próprio condicionamento. A isso devia ser a teoria da estrutura, que constrói sua unidade a partir de seu próprio centro. O fato de que se compreenda um nexos estrutural a partir do próprio centro é algo que corresponde ao velho princípio da hermenêutica e da exigência do pensamento histórico, segundo o qual tem-se de compreender cada época a partir de si própria e de não medi-la com o padrão de um presente estranho a ela. Segundo esse esquema – de acordo com Dilthey¹¹³ – poderia pensar-se o conhecimento de nexos históricos cada vez mais amplos e estendê-lo até um conhecimento histórico universal, do mesmo modo que uma palavra só pode ser compreendida plenamente a partir da frase inteira e esta somente a partir do contexto do texto inteiro e até, da totalidade da literatura transmitida.

Naturalmente a aplicação desse esquema pressupõe que seja possível superar a vinculação a um ponto de vista verdadeiramente histórico para tudo. É nisso que vê a sua perfeição. Por isso concentra os seus esforços em desenvolver o “sentido histórico”, a fim de aprender a elevar-se para além dos preconceitos do próprio presente. É assim que Dilthey se considerou o autêntico realizador da concepção histórica do mundo, porque procurou legitimar a elevação da consciência à consciência histórica. O que a sua reflexão epistemológica pretendia justificar não era, no fundo, mais do que o grandioso auto-esqueci-

[236]

113. *Gesammelte Schriften*, VII, 291: “Como as letras de uma palavra, a vida e a história têm sentido”.

mento épico de um Ranke. Somente que em lugar do auto-conhecimento estético aparece aqui a soberania de uma compreensão holifacetária e infinita. A fundamentação da historiografia em uma psicologia da compreensão, tal como Dilthey a tinha em mente, desloca o historiador justamente a essa simultaneidade ideal com seu objeto, que chamamos de estética e da qual nos admiramos em Ranke.

Claro que a questão decisiva continua sendo a de como é possível tal compreensão inesgotável para a natureza limitada. Isso pode representar realmente a opinião de Dilthey? Não é Dilthey exatamente quem afirma face a Hegel a necessidade de manter a consciência da própria *finitude*?

Só que aqui convirá observar mais de perto. Sua crítica ao idealismo racional de Hegel se referia meramente ao apriorismo de sua especulação conceitual – a infinitude interna do espírito não apresentava nenhuma questionabilidade fundamental, antes enchia-se positivamente com o ideal de uma razão esclarecida historicamente, que amadureceria rumo à genialidade da compreensão total. Para Dilthey a consciência da finitude não significava uma finalização da consciência nem uma limitação. Antes, testemunha a capacidade da vida de elevar-se com sua energia e atividade para além de toda barreira. Nesse sentido aparece nele precisamente a infinitude potencial do espírito. É claro que não é a especulação, mas a razão histórica, o modo como se atualiza essa infinitude. A compreensão histórica estende-se sobre todo dado histórico e é verdadeiramente universal, porque tem seu sólido fundamento na totalidade e infinitude interna do espírito. Nisso, Dilthey adere à velha doutrina que deriva a possibilidade de compreensão da semelhança da natureza humana. Entende o próprio mundo das vivências como mero ponto de partida de uma ampliação, que, em viva transposição, completa a estreiteza e casualidade da própria vivência, através da infinitude daquilo que lhe é acessível revivendo o mundo histórico.

Portanto, as barreiras que são impostas à universalidade da compreensão, através da finitude histórica do nosso ser são, para Dilthey, de natureza puramente subjetiva. Claro que, apesar disso, ele pode reconhecer nelas algo positivo, que pode tornar-se fecundo para o conhecimento; é nesse sentido que ele assegura que somente a simpatia torna possível uma verdadeira compreensão¹¹⁴. Mas seria preciso indagar, se isso reveste uma significação fundamental. Tem-se de constatar, em primeiro lugar: Dilthey considera a simpatia unicamente como uma condição de conhecimento. E cabe perguntar, com Droysen, se a simpatia (que é uma forma de amor) não representa algo bem diferente do que uma condição afetiva para o conhecimento. A simpatia faz parte das formas de relação entre o eu e o tu. É evidente que nessa classe de relações éticas reais opera também o conhecimento, e nessa medida demonstra-se de fato que o amor ajuda a ver¹¹⁵. Mas a simpatia é, em todo caso, muito mais que uma simples condição do conhecimento. Através dela o tu também se transforma. Em Droysen se lê a profunda frase: “assim tens de ser, porque assim te quero: o mistério de toda educação”¹¹⁶.

[237]

Quando Dilthey fala de simpatia universal, pensando no assentamento maduro da idade avançada, não se refere, certamente, a esse fenômeno ético da simpatia, mas ao ideal da consciência histórica consumada, que supera fundamentalmente os limites que são impostos à compreensão através da casualidade subjetiva das preferências e das afinidades com respeito a algum objeto. Segundo a coisa em questão, Dilthey acompanha aqui a Ranke, que via na compaixão e na consci-

114. *Gesammelte Schriften*, V, 277.

115. Cf. sobretudo as indicações correspondentes de Max Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß*, 1913.

116. *Historik*, § 41.

ência do todo a dignidade do historiador¹¹⁷. Até dá a impressão que Dilthey restrinja Ranke, quando destaca como condições preferenciais da compreensão histórica aquelas em que subjaz “um condicionamento duradouro da própria vitalidade, através do grande objeto”, e quando vê nelas a suma possibilidade da compreensão¹¹⁸. Entretanto, seria falso entender, sob esse condicionamento da própria vitalidade, outra coisa que não uma condição subjetiva de conhecimento.

Alguns exemplos o confirmarão. Quando Dilthey menciona a relação de Tucídides com Péricles ou a de Ranke com Lutero, tem em mente com isso uma vinculação congenial e intuitiva que possibilita espontaneamente, ao historiador, uma compreensão que, de outro modo, seria difícil de alcançar. Ele sustenta basicamente, que uma relação desse tipo, que em casos excepcionais consegue-se de uma maneira genial, é sempre acessível, em virtude da metodologia da ciência. O fato de que as ciências do espírito se utilizam dos métodos comparativos, ele fundamenta explicitamente com a tarefa da própria ciência, ou seja, superar as barreiras contingentes que o próprio círculo das experiências apresenta, e “elevar-se assim a verdades de maior generalidade”¹¹⁹.

[238] E este é um dos pontos mais questionáveis de sua teoria. A essência da comparação já pressupõe a não-vinculação da subjetividade cognitiva, que dispõe tanto sobre um como sobre o outro. A comparação torna as coisas simultâneas de maneira

117. Mas também Schleiermacher, que admite a validade da velhice como modelo, somente em forma muito restrita. Cf. a seguinte nota de Schleiermacher (extraída de W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, 417): “O mau humor da velhice, sobretudo face ao mundo real, representa uma incompreensão da juventude e de sua alegria, que também não trilhou os caminhos do mundo real. A repulsa da velhice pelas novas épocas faz parte da elegia. Por isso, o sentido histórico é muito necessário para alcançar a eterna juventude, que não deve ser um dom da natureza, mas uma conquista da liberdade”.

118. *Gesammelte Schriften*, V, 278.

119. VII, 99.

transparente. E então se apresenta a dúvida de se saber se o método comparativo faz realmente jus à idéia do conhecimento histórico. Esse procedimento, que é habitual em certos âmbitos da ciência da natureza e que já festeja triunfos em alguns âmbitos das ciências do espírito, como a lingüística, a ciência jurídica, a ciência da arte¹²⁰, não é elevado aqui de uma significação subordinada de instrumento de auxílio a um posto de significação central para a essência do conhecimento histórico? E esta significação não proporciona uma legitimação falsa a uma reflexão superficial e desvinculada? Não podemos, nisso, senão dar razão ao conde Yorck quando escreve: “A comparação é sempre estética, prende-se sempre com a forma”¹²¹, e deve-se recordar que, antes dele, Hegel já desenvolveu uma crítica genial ao método comparativo¹²².

Seja como for, parece claro que Dilthey não vê na vinculação do homem finito e histórico ao seu ponto de partida um prejuízo fundamental da possibilidade do conhecimento espiritual-científico. A consciência histórica teria de realizar em si mesma uma tal superação da própria relatividade, que, com isso, torne possível a objetividade do conhecimento espiritual-científico. E tem-se de indagar como se deve justificar essa pretensão, sem implicar um conceito do saber absoluto, filosófico, para além de toda a consciência histórica. Qual é a distinção da consciência histórica – face a todas as demais formas de consciência da história –, para que seus próprios condicionamentos não devam suspender a sua pretensão fundamental de alcançar um conhecimento objetivo?

A marca distintiva da consciência histórica não pode consistir em ser realmente “saber absoluto”, no sentido hegeliano,

120. Um advogado eloqüente deste “método” é E. Rothacker, cujas contribuições próprias à questão testemunham, obviamente com vantagem, o contrário: a falta de método das ocorrências engenhosas e das sínteses audazes.

121. *Briefwechsel*, 1923, p. 193.

122. *Wissenschaft der Logik II*, ed. Lasson. 1934, p. 36s.

[239] isto é, em que reúna numa autoconsciência presente a totalidade daquilo que o espírito veio a ser. Pois a concepção histórica do mundo discute precisamente a pretensão da consciência filosófica de conter em si a verdade inteira da história do espírito. Essa é, antes, a razão pela qual fazia falta a experiência histórica: que a consciência humana não é um intelecto-infinito para o qual tudo seja simultâneo e presente por igual. A identidade absoluta de consciência e objeto é, por princípio, inacessível à consciência histórica e finita. Ela permanece enredada no nexos de efeitos da história. E então em que se apóia sua distinção de elevar-se, apesar disso sobre si mesma e tornar-se assim capaz de um conhecimento histórico objetivo?

Em Dilthey não se encontra resposta explícita a essa pergunta. Todavia, toda sua obra científica responde indiretamente a ela. Talvez se pudesse dizer: a consciência histórica não é tanto um apagar-se a si mesmo, como uma progressiva posse de si mesmo, e é isso o que distingue a consciência histórica de todas as demais formas do espírito. Por mais indissociável que seja o fundamento da vida histórica, do qual ela se eleva, a consciência histórica é capaz de compreender historicamente sua própria possibilidade de comportar-se historicamente. Por isso, não se trata – como acontece com a consciência, frente a seu desenvolvimento vitorioso que se torna consciência histórica – de expressão imediata de uma realidade da vida à tradição, na qual se encontra, nem a continuar assim, em ingênua apropriação da tradição, essa mesma tradição. Pelo contrário, se reconhece em uma relação reflexiva consigo mesma e com a tradição na qual se encontra. Compreende-se a si mesma a partir de sua história. *A consciência histórica é uma forma do autoconhecimento.*

Uma resposta como esta poderia indicar a necessidade de determinar mais profundamente a essência do autoconhecimento. E, de fato – como veremos – as fracassadas tentativas de Dilthey acabam se encaminhando ao fito de tornar compreensível, “a partir da vida”, o modo como a consciência científica se eleva, partindo do autoconhecimento.

Dilthey parte da vida: a própria vida está apontada à reflexão. É a Georg Misch a quem devemos uma enérgica elaboração da tendência da filosofia da vida no filosofar de Dilthey. Seu fundamento repousa no fato de que a vida mesma contém saber. Já a interiorização (*Innesein*), que caracteriza a vivência, contém uma espécie de retorno da vida sobre si mesma. “O saber está aí, unido à vivência sem dar-se conta” (VII, 18). Essa mesma reflexividade imanente da vida determina também o modo como, segundo Dilthey, o significado surge no nexos vital. Somente se experimenta o significado, quando se sai à “caça das metas”. O que torna possível essa reflexão é um distanciamento, uma lonjura do nexos do nosso próprio fazer. Dilthey destaca, e, sem dúvida, com razão, que antes de toda objetivação científica o que se forma é uma visão natural da vida sobre si mesma. Esta se objetiva na sabedoria dos provérbios e sagas, mas sobretudo nas grandes obras da arte, nas quais “algo espiritual se desprende de seu criador”¹²³. Por isso a arte é um órgão especial da compreensão da vida, porque em seus “confins entre o saber e a ação” a vida se abre com uma profundidade que não é acessível nem à observação, nem à reflexão, nem à teoria.

E se a própria vida está apontada à reflexão, então a pura expressão vivencial da grande arte possui um *status* especial. Mas isso não exclui que em toda expressão da vida já opere um saber e, por consequência, seja reconhecível uma verdade. Pois as formas de expressão que dominam a vida humana são, em seu conjunto, conformações do espírito objetivo. Na linguagem, nos costumes, nas formas jurídicas, o indivíduo já se elevou sempre acima de sua particularidade. As grandes comunidades éticas em que vive representam um ponto fixo, dentro do qual se compreende a si mesmo, face à fluida casualidade de seus movimentos subjetivos. Precisamente a dedicação a objetivos

123. VII, 207.

comuns, o entregar-se plenamente a uma atividade para a comunidade, “liberta o homem da particularidade e do efêmero”.

Algo assim poderia também ser encontrado em Droysen, mas em Dilthey possui um matiz próprio. Tanto na direção da contemplação como na da reflexão prática surge, segundo Dilthey, a mesma tendência da vida: a “aspiração à estabilidade”¹²⁴. A partir disso compreende-se que Dilthey pudesse considerar a objetividade do conhecimento científico e da auto-reflexão filosófica como a realização suprema da tendência natural da vida. O que guia a reflexão de Dilthey não é uma adaptação externa da metodologia das ciências do espírito aos procedimentos das ciências da natureza, mas o fato de que detecta em ambas uma comunidade genuína. A essência do método experimental é a elevação acima da casualidade subjetiva da observação, e com ajuda disso dá-se o conhecimento da regularidade da natureza. Assim, as ciências do espírito também procuram elevar-se metodicamente acima da casualidade subjetiva do próprio ponto de partida e da tradição que lhes é acessível, alcançando assim a objetividade do conhecimento histórico. A própria auto-reflexão filosófica encaminha-se na mesma direção, na medida em que “se torna objetiva para si mesma como fato humano e histórico” e renuncia à pretensão de alcançar um conhecimento puro a partir de conceitos.

O nexo de vida e saber é, pois, para Dilthey, um dado originário. É isso o que torna invulnerável a posição de Dilthey ante toda objetivação que se possa fazer ao “relativismo” histórico, a partir da filosofia e, especialmente, com os argumentos da filosofia idealista da reflexão. Sua fundamentação da filosofia no fato originário da vida não busca um nexo de proposições, livre de contradições, que quisessem substituir os sistemas de idéias da filosofia precedente. Para a auto-reflexão filosófica vale, antes, o mesmo que Dilthey indicou para o papel da reflexão na vida. A auto-reflexão pensa a própria vida até o

fim, compreendendo a própria filosofia, mas não no sentido nem com a pretensão do idealismo: não procura fundamentar a única filosofia possível a partir da unidade de um princípio especulativo, mas continua simplesmente o caminho da auto-reflexão histórica. E dessa maneira subtrai-se à objeção de estar comprometida com o relativismo.

É verdade que o próprio Dilthey sempre levou em consideração essa objeção e procurou uma solução para a questão pelo modo como é possível a objetividade, dentro da relatividade, e como pode-se pensar a relação do finito com o absoluto. A tarefa é expor como se ampliaram esses conceitos de valor, relativos à época, a algo absoluto¹²⁵. Em Dilthey, porém, será vã a procura de uma resposta real a esse problema do relativismo, e isto não porque ele jamais tenha encontrado a resposta certa, mas porque essa não era sua própria e verdadeira pergunta. Antes, no desenvolvimento da auto-reflexão histórica que o levava de relatividade a relatividade, ele se soube sempre no caminho rumo ao absoluto. Nesse sentido, Ernst Troeltsch resumiu perfeitamente o trabalho de toda a vida de Dilthey na formulação: da relatividade à totalidade. A fórmula que Dilthey emprega para isso diz o seguinte: “Ser conscientemente um ser condicionado”¹²⁶ – uma fórmula que se dirige abertamente contra a pretensão da filosofia da reflexão, pretensão de deixar para trás todas as barreiras da finitude, ascendendo para o absoluto e para o infinito do espírito, para a consumação e a verdade da autoconsciência. No entanto, sua incansável reflexão sobre a objeção do “relativismo” mostra que ele não pôde manter realmente a consequência de sua investida da filosofia da vida contra a filosofia da reflexão do idealismo. Não fosse assim, ele teria de reconhecer, na objeção do relativismo, o “intelectualismo”, a que seu próprio ponto de partida da imanência do saber na vida pretendia minar pela base.

125. *Gesammelte Schriften*, VII, 290.

126. *Gesammelte Schriften*, V, 364.

124. *Gesammelte Schriften*, VII, 347.

[242]

Essa ambigüidade tem seu fundamento último na falta de unidade interna de seu pensamento, no resíduo do cartesianismo, donde ele parte. Suas reflexões epistemológicas sobre a fundamentação das ciências do espírito não se coadunam bem com seu ponto de partida na filosofia da vida. Nas suas anotações mais tardias encontra-se um testemunho eloqüente. Ali, Dilthey exigirá a toda fundamentação filosófica que se estenda a todo o campo em que “a consciência já tenha sacudido toda autoridade e procure chegar a um saber válido do ponto de vista da reflexão e da dúvida”¹²⁷. Essa frase parece uma afirmação inocente sobre a essência da ciência e da filosofia da época moderna como tal. Não há como não perceber uma ressonância cartesiana. Na verdade, porém, essa frase encontra sua aplicação em um sentido totalmente diferente, quando Dilthey continua: “Por toda parte a vida conduz a reflexões sobre o que está colocado nela, a reflexão quanto à dúvida, e somente se a vida quiser se firmar frente a esta, então e somente então pode o pensamento acabar sendo um saber válido”¹²⁸. Aqui já não mais existem preconceitos filosóficos que têm de ser superados por uma fundamentação epistemológica ao estilo de Descartes, já que se trata de realidades da vida, de tradições dos costumes, da religião e do direito positivo, que são desintegrados pela reflexão e necessitam de uma nova ordem. Quando Dilthey fala aqui do saber e da reflexão, não está querendo aludir à imanência geral do saber na vida, mas a *um movimento dirigido contra a vida*. Ao contrário, a tradição dos costumes, da religião e do direito repousa, de sua parte, sobre um saber da vida a partir de si mesma. Inclusive já vimos que na entrega à tradição, na qual certamente está envolvido algum saber, realiza-se a ascensão do indivíduo ao espírito objetivo. Terá de se concordar prazerosamente com Dilthey que a influência do pensamento sobre a vida “procede da necessidade interna de estabelecer algo fixo em meio à mudança inconstante das per-

127. *Gesammelte Schriften*, VII, 6.

128. VII, 6.

cepções sensoriais, dos desejos e sentimentos, algo fixo e estável que torne possível um modo de vida continuado e unitário”¹²⁹. Mas esse desempenho do pensamento é imanente à própria vida e se realiza nas objetivações do espírito que, como costumes, direito e religião sustentam o indivíduo, na medida em que este se entrega à objetividade da sociedade. O fato de que, para isso, tenha-se de adotar “o ponto de vista da reflexão e da dúvida” e que esse trabalho se realize “em todas as formas de reflexão e científica (e não fora disso), não se coaduna, em absoluto, com as idéias da filosofia da vida de Dilthey”¹³⁰. Antes, aqui se descreve o ideal específico do *Aufklärung* científico, que bem pouco concorda com a reflexão imanente da vida, justamente ao modo como foi o “intelectualismo” do *Aufklärung*, contra o qual se orienta a fundamentação de Dilthey no fato da filosofia da vida.

[243]

Na verdade há muitas formas de se ter certeza. O modo de certeza que consegue sustentar um convencimento que perpassou através da dúvida é diferente dessa certeza vital imediata de que se revestem todos os objetivos e valores da consciência humana, quando fazem exigência de incondicionalidade. Com mais direito, porém, distingue-se a certeza alcançada na própria vida da certeza da ciência. A certeza científica sempre tem uma feição cartesiana. É o resultado de uma metodologia crítica, que procura somente deixar valer o que for indubitável. Portanto, essa certeza não procede da dúvida e de sua superação, mas já subtrai-se de antemão à possibilidade de sucumbir à dúvida. Assim como em Descartes e na sua famosa meditação

129. *Gesammelte Schriften*, VII, 3.

130. Também sobre isso, G. Misch já chamara a atenção, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, p. 295 e sobretudo 312s. Misch distingue entre o tornar-se consciente e o tornar consciente. A reflexão filosófica seria ambas as coisas simultaneamente, mas Dilthey iria procurar, erroneamente, uma transição continuada de um ao outro. “A orientação essencialmente *teórica*, voltada à objetividade, não pode ser extraída unicamente do conceito da objetivação da vida” (298). A presente investigação dá um perfil algo diferente dessa crítica de Misch, descobrindo, já na hermenêutica romântica, o cartesianismo que, aqui, torna o raciocínio de Dilthey ambíguo.

sobre a dúvida se propõe uma dúvida artificial e hiperbólica – como se fosse um experimento – que conduz ao *fundamentum inconcussum* da autoconsciência, a ciência metódica põe em dúvida, fundamentalmente, tudo aquilo sobre o que é possível duvidar, com o fim de chegar, deste modo, a resultados seguros.

É porém característico para a problemática de Dilthey com respeito à fundamentação das ciências do espírito, que não distingue entre essa dúvida metódica e as dúvidas que aparecem “por si mesmas”. A certeza das ciências significa, para ele, a consumação da certeza da vida. Isso não quer dizer, por exemplo, que ele não tenha percebido a incerteza da vida na plena pujança da concreção histórica. Ao contrário, quanto mais se inteirava da ciência moderna, com tanto mais força percebia a tensão entre a sua procedência da tradição cristã e os poderes históricos liberados pela vida moderna. A necessidade de proteção face às tremendas realidades da vida menos desta estabilização, proporcionada pela experiência da vida, do que da ciência.

A forma cartesiana de se alcançar a certeza através da dúvida é, para Dilthey, de uma evidência imediata, na medida em que ele é um filho do *Aufklärung*. Esse sacudir fora o que é autoritativo, de que fala, não corresponde somente à necessidade epistemológica de fundamentar as ciências da natureza, mas diz respeito também ao saber de valores e objetivos. Para ele, estes também não representam um todo indubitável, extraído da tradição, dos costumes, da religião, do direito, mas “também aqui o espírito tem de produzir por si mesmo um saber válido”¹³¹.

[244]

O processo privado de secularização que levou Dilthey, estudante de teologia, à filosofia coincide com o processo mundial-histórico da gênese das ciências modernas. Assim como a

131. VII, 6.

investigação moderna da natureza não considera a natureza como um todo compreensível, mas como um acontecimento estranho ao eu, em cujo decurso ela introduz uma luz limitada, mas confiável, e cujo domínio se torna assim possível, da mesma maneira o espírito humano, que procura proteção e certeza, tem de opor à “insondabilidade” da vida, a esse “semblante terrível”, a capacidade da compreensão, formada cientificamente. Esta deve abrir a vida, na sua realidade sócio-histórica, de uma forma tão completa que, apesar da insondabilidade da vida, o saber garanta proteção e certeza. *O Aufklärung consuma-se como Aufklärung histórico*.

A partir disso pode-se entender o que Dilthey vincula à hermenêutica romântica¹³². Com a sua ajuda consegue ele cobrir a diferença entre a essência histórica da experiência e a forma de conhecimento da ciência, ou melhor, pôr em consonância a forma de conhecimento das ciências do espírito com os padrões metodológicos das ciências da natureza. Já vimos acima¹³³ que o que o levou a isso não foi uma adaptação externa. Reconhecemos agora que não o conseguiu sem descuidar a própria e essencial historicidade das ciências do espírito. Isso se torna claro no conceito de objetividade válida nas ciências da natureza. É por isso que Dilthey gosta de empregar a palavra “resultados”¹³⁴ e de demonstrar pela descrição da metodologia das ciências do espírito sua igualdade de categoria com as ciências da natureza. Para isso a hermenêutica romântica veio-lhe ao encontro, na medida em que, como já vimos, esta própria não levava em conta a essência histórica da experiência. Pressupunha que o objeto da compreensão é o texto a ser

132. Nos materiais que Dilthey deixou, relativos ao *Aufbau* (vol. VII), pôde introduzir-se subrepticamente um texto original de Schleiermacher, na p. 225 de *Hermenêutica*, que Dilthey havia publicado já no apêndice à sua biografia de Schleiermacher; é um testemunho indireto de que Dilthey não chegou a superar realmente o seu enfoque romântico. Em geral é difícil distinguir nele o que é resumo de outros e o que é exposição própria.

133. Cf. p. 240s.

134. Cf. acima o belo erro de impressão, nota 122 da Primeira Parte.

decifrado e compreendido em seu sentido. Assim, todo encontro com um texto é, para ela, um auto-encontro do espírito. Todo texto é suficientemente estranho para representar uma tarefa, e, no entanto, suficientemente familiar para manter sua essencial possibilidade de resolução, mesmo quando não se sabia de um texto a não ser que é texto, escrito ou espírito.

[245] Como vimos em Schleiermacher, o modelo de sua hermenêutica é a compreensão congenial possível de ser alcançada na relação entre o eu e o tu. A compreensão de textos tem a mesma possibilidade de adequação total que a compreensão do tu. Pode-se ver diretamente no texto a opinião do autor. O intérprete é absolutamente coetâneo com seu autor. Este é o triunfo do método filológico: conceber o espírito passado como presente, o espírito estranho como familiar. Dilthey está totalmente compenetrado desse triunfo. Sobre isso fundamenta sua afirmação de que as ciências do espírito possuem o mesmo padrão. Assim como o conhecimento natural-científico interroga algo presente sempre em relação a uma explicação que é projetada nele, assim o investigador do espírito interroga os textos.

Com isso Dilthey acredita ter preenchido a tarefa, que considerou sua, ou seja, justificar epistemologicamente as ciências do espírito, pensando o mundo histórico como um texto que se deve decifrar. Com isso ele chegou a uma consequência que, como já vimos, a escola histórica nunca quis admitir por completo. É verdade que Ranke designa o deciframento dos hieróglifos da história como a tarefa sagrada do historiador. Mas que a realidade histórica representa um indício de sentido tão puro que baste decifrá-lo como se fosse um texto, isso não correspondia realmente às tendências mais profundas da escola histórica. Dilthey, o intérprete dessa concepção histórica do mundo, viu-se, todavia, obrigado a chegar a essa consequência (como, em algum momento, também Ranke e Droysen), na medida em que a hermenêutica lhe estava servindo de modelo. O resultado foi que, ao cabo, a história ficou reduzida à história do espírito,

redução que Dilthey admite, de fato, na sua meia negação e meia afirmação da filosofia hegeliana do espírito.

Enquanto a hermenêutica de Schleiermacher repousava sobre uma abstração metodológica artificial, que procurava produzir uma ferramenta universal para o espírito, mas que se propunha, como objetivo, trazer à fala com a ajuda dessa ferramenta, à força salvadora da fé cristã, para a fundamentação das ciências do espírito de Dilthey a hermenêutica representava mais do que um instrumento. É o *medium* universal da consciência histórica, para a qual não existe nenhum outro conhecimento da verdade do que compreender a expressão e, na expressão, a vida. Na história tudo é compreensível. E isso porque tudo é texto. “Tal qual as letras de uma palavra têm vida e a história, um sentido”¹³⁵. Assim a investigação de Dilthey sobre o passado histórico acaba sendo pensada *como um deciframento e não como uma experiência histórica*.

É indubitável que, com isso, não se satisfaça ao objetivo da escola histórica. A hermenêutica romântica e o método filológico, sobre os quais ela se ergue, não são base suficiente para a história; da mesma forma, não é satisfatório para Dilthey o conceito dos procedimentos indutivos que se pede emprestado às ciências da natureza. A experiência histórica, tal como ele fundamentalmente a entende, não é um procedimento e não possui a anonimidade de um método. Certamente que dela se podem deduzir regras de experiência gerais, mas o seu valor metodológico não é o do conhecimento de leis, sob as quais se possam subsumir univocamente os casos que apareçam. Antes, as regras da experiência exigem um uso já experimentado e são, no fundo, o que são apenas nesse uso particular. Frente a essa situação é preciso admitir que o conhecimento das ciências do espírito não é o mesmo das ciências indutivas, mas possui uma objetividade bem diferente e deve ser adquirido de uma maneira totalmente diversa. A fundamentação das ciên-

[246]

135. VII, 291.

cias do espírito na filosofia da vida de Dilthey e a sua crítica a todo dogmatismo, bem como ao dos empiristas, procuram tornar válido exatamente isso. Mas o cartesianismo epistemológico, ao qual não consegue escapar, acabou sendo mais forte, de maneira que, para Dilthey, a historicidade da experiência histórica não chegou a se tornar verdadeiramente determinante. É verdade que Dilthey não menosprezou a significação que tem a experiência de vida, tanto individual como universal, para o conhecimento das ciências do espírito – mas ambos, para ele, são determinados de maneira meramente privada. Trata-se de uma indução não-metódica, carente de verificação, que já aponta para a indução metódica da ciência.

Se nos lembrarmos agora do estado da auto-reflexão das ciências do espírito, que nos serviu de ponto de partida, iremos reconhecer que a contribuição de Dilthey é particularmente característica para isso. A discrepância que domina seus esforços nos torna patente o grau de coação que procede do pensamento metódico da ciência moderna, e que o que importa é descrever mais adequadamente a experiência operada nas ciências do espírito e a objetividade que se pode alcançar nelas.

1.3. A superação do questionamento epistemológico pela investigação fenomenológica

1.3.1. O conceito da vida em Husserl e no Conde Yorck

Reside na natureza das coisas que, tendo em vista a tarefa que se nos propõe, o idealismo especulativo oferece melhores possibilidades do que Schleiermacher e a hermenêutica que a ele se vincula. É que no idealismo especulativo o conceito do dado, da positividade, tinha sido submetido a uma profunda crítica – e justamente a ela é que Dilthey havia atentado apelar para a sua filosofia da vida. Ele escreve¹³⁶: “Através de que designa Fichte o início de algo novo? Pelo fato de que parte da

136. VII, 333.

contemplação intelectual do eu, porém concebendo-o não como uma substância, um ser, um dado, mas exatamente através dessa contemplação, isto é, desse difícil aprofundamento do eu em si próprio, o concebe como vida, atividade, energia, e por conseqüência, mostra nele a realização de conceitos energéticos como oposição etc.”. Da mesma forma, Dilthey acabou reconhecendo no conceito hegeliano do espírito a vitalidade de um genuíno conceito histórico¹³⁷. Nessa mesma direção atuam alguns de seus contemporâneos, como já destacamos na análise do conceito da vivência: Nietzsche, Bergson, este já um tardio seguidor da crítica romântica contra a forma de pensar da mecânica, e Georg Simmel. Mas foi somente *Heidegger* que tornou consciente, de uma maneira geral, a radical exigência que se coloca ao pensamento em virtude da inadequação do conceito de substância para o ser e o conhecimento histórico¹³⁸. Somente através dele é que se liberou a intenção filosófica de Dilthey. Para o seu trabalho, Heidegger se engatou na investigação da intencionalidade da *Fenomenologia de Husserl*, que representa a ruptura mais decidida, na medida em que não é o platonismo extremo, como o via Dilthey¹³⁹.

137. *Gesammelte Schriften*, VII, 148.

138. Heidegger comentou comigo, já em 1923, com admiração, dos escritos tardios de Georg Simmel. Que isso não é somente um reconhecimento geral da personalidade filosófica de Simmel, mas que alude também a questões de conteúdo, nas quais Heidegger viria a tomar impulso, ficará patenteado para qualquer pessoa que leia hoje em dia o primeiro dos quatro *Metaphysische Kapitel*, que reúne, sob o título *Lebensanschauung*, a idéia da tarefa filosófica que teve um G. Simmel, consagrado somente depois de sua morte. Diz, por exemplo: “A vida é realmente passado e futuro”; qualifica a “transcendência da vida como o realmente absoluto”, e o artigo conclui: “Sei muito bem quais são as dificuldades lógicas que se opõem à expressão conceitual desse modo de ver a vida. Procurei formulá-lo com plena consciência do perigo lógico, já que *provavelmente* se alcança aqui o estrato em que as dificuldades lógicas não recomendam, no entanto, um simples silêncio; é o estrato de que se nutre a raiz metafísica da própria lógica”.

139. Compare-se a crítica de Natorp às *Ideen* (1914), de Husserl, em *Logos*, 1917, assim como o seguinte texto do próprio Husserl em uma carta privada a Natorp, de 29.06.1918: “pelo que eu posso ainda observar, que já faz mais de um decênio que superei a etapa do platonismo estático e coloquei como tema básico da fenomenologia a idéia da gênese transcendental”. Nessa mesma direção aponta a nota de O. Becker na homenagem a Husserl, p. 39.

[248] Ao contrário, quanto mais clarividente se nos torna o lento desenvolvimento do pensamento husserliano, através da evolução de sua grande tarefa, vai se tornando mais claro que, com o tema da intencionalidade, institui-se uma crítica cada vez mais radical ao “objetivismo” da filosofia anterior – incluindo a Dilthey¹⁴⁰ – que deveria culminar na exigência de “que a fenomenologia intencional, pela primeira vez, fez do espírito enquanto espírito, um campo de experiência sistemática e uma ciência, dando, com isso, uma reviravolta total à tarefa do conhecimento. A universalidade do espírito absoluto abarca todo o ente numa historicidade absoluta, na qual se inclui a natureza como uma construção do espírito”¹⁴¹. Não é por acaso que, aqui, o espírito se oponha como o único absoluto, isto é, não relativo, à relatividade de tudo que se lhe manifesta; sim, o próprio Husserl reconhece a continuidade entre a sua fenomenologia e o questionamento transcendental de Kant e de Fichte: “Mas é preciso que se acrescente que o idealismo alemão que parte de Kant já estava apaixonadamente preocupado em superar a ingenuidade que já era bem visível (sc. do objetivismo)”¹⁴².

Essas declarações do Husserl tardio já podem ter sido motivadas pela confrontação com *Ser e tempo*, mas a elas precedem inumeráveis tentativas de Husserl, demonstrando que ele tinha sempre em vista a aplicação de suas idéias aos problemas das ciências do espírito históricas. Aqui, portanto, não se trata de um ponto de conexão periférico com o trabalho de Dilthey – ou, mais tarde, com o de Heidegger – mas representa a consequência de sua própria crítica à psicologia objetivista e ao objetivismo da filosofia precedente. Isso se torna absolutamente claro após a publicação das *Idéias II*¹⁴³.

140. *Husserliana*, VI, 344.

141. *Husserliana* VI, 346.

142. *Husserliana* VI, 339 e VI, 271.

143. *Husserliana* vol. IV, 1952.

Em face dessa situação faz-se necessário trazer a fenomenologia de Husserl para ocupar seu espaço em nossas considerações.¹⁴⁴

O engate de Dilthey às *Investigações lógicas* de Husserl atinge em cheio o cerne da questão. Segundo o próprio Husserl,¹⁴⁵ o trabalho de toda sua vida encontra-se dominado, desde as *Investigações lógicas*, pelo *a priori* da correlação entre o objeto da experiência e a forma dos dados. Já na quinta investigação lógica ele tinha elaborado o modo próprio das vivências intencionais e diferenciado a consciência, tal como a convertera em tema de investigação, “enquanto vivência intencional” (este é o título do segundo capítulo), da unidade real das vivências na consciência, e de sua percepção interna. Nesse sentido, e já nessa época, a consciência não é para ele um “objeto”, mas uma atribuição (*Zuordnung*) essencial – esse foi o ponto que se tornou tão elucidativo para Dilthey. O que se manifestou na investigação dessa atribuição foi uma primeira superação do “objetivismo”, na medida em que, por exemplo, o significado das palavras não pode continuar sendo confundido com o conteúdo psíquico real da consciência, p. ex., com as representações associativas que uma palavra desperta. Intenção de significado e cumprimento de significado fazem parte essencialmente da unidade do significado, e, tal qual os significados das palavras que usamos, todo ente que possua validade para mim possui, correlativamente e com necessidade essencial, uma “generalidade ideal dos modos reais e possíveis das coisas dadas serem experimentadas”¹⁴⁶.

Com isso é que se ganhou a idéia da “fenomenologia”, ou seja, a desvinculação de toda suposição do ser e a investigação

144. [Quanto ao que se segue, compare-se, entretanto, os meus trabalhos “Die phänomenologische Bewegung”, in: *Kleine Schriften*, III, p. 150-189 das Obras Completas, e “Die Wissenschaft von der Lebenswelt”, in: *Kleine Schriften*, III, p. 190-201, no vol. III das Obras Completas.]

145. *Husserliana* VI, 169.

146. VI, 169.

dos modos subjetivos de estarem dadas as coisas, fazendo-se disso um programa universal de trabalho, o que teria que tornar compreensível toda objetividade, todo sentido do ser. Agora, também a subjetividade humana possui validade ôntica. Nessa perspectiva, deve também ser vista como “fenômeno”, ou seja, também ela deve ser examinada em toda a variedade de seus modos de encontrar-se dada. Essa investigação do eu como fenômeno não é “percepção interna” de um eu real, mas tampouco é mera reconstrução da “consciencialidade”, isto é, remissão dos conteúdos da consciência a um pólo transcendental ao eu (Natorp)¹⁴⁷, mas um tema altamente diferenciado, próprio da reflexão transcendental. Face a um mero estar dado dos fenômenos da consciência objetiva, de um estar dado em vivências intencionais, essa reflexão representa o acréscimo de uma nova dimensão da pesquisa. Pois há também dados que, de sua parte, não são objeto de atos intencionais. Toda vivência implica os horizontes do anterior e do posterior e se funde, em última análise, com o *continuum* das vivências presentes no anterior e posterior na unidade da corrente vivencial.

As investigações de Husserl sobre a constituição da consciência do tempo procedem da necessidade de compreender o modo de ser corrente e de incluir, assim, a subjetividade na investigação intencional da correlação. A partir daí toda e qualquer investigação fenomenológica compreende-se como investigação da constituição de unidades da e na consciência do tempo, as quais pressupõem, por sua vez, a constituição dessa consciência temporal. Com isso se torna claro que o caráter único da vivência, por mais que mantenha seu significado metódico como correlato intencional de uma validade de sentido constituída, já não representa um dado fenomenológico último. Antes cada uma dessas vivências intencionais implica sempre um bifacetado horizonte vazio daquilo que nela não é

propriamente intencionado, mas ao que a qualquer momento uma intenção atual pode se orientar essencialmente e, em último caso, torna-se evidente que a unidade da corrente vivencial abrange o total de todas essas vivências tematizáveis. Por isso a constituição da temporalidade da consciência encontra-se na base e suporta toda a problemática de constituição. A corrente vivencial possui o caráter de uma consciência universal do horizonte, do qual só se dão realmente momentos individuais, como vivências.

Sem dúvida, o conceito e o fenômeno do *horizonte* contêm um significado importante para a investigação fenomenológica de Husserl. Através desse conceito, que também nós teremos motivos para empregar, Husserl procura evidentemente empreender a transição de toda intencionalidade restrita da intenção à continuidade básica do todo. Um horizonte não é uma fronteira rígida, mas algo que se desloca com a pessoa e que convida a que se continue penetrando. Dessa maneira, à intencionalidade-horizonte, que constitui a unidade da corrente vivencial, corresponde uma intencionalidade-horizonte igualmente abrangente por parte dos objetos. Pois tudo o que está dado como ente está dado como mundo, e leva consigo o horizonte do mundo. Husserl, nas suas retratações com relação às *Idéias I*, ressaltou, numa expressa autocrítica, que naquela época (1913) ainda não tinha compreendido suficientemente o significado do fenômeno do mundo¹⁴⁸. A teoria da redução transcendental, que ele havia publicado nas *Idéias*, acabaria tendo de se complicar cada vez mais. Já não podia bastar a mera

[250]

148. III, 390: “O grande erro de partir do mundo natural (sem caracterizá-lo como mundo)” (1922), e a autocrítica mais extensa, em III, 399 (1929). O conceito de “horizonte” e da consciência horizôntica obedece também, segundo a *Husserliana*, VI, 267, ao estímulo do conceito de *fringes* de W. James. [Quanto ao significado que R. Avenarius (*Der menschliche Weltbegrif*, Leipzig, 1912) dá à virada crítica de Husserl contra o “mundo científico”, quem por último chamou a atenção foi J. Lübbe na *FS para W. Szilasi*, (Munique, 1960). (Cf. H. Lübbe, *Positivismus und Phänomenologie* (Mach e Husserl), FS W. Szilasi, p. 161-184, principalmente, p. 171.)

147. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, 1888; *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, 1912.

suspensão de validade das ciências objetivas, porque mesmo na realização da *epoche*, da suspensão da suposição do ser do conhecimento científico o mundo mantém sua validade, como dado previamente. Nesse sentido, a auto-reflexão epistemológica que indaga pelo *a priori*, pelas verdades eidéticas das ciências, não é suficientemente radical.

Este é o ponto em que Husserl podia julgar-se, de certa forma, em consonância com as intenções de Dilthey. De uma forma semelhante, Dilthey combateu o criticismo dos neokantianos, por não lhe ser satisfatório o retrocesso ao sujeito epistemológico. “Nas veias do sujeito conhecedor, que construíram Locke, Hume e Kant, não corre sangue verdadeiro”¹⁴⁹. O próprio Dilthey retrocede até a unidade da vida, até “o ponto de vista da vida”, e, de uma forma muito parecida a isso, a “vida da consciência” de Husserl – palavra que parece provir de Natorp – já é uma indicação da tendência que se impôs amplamente, de estudar não somente vivências individuais da consciência, mas as intencionalidades ocultas, anônimas e implícitas da consciência, tornando assim compreensível o todo de qualquer validade objetiva do ser. Mais tarde se dará a isso a denominação de esclarecimento dos desempenhos da “vida produtiva”.

[251]

O fato de que Husserl tenha em vista, a todo momento, o “desempenho” da subjetividade transcendental corresponde simplesmente à tarefa da investigação fenomenológica da constituição. Mas é característico de seu verdadeiro propósito, não mais falar de consciência, nem sequer de subjetividade, mas de “vida”. Ele quer posicionar-se por trás da atualidade da consciência que intenciona, e mesmo por trás da potencialidade da co-intenção retrocedendo até a universalidade do produzido, ou seja, do constituído em sua validade. É uma intencionalidade basicamente *anônima*, ou seja, não produzida nominalmente por coisa alguma, através da qual constitui-se o horizonte do

149. *Gesammelte Schriften*, vol. I, p. XVIII.

mundo que abarca o universo do que é objetivável pelas ciências. Husserl chama a esse conceito fenomenológico do mundo de “mundo da vida”, ou seja, o mundo em que nos introduzimos por mero viver nossa atitude natural, que, como tal, não se torna cada vez objetivo, mas que representa o solo prévio de toda experiência. Esse horizonte do mundo é pressuposto também em toda ciência e que, por isso, é mais originário do que elas. Como fenômeno de horizonte, este “mundo” está essencialmente vinculado à subjetividade, e essa vinculação significa, ao mesmo tempo, que “tem seu ser na corrente do ‘cada vez em cada caso’” (*Jeweiligkeit*)¹⁵⁰. O mundo da vida se encontra num movimento de constante relativização da validade.

Como vimos, o conceito de *mundo da vida*¹⁵¹ se opõe a todo objetivismo. Trata-se de um conceito essencialmente histórico, que não tem em mente a um universo do ser, a um “mundo que é”. Nem mesmo a idéia infinita de um mundo verdadeiro, partindo-se da progressão infinita dos mundos humano-históricos, deixa-se formular com sentido na experiência histórica. É verdade que se pode indagar pela estrutura do que abrange a todos os mundos ambientais experimentados alguma vez pelos homens, que representa, com isso, a possível experiência do mundo como tal e, nesse sentido, é que se pode perfeitamente falar de uma ontologia do mundo. Uma tal ontologia do mundo continuaria sendo sempre algo bastante diferente do que poderiam produzir as ciências da natureza, pensadas até o fim. Ela representaria uma tarefa filosófica que toma a estrutura essencial do mundo por objeto. Mas *mundo da vida* quer dizer outra coisa, o todo em que estamos vivendo enquanto seres históricos. E aqui já não se pode mais evitar a

150. VI, 148.

151. [No que diz respeito ao problema do mundo da vida (*Lebenswelt*), além dos meus próprios trabalhos, vol. III das Obras Completas, (*Die phänomenologische Bewegung e Die Wissenschaft von der Lebenswelt*), bem como escritos de L. Landgrebe no mesmo sentido, foram publicadas muitas novidades: A. Schütz, G. Brand, U. Claesgens, K. Düsing, P. Janssen, entre outros.]

[252] conclusão de que, diante da historicidade da experiência nela implicada, a idéia de um universo de possíveis mundos da vida históricos é fundamentalmente irrealizável. A infinitude do passado, mas sobretudo o caráter aberto do futuro histórico não é conciliável com essa idéia do universo histórico. Husserl extraiu explicitamente essa conclusão, sem retroceder ante o “fantasma” do relativismo¹⁵².

É claro que o mundo da vida será sempre, ao mesmo tempo, um mundo comunitário que contém a co-presença de outros. Ele é mundo pessoal, e um tal mundo pessoal está sempre pressuposto como válido na atitude natural. Porém, como se fundamenta essa validade partindo de um desempenho da subjetividade? Essa é a tarefa mais difícil que se coloca à análise fenomenológica da constituição, e Husserl esteve incansavelmente refletindo sobre os seus paradoxos. Como pode surgir no “eu puro” algo que não possua validade de objeto, mas que quer ser ele mesmo “eu”?

O postulado básico do idealismo “radical”, que é o de sempre retroceder aos atos constituintes da subjetividade transcendental, tem, obviamente, de esclarecer a universal consciência de horizonte “mundo”, e principalmente a intersubjetividade deste mundo – embora o que está assim constituído, o mundo enquanto comum a muitos indivíduos, abranja, por sua vez, a subjetividade. A reflexão transcendental, que deve suspender toda validade de mundo e todo dado prévio de tudo que é diferente dela, tem de pensar-se a si mesma como abarcada pelo mundo da vida. O eu que reflete sabe que vive sob determinações de objetivos, para os quais o mundo da vida representa o fundamento. Nesse sentido, a tarefa de uma constituição do mundo da vida (assim como a da intersubjetividade) é paradoxal. Mas Husserl considera tudo isso como sendo paradoxos aparentes. Está convencido de que, a fim de desfazê-los, basta manter de forma verdadeiramente conseqüente o

sentido transcendental da redução fenomenológica e não ser tomado por um medo infantil ante um solipsismo transcendental. Em vista dessa clara tendência da formulação do pensamento de Husserl, parecer-me-ia sem sentido colocar na boca de Husserl alguma ambigüidade no conceito da constituição, atribuindo-lhe uma posição intermediária entre determinação de sentido e criação¹⁵³. Ele mesmo assegura haver superado por completo, no curso de seu pensamento, o medo de qualquer idealismo generativo. A sua teoria da redução fenomenológica pretende, antes, levar à realização, pela primeira vez, o verdadeiro sentido desse idealismo. A subjetividade transcendental é o “eu-originário” e não “um eu”. Para ela, o solo do mundo dado de antemão já foi suspenso. Ela é o não relativo por excelência, aquilo a que está referida toda relatividade, inclusive a do eu investigador.

Entretanto, já em Husserl se verifica um momento que de fato ameaça despedaçar essa moldura. Sua posição é, na verdade, bem mais do que uma radicalização do idealismo transcendental, e para esse “mais” é característica a função que nele alcança o conceito “vida”. “Vida” não é meramente o “ir vivendo” da atitude natural. “Vida” é também e não menos a subjetividade transcendentalmente reduzida, que é a fonte de todas as objetivações. Assim, sob o título “vida” encontra-se o que Husserl destaca como sua contribuição própria à crítica da ingenuidade objetivista de toda a filosofia precedente. Aos seus olhos, ela consiste em haver revelado o caráter de aparência da controvérsia epistemológica habitual entre idealismo e realismo e, em seu lugar, em haver tematizado a atribuição interna de subjetividade e objetividade¹⁵⁴. É assim que se esclarece a formulação: “vida produtiva”. “A consideração radical do mundo é pura e sistemática consideração interior da subjetividade

[253]

153. Como E. Fink, em sua conferência “L’analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative”, in: *Problèmes actuels de la phénoménologie*, 1952.

154. *Husserliana*, VI, p. 165s.

152. *Husserliana* VI, 501.

que se exterioriza a si mesma no 'fora'¹⁵⁵. É como na unidade de um organismo vivo, o qual se pode observar e analisar de fora, mas que somente se pode compreender quando se retrocede até suas raízes ocultas...¹⁵⁶ Também o comportamento mundano do sujeito, deste modo, não é compreensível nas vivências conscientes e em sua intencionalidade, mas nos "desempenhos" anônimos da vida. A comparação do organismo, que Husserl aqui utiliza, é mais do que uma comparação. Como ele diz expressamente, quer ser tomado ao pé da letra.

Se acompanharmos essas e outras indicações lingüísticas e conceituais parecidas, que se encontram de quando em quando em Husserl, sentimo-nos próximos do conceito especulativo da "vida" do idealismo alemão. O que Husserl pretende dizer é, sem dúvida, que não se deve pensar a subjetividade como oposta à objetividade, porque esse conceito de subjetividade estaria então sendo pensado de maneira objetivista. Sua fenomenologia transcendental pretende ser, ao contrário, uma "investigação de correlações". Mas isso quer dizer que o primário é a relação, e que os "pólos" nos quais se desenrola estão circunscritos por ela, da mesma forma que o ser vivo circunscribe todas as suas manifestações vitais na unidade do seu ser orgânico.¹⁵⁷ "A ingenuidade do discurso que fala da 'objetividade', que deixa totalmente fora de questão a subjetividade, a qual experimenta e conhece e é a única que produz de uma maneira verdadeiramente concreta; a ingenuidade do cientista da natureza e do mundo em geral, que é cego para o fato de que todas as verdades que ele ganha como objetivas, e mesmo o próprio mundo objetivo que é o substrato de suas fórmulas, é a sua

[254]

155. *Husserliana*, VI, p. 116.

156. Não se entende como pretendem manter-se, face a este veredicto de intenção metodológica, as novas tentativas de querer jogar o ser da "natureza" contra a historicidade.

157. [Compare-se C. Wolzogen, *Die autonome Relation. Zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps. Ein Beitrag zur Geschichte der Theorie der Relation*, 1984, e o meu parecer em *Philos. Rundschau*, 32 (1985), p. 160.]

própria *configuração de vida*, que se tornou nele mesmo – essa ingenuidade deixa de ser possível na medida em que se coloca a *vida* como objeto de consideração". É o que escreve Husserl com relação a Hume¹⁵⁸.

O papel que aqui desempenha o conceito da vida tem uma clara correspondência com as investigações de Dilthey sobre o nexos vivencial. Da mesma forma que Dilthey não partia ali da vivência, a não ser para ganhar o conceito do nexos psíquico, Husserl mostra a unidade da corrente vivencial como prévia e essencialmente necessária face à individualidade das vivências. A investigação temática da vida da consciência está obrigada a superar, assim como em Dilthey, o ponto de partida da vivência individual. Nessa perspectiva, existe entre os dois pensadores uma genuína comunidade. Ambos retrocedem à concreção da vida.

Não obstante, permanece a indagação de se saber se ambos chegam a fazer justiça às exigências especulativas contidas no conceito da vida. Dilthey quer derivar a construção do mundo histórico da reflexividade que é inerente à vida, enquanto que Husserl procura derivar a constituição do mundo histórico a partir da "vida da consciência". E a pergunta a ser feita é se em ambos os casos o autêntico conteúdo do conceito de vida não permanece ignorado através do esquema epistemológico de uma tal derivação a partir dos dados últimos da consciência. O que levanta essa questão é, sobretudo, as dificuldades que nos coloca o problema da intersubjetividade e a compreensão do eu estranho. Nisso a dificuldade parece a mesma, tanto em Husserl como em Dilthey. Os dados imanentes da consciência, examinada reflexivamente, não contêm o tu de maneira imediata e originária. Husserl tem toda a razão quando destaca que o tu não possui essa espécie de transcendência imanente, que é princípio dos objetos do mundo da experiência externa. Pois todo tu é um *alter ego*, isto é, é compreendido a partir do ego

158. *Husserliana*, VI, p. 99.

[255]

e, não obstante, é compreendido também como separado dele, e no modo do próprio ego, como autônomo. Em suas laboriosas investigações, Husserl procurou esclarecer a analogia do eu e do tu – que Dilthey interpreta de uma maneira puramente psicológica, através da conclusão analógica da empatia – pelo caminho da intersubjetividade do mundo comum. Foi suficientemente conseqüente para não restringir, o mínimo que fosse, a primazia epistemológica da subjetividade transcendental. Todavia, o recurso ontológico é nele o mesmo que em Dilthey. O “outro” aparece inicialmente como uma coisa da percepção, que mais tarde “se converte”, por empatia, num tu. É verdade que em Husserl esse conceito da empatia tem uma referência puramente transcendental¹⁵⁹, no entanto está orientado para a interioridade (*Innesein*) da autoconsciência e não explícita a orientação segundo o âmbito funcional da vida¹⁶⁰, que ultrapassa em muito a consciência, e ao qual ele pretende retroceder.

Na realidade, o conteúdo especulativo do conceito de vida, em ambos os autores, fica sem ser desenvolvido. Dilthey objetiva somente opor polemicamente o ponto de vista ao pensamento metafísico, e Husserl não possui a mínima noção da conexão desse conceito com a tradição metafísica, em particular com o idealismo especulativo.

Nesse ponto ganham uma importância surpreendentemente atual os escritos póstumos publicados recentemente, mas lamentavelmente muito fragmentários, do *Conde Yorck*¹⁶¹. Ain-

159. É mérito da tese doutoral de D. Sinn, *Die transzendente Intersubjektivität mit ihren Seinshorizonten bei E. Husserl*, Heidelberg, 1958, ter reconhecido o sentido metodológico transcendental do conceito de *Einfühlung* (empatia), que sustenta a constituição da intersubjetividade, coisa que havia escapado a A. Schuetz, “Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl”, in: *Philos. Rundschau*, V (1957), cad. 2. [Também a descrição de Heidegger, apresentada no *Philos. Rundschau*, 14 1967, p. 81-182, por D. Sinn, pode valer como um extraordinário resumo das intenções do Heidegger tardio.]

160. Refiro-me aqui à ampla perspectiva que foi aberta pelo conceito de *Gestaltkreis* (âmbito da configuração), de Viktor von Weizsäcker.

161. *Bewußtseinsstellung und Geschichte*, Tübingen, 1956.

da que Heidegger se tenha referido explicitamente às geniais indicações desse interessante personagem e tenha reconhecido nas suas idéias uma certa primazia em relação aos trabalhos de Dilthey, apesar de tudo está sempre contra ele o fato de que Dilthey realizou uma gigantesca obra, enquanto que as declarações epistolares do conde não chegam jamais a desenvolver um nexos realmente sistemático. Entretanto, esse escrito póstumo, procedente de seus últimos anos de vida, e agora editado, muda inteiramente essa situação. Embora não passe de um fragmento, sua intenção sistemática encontra-se desenvolvida com suficiente conseqüência, de tal modo que não podemos mais nos enganar sobre o topos teórico dessa tentativa.

Ele oferece exatamente o que acima sentimos fazer falta em Dilthey e Husserl. Entre o idealismo especulativo e o novo ponto de vista da experiência de seu século estende-se uma ponte, no sentido de que o conceito da vida é apresentado como o que abrange ambas as direções. A análise da vitalidade, que constitui o ponto de partida de Yorck, por mais especulativo que soe, inclui o modo de pensar das ciências da natureza próprio de seu século – explicitamente, o conceito da vida de Darwin. Vida é auto-afirmação. Essa é a base. A estrutura da vitalidade consiste em ser julgamento¹⁶², ou seja, afirmar-se a si mesmo como unidade na participação e articulação de si mesmo. Mas o julgamento mostra-se também como a essência da autoconsciência, pois mesmo quando ela se dirime constantemente no si-próprio e no outro, sua consistência, no entanto – enquanto ser vivo – se mantém no jogo e contra-jogo desses seus fatores constitutivos. Pode-se dizer dela o que se afirma de toda vida, que é prova, isto é, experimento. “Espontaneidade e dependência são os caracteres básicos da consciência; são constitutivos tanto no âmbito da articulação somática como da

[256]

162. NdT: O termo “julgamento” (*Urteilung*) não expressa adequadamente a referência do jogo de palavras que o autor faz com *Ur-Teilung* = partição originária, mas também julgamento, *Teilung* = partição, e *Gliederung* = articulação.

psíquica, do mesmo modo que sem objetividade não existiria nem o ver ou o sentir corporal, nem tampouco o imaginar, o querer ou o experimentar¹⁶³. Também a consciência deve ser entendida como um comportamento vital. Essa é a exigência metódica fundamental que Yorck coloca à filosofia e na qual se considera uno com Dilthey. E a esse alicerce oculto (Husserl diria: sobre esse desempenho oculto) há que se reconduzir o pensamento. Para isso torna-se necessário o esforço da reflexão filosófica. Pois a filosofia age opondo-se à tendência da vida. Yorck escreve: “O fato é que o nosso pensamento se move nos resultados da consciência” (ou seja, o pensamento não tem consciência da relação real desses “resultados” com o comportamento vital, sobre o qual repousam os mesmos). “A *diremp-tio* alcançada é aquele pressuposto”¹⁶⁴. O conde Yorck quer dizer com isso que os resultados do pensamento somente são resultados, na medida em que se encontrem separados e se deixem separar do comportamento vital. A partir daí o conde Yorck conclui que a filosofia tem de reverter essa divisão. Tem de repetir, na direção inversa, o experimento da vida “com o fim de reconhecer as relações que condicionam os resultados da vida”¹⁶⁵. Isso pode estar formulado de uma maneira muito objetivista e natural-científica, e a teoria husserliana da redução poderia apelar, diante disso, à sua forma de pensar estritamente transcendental. Na verdade, nas reflexões de Yorck, ousadas e conscientes de seus objetivos, não somente se mostra com grande clareza a tendência comum a Dilthey e a Husserl, senão que nelas ele aparece como nitidamente superior a estes. Pois, aqui, o pensamento prossegue realmente o nível da filosofia da identidade do idealismo estético e, com isso, torna-se evidente a procedência oculta do conceito da vida de que estão em busca Dilthey e Husserl.

163. Op. cit., p. 39.

164. Ibid.

165. Ibid.

Se continuarmos a perseguir essa idéia de Yorck, tornar-se-á ainda mais nítida a persistência dos motivos idealistas. O que o conde Yorck expõe aqui é a *correspondência estrutural de vida e autoconsciência*, que Hegel já desenvolvera na sua *Fenomenologia*. Já nos últimos anos de Hegel em Frankfurt, nos restos de manuscritos conservados, pode ser mostrada a importância central que possui o conceito da vida para a sua filosofia. Na sua *Fenomenologia* é o fenômeno da vida o que encaminha a decisiva transição de consciência à autoconsciência – e esse não é certamente umnexo artificial. Pois vida e autoconsciência têm realmente uma certa analogia. A vida se determina pelo fato de que o ser vivo se diferencia a si mesmo do mundo em que vive e ao qual permanece unido, e se mantém nessa sua auto-diferenciação. A auto-conservação do ser vivo se nutre do que lhe é estranho. O fato fundamental de estar vivo é a assimilação. Por conseqüência, a diferenciação é ao mesmo tempo uma não-diferenciação. O estranho é apropriado.

[257]

Essa estrutura do ser vivo, como já mostrou Hegel e confirmou Yorck, tem seu correlato na essência da autoconsciência. Seu ser consiste no fato de saber converter tudo e cada coisa em objeto de seu saber e, no entanto, em tudo e em cada coisa que saber, sabe-se a si mesmo. É, portanto, enquanto saber, um diferenciar-se-de-si-mesmo e, enquanto autoconsciência, é ao mesmo tempo um transcender (*Übergreifen*), alcançando sua unidade consigo mesmo.

Evidentemente, trata-se de algo mais do que uma mera correspondência estrutural de vida e autoconsciência. Hegel tem toda razão quando deriva dialeticamente a autoconsciência a partir da vida. O que está vivo não é, de fato, nunca verdadeiramente conhecível para a consciência objetiva, para o esforço do entendimento que busca penetrar na lei dos fenômenos. O vivo não é algo a que se possa alcançar de fora e contemplá-lo na sua vitalidade. A única maneira pela qual se pode conceber a vitalidade é dar-se conta (*Innewerden*) dela. Hegel faz alusão à história da imagem oculta de Sais, quando

descreve a auto-objetivação interna da vida e da autoconsciência: aqui, o interior vê o interior¹⁶⁶. Experimenta-se a vida nessa forma de sentir-se a si mesmo, nesse dar-se conta da própria vitalidade. Hegel mostra como essa experiência se acende e se apaga sob a forma de desejo e satisfação do desejo. Esse auto-sentimento da vitalidade, no qual esta se torna consciente de si mesma, é, digamos, uma forma falsa prévia, uma forma ínfima da autoconsciência, na medida em que esse tornar-se consciente de si mesmo no desejo se anula na satisfação do desejo. Todavia, por mais falsa que seja essa forma prévia, esse sentimento vital, frente à verdade objetiva, frente à consciência de algo estranho, é ainda a primeira verdade da autoconsciência.

Esse é, na minha opinião, o ponto onde a investigação de Yorck engata de maneira particularmente fecunda. Da correspondência de vida e autoconsciência a investigação obtém uma diretriz metódica a partir da qual determina a essência e a tarefa da filosofia. Projeção e abstração são os seus conceitos-guia. Projeção e abstração perfazem o comportamento vital primário. Mas valem também para o comportamento histórico recorrente. E a reflexão filosófica somente alcança a sua própria legitimação, na medida em que também ela corresponde a essa estrutura da vitalidade e só na medida em que faz isso. Sua tarefa é compreender os resultados da consciência a partir da sua origem, compreendendo-os como resultado, isto é, como projeção da vitalidade originária e de seu julgamento (*Ur-Teilung*).

Com isso, o conde Yorck eleva à categoria de um princípio metódico o que Husserl, mais tarde, irá desenvolver amplamente na sua fenomenologia. Compreende-se, dessa maneira, como foi possível que se encontrassem, no geral, dois pensadores tão diversos como Husserl e Dilthey. O retorno a posições anteriores à abstração do neokantismo torna-se comum a ambos. Yorck concorda com ambos, e no entanto, ele oferece ainda

166. *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, p. 128.

mais que isso. Pois não retrocede até a vida apenas com intenção epistemológica, senão que retém também a relação metafísica de vida e autoconsciência, da forma como Hegel a havia elaborado. E é nisso que Yorck se mostra superior a Husserl e a Dilthey. As reflexões epistemológicas de Dilthey, como vimos, acabaram errando o alvo no momento em que derivou a objetividade da ciência, num raciocínio excessivamente curto, a partir do comportamento vital e sua busca do estável. A Husserl faltou, de modo absoluto, uma determinação mais próxima do que é a vida, embora o núcleo da fenomenologia, a investigação das correlações acompanhem, segundo a coisa em causa, o modelo estrutural da relação vital. *O conde Yorck, porém, estende a ponte que sempre fazia falta entre a Fenomenologia do espírito de Hegel e a Fenomenologia da subjetividade transcendental de Husserl*¹⁶⁷. Não obstante, os fragmentos que nos legou não mostram como pensava evitar a metafisização dialética da vida, que ele mesmo reprova em Hegel.

1.3.2. O projeto de Heidegger de uma fenomenologia hermenêutica¹⁶⁸

Também Heidegger está determinado, inicialmente, por aquela tendência comum a Dilthey e a Yorck, que um e outro formularam como “conceber a partir da vida”, tendência que, em Husserl, encontrou expressão como retorno a uma posição anterior à objetividade da ciência. Entretanto, ele não ficou mais submetido às implicações epistemológicas, segundo as quais o retorno à vida (Dilthey), tal como a redução transcendental (o caminho de Husserl da auto-reflexão absolutamente radical), encontram seu fundamento metódico no fato de as vivências darem-se por si mesmas. Antes, tudo isso torna-se o objeto de sua crítica. Sob o termo-chave de uma “herme-

167. Com respeito a esse nexos objetivo, cf. as excelentes observações de A. de Waelhens, *Existence et signification*, Louvain, 1957, p. 7-59.

168. [Com respeito ao que segue, cf. também o meu livro *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Tübingen, 1983, vol. III das Obras Completas.]

nêutica da facticidade” Heidegger opõe à fenomenologia eidética de Husserl, e à distinção entre fato e essência, sobre que ela repousa, uma exigência paradoxal. A facticidade da presença, a existência, que não é passível de fundamentação nem de dedução, deveria representar a base ontológica do questionamento fenomenológico, e não o puro “cogito”, como estruturação essencial de uma generalidade típica: uma idéia tanto audaz como difícil de ser cumprida.

O aspecto crítico dessa idéia não era, certamente, totalmente novo. Sob a forma de uma crítica ao idealismo, esse aspecto já havia sido pensado pelos neo-hegelianos, e, nesse sentido, não é por acaso que tanto os demais críticos do idealismo neokantiano como o próprio Heidegger acolham nesse momento um Kierkegaard procedente da crise espiritual do hegelianismo. Porém, de outra parte, essa crítica ao idealismo, tanto naquele tempo como agora, vê-se confrontada com a ampla pretensão do questionamento transcendental. Na medida em que a reflexão transcendental não queria deixar impensado nenhum dos possíveis motivos do pensamento no desenvolvimento do conteúdo do espírito – e desde Hegel, essa foi a pretensão da filosofia transcendental – esta já inclui sempre toda objeção possível na reflexão total do espírito. E isso vale igualmente para o questionamento transcendental, sob o qual Husserl colocou a tarefa universal da fenomenologia: a constituição de toda validade ôntica. É evidente que essa tarefa tem de incluir em si também a facticidade a que Heidegger deu validade. Husserl pode, assim, reconhecer o ser-no-mundo como um problema da intencionalidade de horizonte da consciência transcendental, e a historicidade absoluta da subjetividade transcendental teria de poder mostrar também o sentido da facticidade. Por isso Husserl pôde, em seguida, objetar contra Heidegger, mantendo-se conseqüente na sua idéia central do eu-originário, que o próprio sentido da facticidade é um eidos e pertence, portanto, essencialmente à esfera eidética das generalidades essenciais. Se examinarmos nesse rumo os esboços contidos nos últimos trabalhos de Husserl, sobretudo

do os trabalhos a respeito da “Crise”, no 7º tomo, neles encontraremos realmente numerosas análises da “historicidade absoluta”, continuando a desenvolver de modo conseqüente a problemática das “Idéias”, as quais correspondem ao novo, revolucionário e polêmico ponto de partida de Heidegger¹⁶⁹.

Gostaria de lembrar que o próprio Husserl já havia colocado a problemática dos paradoxos que surgem do desenvolvimento de seu solipsismo transcendental. Por isso não é fácil assinalar objetivamente o ponto a partir do qual Heidegger pode colocar sua ofensiva ao idealismo fenomenológico de Husserl. Deve-se admitir, inclusive, que o projeto heideggeriano de *Ser e tempo* não escapa por completo ao âmbito da problemática da reflexão transcendental. A idéia da ontologia fundamental, sua fundamentação sobre a presença, que coloca sua importância no ser, assim como a analítica dessa presença, pareciam de fato tão-somente colocar as medidas a uma nova dimensão de questionamento dentro da fenomenologia transcendental¹⁷⁰. O fato de que todo sentido do ser e da objetividade só se torna compreensível e demonstrável a partir da temporalidade e historicidade da presença – uma fórmula perfeitamente possível para a tendência de *Ser e tempo* – eis algo que também Husserl reivindicou em seu sentido, ou seja, a partir da base da historicidade absoluta do eu-originário. E se o programa metódico de Heidegger se orienta criticamente contra o conceito da subjetividade transcendental a que Husserl reportava toda fundamentação última, Husserl podia ter qualificado isso de ignorância da radicalidade da redução transcendental e já teria superado e excluído toda implicação

[260]

169. É significativo que em todos os *Husserliana* aparecidos até o momento, falte toda confrontação expressa com Heidegger. Os motivos não são seguramente apenas de tipo biográfico. Parece que Husserl sempre se viu mais enredado na ambigüidade que lhe fazia considerar o ponto de partida heideggeriano do *Sein und Zeit*, ora como fenomenologia transcendental, ora como crítica da mesma. Nisso podia reconhecer suas próprias idéias e, não obstante, estas apareciam num fronte completamente distinto, a seus olhos, numa distorção polêmica.

170. Como o enfatizou de imediato O. Becker, no *Husserlfestschrift*, p. 39

de uma ontologia da substância e, com isso, também o objetivismo da tradição. *Pois também Husserl se sentia em oposição ao todo da metafísica.*

Seja como for, é característico o fato de que, para Husserl, essa oposição alcançava o seu ponto menos agudo, aí onde se trata do questionamento transcendental empreendido por Kant, por seus verdadeiros precedentes e precursores. A auto-reflexão radical, que constituiu seu mais profundo impulso e que ele considerava como a essência da filosofia moderna, permitiu-lhe apelar a Descartes e aos ingleses e seguir o modelo metódico da crítica kantiana. Sua fenomenologia “constitutiva” caracterizava-se, no entanto, por uma universalidade na colocação de suas tarefas que era estranha a Kant e que tampouco o neokantismo alcançou, o qual deixou inquestionado o “factum da ciência”.

[261] Todavia, justamente nesse apelo de Husserl aos seus precursores torna-se patente sua diferença com respeito a Heidegger. A crítica de Husserl ao objetivismo da filosofia precedente representava uma continuação metódica das tendências modernas e se entendia como tal. A reivindicação de Heidegger, pelo contrário, era, desde o princípio, a de uma teologia de signo inverso. Em sua própria iniciativa ele vê menos o cumprimento de uma tendência, preparada e já pronta há muito tempo, do que uma retomada do primeiro começo da filosofia ocidental, um reacender da velha e esquecida polêmica grega em torno do “ser”. Quando apareceu *Ser e tempo* já se admitia de modo natural, que essa retomada do mais antigo era, ao mesmo tempo, um progresso com respeito à oposição da filosofia contemporânea, e, sem dúvida, o fato de que Heidegger assumia as investigações de Dilthey e as idéias do conde Yorck na continuação da filosofia fenomenológica não representou um engate arbitrário¹⁷¹. O problema da facticidade era, de fato, também o problema central do historicismo, pelo menos sob a

171. *Sein und Zeit*, § 77.

forma da crítica hegeliana às pressuposições dialéticas da “razão na história”.

Era claro, portanto, que o projeto heideggeriano de uma ontologia fundamental tinha como pano de fundo o problema da história. Todavia, em breve se perceberia que, nem a solução do problema do historicismo, nem uma fundamentação originária das ciências, e até nem mesmo uma autofundamentação ultra-radical da filosofia de Husserl corresponderiam ao sentido dessa *ontologia fundamental; é a própria idéia da fundamentação que experimenta agora uma inversão total*. O questionamento já não é mais igual ao de Husserl, quando Heidegger empreende a interpretação do ser, verdade e história a partir da temporalidade absoluta. Pois essa temporalidade já não era mais a da “consciência” ou a do eu-originário transcendental. É verdade que na linha de pensamentos de *Ser e tempo* soa, todavia, como uma intensificação da reflexão transcendental, como a conquista de uma etapa mais elevada da reflexão, quando o tempo se revela como o horizonte do ser. Pois é a carência de uma base ontológica da subjetividade transcendental, que já Heidegger havia reprovado na fenomenologia de Husserl, o que parece ficar superado na ressurreição do ser. O que o ser significa terá de ser determinado a partir do horizonte do tempo. A estrutura da temporalidade aparece assim como a determinação ontológica da subjetividade. Porém ela era mais do que isso. A tese de Heidegger era: o próprio ser é tempo. Com isso se rompe todo o subjetivismo da mais recente filosofia – sim, como logo se mostraria todo o horizonte de questionamento da metafísica, assumindo no ser como o presente (*Anwesende*). O fato de que à presença importe o seu ser, e o fato de que se distinga de todo outro ente por sua compreensão do ser, isso não representa, como dá a entender em *Ser e tempo*, o fundamento último de que deve partir um questionamento transcendental. O que está em questão é um fundamento completamente diferente, o qual é o último que possibilita toda compreensão do ser, é o próprio fato de que exista um “pré” (“dá”), uma clareira no ser, isto é, a

diferença entre ente e ser. A indagação que se orienta para esse fato básico de que “há” tal coisa, pergunta, na verdade, ser, mas numa direção que ficou necessariamente impensada em todos os questionamentos anteriores sobre o ser dos entes, e que inclusive foi encoberta e ocultada pela indagação metafísica pelo ser. Sabe-se que Heidegger manifesta esse esquecimento essencial do ser que domina o pensamento ocidental desde a metafísica grega, apontando a confusão ontológica que o problema do nada provoca nesse pensamento. E, enquanto deixa manifesto que essa indagação pelo ser é ao mesmo tempo a indagação pelo nada, une o começo e o final da metafísica. O fato de que a indagação pelo ser pode ser colocada a partir da indagação pelo nada já pressupõe o pensamento do nada, ante o qual havia fracassado a metafísica.

Essa é a razão pela qual o verdadeiro precursor da posição heideggeriana na indagação pelo ser e no seu remar contra a corrente dos questionamentos metafísicos ocidentais não podiam ser nem Dilthey nem Husserl, mas *Nietzsche*. Pode ser que o próprio Heidegger só o tenha compreendido mais tarde. Mas, retrospectivamente, pode-se dizer: elevar a crítica radical de Nietzsche ao “platonismo” até a altura da tradição criticada por ele, confrontar-se com a metafísica ocidental à sua própria altura e reconhecer e superar o questionamento transcendental como uma consequência do subjetivismo moderno são tarefas que estão, segundo o enfoque, já esboçadas em *Ser e tempo*.

O que Heidegger, finalmente, chama de “conversão” não é uma nova guinada no movimento da reflexão transcendental, mas justamente a liberação e a realização dessa tarefa. Embora *Ser e tempo* ponha criticamente a descoberto a deficiente determinação ontológica do conceito husserliano da subjetividade transcendental, a sua própria exposição da questão do ser encontra-se formulada segundo os meios da filosofia transcendental. Na verdade, a renovação da questão do ser, que Heidegger tomou como tarefa, significa, no entanto, que, em meio ao “positivismo” da fenomenologia, ele reconheceu o problema

fundamental da metafísica, ainda não resolvido, problema que, na sua culminação extrema, ocultou-se no conceito do *espírito* tal como foi pensado pelo idealismo especulativo. Por isso, a tendência de Heidegger é orientar a sua crítica ontológica contra o idealismo especulativo, passando pela crítica a Husserl. Em sua fundamentação da hermenêutica da “facticidade”, sobrepassa tanto o conceito do espírito, desenvolvido pelo idealismo clássico, como o campo temático da consciência transcendental, purificado pela redução fenomenológica.

A fenomenologia hermenêutica de Heidegger e a análise da historicidade da presença buscavam uma renovação geral da questão do espírito ou uma superação das aporias do historicismo. Tratava-se meramente de problemas atuais, nos quais se pudesse demonstrar as consequências de sua renovação radical da questão do ser. Mas graças precisamente à radicalidade de seu questionamento pôde sair do labirinto em que se haviam deixado apanhar as investigações de Dilthey e Husserl sobre os conceitos fundamentais das ciências do espírito.

O esforço de Dilthey para tornar compreensíveis as ciências do espírito a partir da vida e para tomar como ponto de partida a experiência vital, não havia chegado nunca a equiparar-se realmente com o conceito cartesiano da ciência, a que se mantinha apegado. Por mais que ele acentuasse a tendência contemplativa da vida e o “impulso à estabilidade” que lhe é inerente, a objetividade da ciência, ao modo como ele a entendia, como uma objetividade dos resultados, provinha de uma origem diferente. Foi por isso que Dilthey não conseguiu superar as tarefas que ele mesmo havia escolhido e que consistiam em justificar epistemologicamente a peculiaridade metódica das ciências do espírito, equiparando-se assim em dignidade com as da natureza.

Em face disso, Heidegger pôde empreender um caminho completamente diferente, porquanto Husserl, como já se viu, já tinha convertido o recurso à vida num tema de trabalho praticamente universal, deixando para trás, com isso, a redu-

[263]

ção à questão do método das ciências do espírito. Sua análise do mundo da vida e da fundação anônima de sentido, que constitui o terreno de toda experiência, proporcionou um contexto completamente novo ao problema da objetividade da ciência como um caso especial. A ciência pode ser tudo, menos um factum de que se tivesse de partir. Antes, a constituição do mundo científico propõe uma tarefa própria, ou seja, a tarefa de esclarecer a idealização que se dá junto com a ciência. Mas essa não é a primeira tarefa. Com o recurso à “vida produtiva” a oposição entre natureza e espírito não se mostra como a única que vale. Tanto as ciências do espírito como as da natureza deverão derivar-se dos desempenhos da intencionalidade da vida universal, portanto, de uma historicidade absoluta. Essa é a única forma de compreender, através da qual a auto-reflexão da filosofia faz justiça a si mesma.

À luz da ressuscitada questão do ser, Heidegger dá uma mudança nova e radical a tudo isso. Segue a Husserl no fato de que o ser histórico não precisa destacar-se, como em Dilthey, face ao ser da natureza para legitimar epistemologicamente a peculiaridade metódica das ciências históricas. Ao contrário, a forma de conhecer das ciências da natureza evidencia-se como uma forma desviada de compreensão, “que se perdeu na tarefa apropriada de acolher o que é simplesmente dado em sua incompreensibilidade essencial”¹⁷². *Compreender* não é um ideal resignado da experiência de vida humana na idade avançada do espírito, como em Dilthey, mas tampouco, como em Husserl, um ideal metódico último da filosofia frente à ingenuidade do ir-vivendo, mas ao contrário, é a *forma originária de realização da pré-sença*, que é ser-no-mundo. Antes de toda diferenciação da compreensão nas diversas direções do interesse pragmático ou teórico, a compreensão é o modo de ser da pré-sença, na medida em que é poder-ser e “possibilidade”.

Diante do pano de fundo dessa análise existencial da presença, com todas as suas amplas e mal exploradas conseqüências para os interesses da metafísica geral, de repente o círculo de problemas da hermenêutica das ciências do espírito porta-se totalmente diferente. Nosso trabalho tem por escopo desenvolver esse novo aspecto do problema hermenêutico. Na medida em que Heidegger ressuscita o tema do ser e, com isso, ultrapassa toda a metafísica precedente – e não somente o seu ponto mais alto no cartesianismo da ciência moderna e da filosofia transcendental – ganha ele, face às aporias do historicismo, uma posição fundamentalmente nova. O conceito da compreensão já não é mais um conceito metódico como em Droysen. A compreensão não é, tampouco, como na tentativa de Dilthey de fundamentar hermeneuticamente as ciências do espírito, uma operação que só se daria posteriormente na direção inversa, ao impulso da vida rumo à idealidade. Compreender é o caráter ôntico original da própria vida humana. Se, a partir de Dilthey, Misch tinha reconhecido no “livre distanciamento de si mesmo” uma estrutura fundamental da vida humana, sobre a qual repousa toda a compreensão, a reflexão ontológica radical de Heidegger procura cumprir a tarefa de esclarecer essa estrutura da presença mediante uma “analítica transcendental da pré-sença”. Revelou o caráter de projeto que reveste toda compreensão e pensou a própria compreensão como o movimento da transcendência, da ascensão acima do ente.

Isso representa uma provocação para a hermenêutica tradicional¹⁷³. É verdade que na língua alemã a compreensão (*Verstehen*) designa também um saber fazer prático (“*er versteht nicht zu lesen*” “ele não entende ler”, o que significa tanto como: “ele fica perdido na leitura”, ou seja, não sabe ler). Mas isso parece muito diferente do compreender orientado cogniti-

[264]

172. *Sein und Zeit*, p. 153.

173. Compare-se a polêmica quase indignada de Betti, em seu tratado erudito e inteligente *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*, p. 91, nota 14b.

vamente no exercício da ciência. Obviamente, se se olha mais detidamente, surgem traços comuns: nos dois significados aparece a idéia de conhecer, entender do assunto. E mesmo aquele que “compreende” um texto (ou mesmo uma lei) não somente projetou-se a si mesmo a um sentido, compreendendo – no esforço do compreender – mas que a compreensão alcançada representa o estado de uma nova liberdade espiritual. Implica a possibilidade de interpretar, detectar relações, extrair conclusões em todas as direções, que é o que constitui o entender do assunto dentro do terreno da compreensão dos textos. E isso vale também para aquele que entende de uma máquina, isto é, aquele que entende de como se deve tratar com ela, ou aquele que entende de um ofício, ferramenta: admitindo-se que a compreensão racional-finalista está sujeita a normas diferentes do que, p. ex., a compreensão de externalizações da vida ou textos, o que é verdade é que *todo compreender acaba sendo um compreender-se*. Enfim, também a compreensão de expressões se refere não somente à captação imediata do que contém a expressão, mas também ao descobrimento do que há para além da interioridade oculta, de maneira que se chega a conhecer esse oculto. Mas isso significa que a gente tem de *se* haver com isso. Nesse sentido vale para todos os casos que aquele que compreende se compreende, projeta-se a si mesmo rumo à possibilidades de si mesmo¹⁷⁴. A hermenêutica tradicional havia estreitado, de uma maneira inadequada, o horizonte de proble-

174. Afinal de contas, a história do significado de “compreender” também aponta nessa mesma direção. O sentido jurídico de *Verstehen*, isto é, representar uma causa, ante um tribunal, parece ser o significado original. O fato de que, a partir disso, o termo se aplicasse ao espiritual se explica evidentemente, porque a representação de uma causa num julgamento implica que seja compreendida, isto é, que seja dominada até o ponto em que possamos fazer frente a toda possível objeção da parte contrária e possamos fazer valer o próprio direito. [O fato de que esse significado de “compreender”, introduzido por Heidegger, no sentido de “tomar posição a favor de...”, na verdade é válido também no que diz respeito ao *outro*, tornando-o capaz de uma resposta e referindo-se, *justo com* ele, ao “julgamento”: Estes são os momentos da “pendência”, que indicam para o verdadeiro “diálogo”, que na terceira parte dessa pesquisa salienta-se contra a dialética de Hegel. Compare-se também meu trabalho “Zur Problematik des Selbstverständnisses”, no vol. II.]

mas a que pertence a compreensão. A ampliação que Heidegger empreende, para além de Dilthey, será, por essa mesma razão, fecunda também para o problema da hermenêutica. É verdade que já Dilthey havia rechaçado, para as ciências do espírito, os métodos das ciências da natureza, e que Husserl havia qualificado de “absurda” a aplicação do conceito natural-científico de objetividade às ciências do espírito, estabelecendo a relatividade essencial de todo mundo histórico e de todo conhecimento histórico¹⁷⁵. Porém agora torna-se visível pela primeira vez a estrutura da compreensão histórica em toda sua fundamentação ontológica, sobre a base da futuridade existencial da pré-sença humana.

Portanto, dado que o conhecimento histórico recebe sua legitimação da pré-estrutura da pré-sença, ninguém há de querer atacar os critérios imanentes daquilo que quer dizer conhecimento. Nem mesmo para Heidegger o conhecimento histórico é um projetar planejador, não é uma extrapolação de metas da vontade, nem pôr em ordem as coisas de acordo com desejos, preconceitos ou sugestões dos poderosos, mas é e continua sendo uma adequação à coisa, uma *mesuratio ad rem*. Só que a coisa, aqui, não é um *factum brutum*, algo simplesmente dado constatável e mensurável mas, em última instância, algo que ele próprio tem o modo de ser da pré-sença.

Mas o que importa agora, naturalmente, é compreender corretamente essa reiterada constatação. Essa constatação não significa uma mera “homogeneidade” do conhecedor e do conhecido, sobre o que se poderia alicerçar a especificidade da transposição psíquica, como “método” das ciências do espírito. Nesse caso a hermenêutica histórica tornar-se-ia uma parte da psicologia (no que, de fato, Dilthey pensava). Na verdade, a adequação de todo conhecedor ao conhecido não se baseia no fato de que ambos possuam o mesmo modo de ser, mas que

175. [E. Husserl, “Die Krisis der europäischen Wissenschaften und transzendente Phänomenologie”, *Husserliana* 6, p. 91 (219).]

receba seu sentido da especificidade do modo de ser que é comum a ambos. E esta consiste em que nem o conhecedor nem o conhecido estão simplesmente dados “onticamente”, mas “historicamente”, isto é, são do mesmo modo de ser que a historicidade. Nesse sentido, como dizia o conde Yorck, tudo depende da “diferença genérica entre o ôntico e o histórico”¹⁷⁶. Quando o conde Yorck faz frente ao conceito da “homogeneidade” com o conceito da “pertença”, torna-se claro o problema¹⁷⁷ que somente Heidegger desenvolveu em toda a sua radicalidade: o fato de que somente fazemos história na medida em que nós mesmos somos “históricos”, significa que a historicidade da pré-sença humana em toda a sua mobilidade do atender e do esquecer é a condição de possibilidade de atualização do vigor-de-ter-sido, como tal. O que a princípio parecia somente uma barreira que atrapalhava o conceito usual de ciência e método, ou uma condição subjetiva de acesso ao conhecimento histórico, passa agora a ocupar o lugar central de um questionamento fundamental. A pertença é condição para o sentido originário do interesse histórico, não porque a eleição de temas e o questionamento estejam submetidos a motivações subjetivas e extracientíficas (nesse caso a pertença não seria mais um caso especial de dependência emocional do tipo da simpatia), mas porque a pertença a tradições pertence à finitude histórica da pré-sença tão originária e essencialmente como seu estar-projetado para possibilidades futuras de si mesmo. Foi com razão que Heidegger se manteve firme na afirmação de que aquilo que ele chama de estar-lançado (*Geworfenheit*), e o que é projeto, encontra-se numa pertença mútua¹⁷⁸. Assim, não existe compreensão nem interpretação em que não entre

em funcionamento a totalidade dessa estrutura existencial, mesmo que a intenção do conhecedor seja apenas a de ler “o que está aí”, e de extrair das fontes “como realmente foi”¹⁷⁹.

Por isso, aqui colocamos a questão de se saber se podemos ganhar algo para a construção de uma hermenêutica histórica a partir da radicalização ontológica que Heidegger leva a cabo nesse caso. Certamente que a intenção de Heidegger era outra, e não seria correto extrair conseqüências precipitadas de sua analítica existencial da historicidade da pré-sença. A analítica existencial da pré-sença não inclui em si, segundo Heidegger, nenhum ideal de existência histórico determinado. Nesse sentido ela própria reivindica uma validade apriorico-neutral, inclusive para uma proposição teológica sobre o homem e sua existência na fé, como mostra, por exemplo, a polêmica em torno a Bultmann¹⁸⁰. E, inversamente, com isso não se exclui, de modo algum, que tanto para a teologia cristã como para as ciências do espírito históricas haja premissas (existenciais), determinadas quanto ao seu conteúdo, e às quais estejam submetidas. Mas precisamente por isso, ter-se-á de outorgar reconhecimento ao fato de que a analítica existencial, ela mesma, segundo seu próprio propósito, não contém uma formação “existencial” de ideais, não sendo portanto criticável nesse sentido (por mais que se tenha tentado).

Não passa de um mal-entendido ver na estrutura da temporalidade da cura (*Sorge*) um determinado ideal existencial, a que se pudesse opor humores mais agradáveis (Bollnow)¹⁸¹, como, por exemplo, o ideal da despreocupação (*Sorglosigkeit*) ou, no sentido de Nietzsche, a inocência natural dos animais e

176. *Briefwechsel mit Dilthey*, p. 191.

177. Cf. F. Kaufmann, “Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg, in: *Jb. für Philos. u. phänomenol. Forschung*, vol. IX, Halle, 1928, p. 50s. [Entretentes, em 1982, no ano comemorativo de Dilthey, o significado de Dilthey foi reconhecido de diversas partes. Cf., aqui, a minha própria contribuição no vol. IV das Obras Completas.]

178. *Sein und Zeit*, p. 181, 192 e passim.

179. O. Vossler (Rankes historisches Problem) demonstrou que essa virada de Ranke não é tão ingênua quanto parece, já que se volta contra a petulância da historiografia moralista. [Cf. para isso “Die Universalität des hermeneutischen Problems”, no vol. II.]

180. Cf. abaixo p. 355s (original).

181. O.F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Freiburg, 1943.

das crianças. Não obstante, não se pode negar que também este é um ideal existencial. Com isso, porém, ter-se-á de dizer que a sua estrutura é existencial, tal como mostrou Heidegger.

[268] Bem outra questão representa o fato de que mesmo o ser das crianças e dos animais – em oposição àquele ideal da “inocência” – continua sendo um problema ontológico¹⁸². Em todo caso, seu modo de ser não é “existência” e historicidade no mesmo sentido que Heidegger reivindica para a pré-sença humana. Caberia indagar também o que significa que a existência humana encontre sustentação, por sua vez, em algo extra-histórico, natural. Se se quer romper o cerco da especulação idealista, não se pode evidentemente pensar o modo de ser da “vida” a partir da autoconsciência. Quando Heidegger empreendeu a revisão de sua autoconcepção filosófico-transcendental de *Ser e tempo*, o problema da vida teria de chamar-lhe a atenção novamente e de modo conseqüente. Assim, na *Carta sobre o humanismo*, fala do abismo que se abre entre o homem e o animal¹⁸³. Não há dúvida de que a fundamentação transcendental da ontologia fundamental realizada por Heidegger na analítica da pré-sença ainda não permitia o desenvolvimento positivo do modo de ser da vida. Aqui ficaram questões abertas. Todavia, tudo isso não muda nada no fato de que se perde completamente o sentido do que Heidegger chama “existencial”, quando se crê poder opor ao existencial da “cura” um determinado ideal de existência, seja qual for. Quem faz isso perde a dimensão do questionamento que *Ser e tempo* abre desde o princípio. Face a essas polêmicas míopes, Heidegger podia apelar com razão à sua intenção transcendental, no mesmo sentido em que era transcendental o questionamento kantiano. O seu questionamento estava, desde os seus primór-

182. [Esta era a indagação feita por O. Becker (cf. *Dasein und Dawesen*, Pfullingen, 1963, p. 67s.)]

183. *Über den Humanismus*, Berna, 1947, p. 69.

dios, acima de toda diferenciação empírica e, por conseqüência, também de toda diferenciação de um ideal de conteúdo.

Nesse sentido, também nós nos reportamos ao sentido *transcendental* do questionamento heideggeriano¹⁸⁴. Através da interpretação transcendental da compreensão de Heidegger o problema da hermenêutica ganha uma feição universal, e até, o surgimento de uma dimensão nova. A pertença do intérprete ao seu objeto, que não conseguia encontrar uma legitimação correta na reflexão da escola histórica, obtém agora, por fim, um sentido concretamente demonstrável e é tarefa da hermenêutica demonstrar este sentido. Também para a realização da compreensão que se dá nas ciências do espírito, vale a idéia de que a estrutura da pré-sença é um projeto lançado, e de que a pré-sença é, segundo a realização de seu próprio ser, compreender. A estrutura geral da compreensão atinge a sua concreção na compreensão histórica, na medida em que na própria compreensão tornam-se operantes as vinculações concretas de costume e tradição e as correspondentes possibilidades de seu próprio futuro. A pré-sença, que se projeta para seu poder-ser, é já sempre “sido”. Este é o sentido do existencial do estar-lançado. O fato de que todo comportar-se livremente com respeito ao ser careça da possibilidade de retroceder para trás da facticidade deste ser, constitui a *finesse* da hermenêutica da facticidade e de sua oposição à investigação transcendental da constituição na fenomenologia de Husserl. A pré-sença já encontra como uma premissa insuperável, o que torna possível e limita todo seu projetar. Essa estrutura existencial da pré-sença tem de encontrar sua cunhagem também na compreensão da tradição histórica, e por isso seguiremos em primeiro lugar a Heidegger¹⁸⁵.

[269]

184. [Cf. a discussão com E. Betti, “Hermeneutik und Historismus”, no vol. II.]

185. Cf. “Excurso III”, vol. II.

[270] **2. Os traços fundamentais de uma teoria da experiência hermenêutica**

2.1. A elevação da historicidade da compreensão a um princípio hermenêutico

2.1.1. O círculo hermenêutico e o problema dos preconceitos

α) A descoberta de Heidegger da pré-estrutura da compreensão

Heidegger somente entra na problemática da hermenêutica e das críticas históricas com a finalidade ontológica de desenvolver, a partir delas, a pré-estrutura da compreensão¹⁸⁶. Já nós, pelo contrário, perseguimos a questão de como, uma vez liberada das inibições ontológicas do conceito de objetividade da ciência, a hermenêutica pôde fazer jus à historicidade da compreensão. A autocompreensão tradicional da hermenêutica repousava sobre seu caráter de teoria da arte¹⁸⁷. Isso vale inclusive para a extensão diltheyana da hermenêutica como *organon* das ciências do espírito. Pode até parecer duvidoso que exista uma tal teoria da arte da compreensão; sobre isso voltaremos mais tarde. Em todo caso, cabe indagar pelas conseqüências que tem para a hermenêutica das ciências do espírito o fato de Heidegger derivar fundamentalmente a estrutura circular da compreensão a partir da temporalidade da presença. Essas conseqüências não necessitam ser tais, como se aplicasse uma nova teoria à práxis e esta fosse exercida por fim, de uma maneira diferente, de acordo com sua arte. Poderiam também consistir em que a *autocompreensão da compreensão exercida constantemente fosse corrigida e depurada de adap-*

186. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 312s.

187. Cf. Schleiermacher, *Hermeneutik*, (ed. Kimmerle, Abh. der Heidelberger Akademie, 1959, 2. Abh.), que declara expressamente sua adesão ao velho ideal da teoria da arte. (Cf. p. 127 original), nota: "...detesto o fato de que a teoria fique simplesmente na natureza e nos fundamentos da arte, de que ela é objeto". [Cf. acima p. 182s (original).]

tações inadequadas; um processo que mormente se optimalizaria por meio da arte do compreender.

Por isso voltaremos agora à descrição de Heidegger sobre o círculo hermenêutico, com o fim de tornar fecundo para o nosso propósito o novo e fundamental significado que ganha aqui a estrutura circular. Heidegger escreve: "O círculo não deve ser degradado a círculo vicioso, mesmo que este seja tolerado. Nele vela uma possibilidade positiva do conhecimento mais originário, que, evidentemente, só será compreendido de modo adequado, quando a interpretação compreendeu que sua tarefa primeira, constante e última permanece sendo a de não receber de antemão, por meio de uma 'feliz idéia' ou por meio de conceitos populares, nem a posição prévia, nem a visão prévia, nem a concepção prévia (*Vorhabe, Vorsicht, Vorbegriff*), mas em assegurar o tema científico na elaboração desses conceitos a partir da coisa, ela mesma".

O que Heidegger diz aqui não é em primeiro lugar uma exigência à praxis da compreensão, mas, antes, descreve a forma de realização da própria interpretação compreensiva. A reflexão hermenêutica de Heidegger tem o seu ponto alto não no fato de demonstrar que aqui esta prejaz um círculo, mas, antes, que este círculo tem um sentido ontológico positivo. A descrição como tal será evidente para qualquer intérprete que saiba o que faz¹⁸⁸. Toda interpretação correta tem que proteger-se

[271]

188. Cf., por exemplo, a descrição de E. Staiger, em *Die Kunst der Interpretation*, p. 11s, que concorda com isso. No entanto, não poderia estar de acordo com sua formulação, de que o trabalho da ciência da literatura somente começa "quando nós já estivermos deslocados à situação de um leitor contemporâneo". Nessa situação jamais estaremos e, não obstante, poderemos sempre entender, embora jamais realizemos uma "equiparação pessoal ou temporal" firme. Cf. também, "Excurso IV", vol. II, [bem como minha dissertação "Vom Zirkel des Verstehens", vol. II]. Sobre isso, cf. também a crítica de W. Stegmüller, *Der sogenannte Zirkel des Verstehens*, Darmstadt, 1974. Contra o discurso do "círculo hermenêutico", a objeção levantada desconhece, do ponto de vista lógico, que aqui não se está provocando uma exigência de prova científica, mas que se trata de uma metáfora lógica, conhecida no âmbito da retórica desde Schleiermacher. Correto, ao contrário, é o apelo de K.-O. Apel, *Transformationen der Philosophie*, vol. II, Frankfurt, 1973, vol. II, p. 83, 89, 216 e outras.]

contra a arbitrariedade da ocorrência de “felizes idéias” e contra a limitação dos hábitos imperceptíveis do pensar, e orientar sua vista “às coisas elas mesmas” (que para os filólogos são textos com sentido, que também tratam, por sua vez, de coisas). Esse deixar-se determinar assim pela própria coisa, evidentemente, não é para o intérprete uma decisão “heróica”, tomada de uma vez por todas, mas verdadeiramente “a tarefa primeira, constante e última”. Pois o que importa é manter a vista atenta à coisa, através de todos os desvios a que se vê constantemente submetido o intérprete em virtude das idéias que lhe ocorram. Quem quiser compreender um texto realiza sempre um projetar. Tão logo apareça um primeiro sentido no texto, o intérprete prelineia um sentido do todo. Naturalmente que o sentido somente se manifesta porque quem lê o texto lê a partir de determinadas expectativas e na perspectiva de um sentido determinado. A compreensão do que está posto no texto consiste precisamente na elaboração desse projeto prévio, que, obviamente, tem que ir sendo constantemente revisado com base no que se dá conforme se avança na penetração do sentido.

Essa descrição é, naturalmente, uma abreviação rudimentar: o fato de que toda revisão do projeto prévio está na possibilidade de antecipar um novo projeto de sentido; que projetos rivais possam se colocar lado a lado na elaboração, até que se estabeleça univocamente a unidade do sentido; que a interpretação comece com conceitos prévio que serão substituídos por outros mais adequados. Justamente todo esse constante reprojeter, que perfaz o movimento de sentido do compreender e do interpretar, é o que constitui o processo que Heidegger descreve. Quem procura compreender está exposto a erros de opiniões prévias, as quais não se confirmam nas próprias coisas. Elaborar os projetos corretos e adequados às coisas, que como projetos são antecipações que apenas devem ser confirmadas “nas coisas”, tal é a tarefa constante da compreensão. Aqui não existe outra “objetividade” que a confirmação que uma opinião prévia obtém através de sua elaboração. Pois o

que caracteriza a arbitrariedade das opiniões prévias inadequadas, senão que no processo de sua execução acabam se aniquilando? A compreensão somente alcança sua verdadeira possibilidade, quando as opiniões prévias, com as quais ela inicia, não são arbitrárias. Por isso faz sentido que o intérprete não se dirija aos textos diretamente, a partir da opinião prévia que lhe subjaz, mas que examine tais opiniões quanto à sua legitimação, isto é, quanto à sua origem e validade.

Essa exigência fundamental deve ser pensada como a radicalização de um procedimento que na realidade exercemos sempre que compreendemos algo. Face a qualquer texto, nossa tarefa é não introduzir, direta e acriticamente, nossos próprios hábitos lingüísticos – ou, no caso de uma língua estrangeira, aquele que nos é familiar através dos autores ou do exercício cotidiano. Pelo contrário, reconhecemos como nossa tarefa o alcançar a compreensão do texto somente a partir do hábito lingüístico epocal e de seu autor. Naturalmente, o problema é saber como se pode satisfazer essa exigência geral. Principalmente no campo da teoria do significado, o caráter inconsciente dos próprios hábitos lingüísticos opõe-se a isso. Como é possível conscientizar-se das diferenças entre o uso lingüístico costumeiro e o do texto?

Em geral tem-se de dizer que é somente a experiência do choque com um texto – seja porque ele não oferece nenhum sentido, seja porque seu sentido não concorda com nossas expectativas – o que nos faz parar e perceber um possível ser-diverso do uso da linguagem. É uma pressuposição geral, que alguém que fala a mesma língua toma as palavras que ele emprega no sentido que me é familiar; essa pressuposição somente se torna questionável em casos singulares. A mesma coisa ocorre no caso da língua estrangeira, pois que supomos conhecê-la de modo mediano (*durchschnittlich*), e pressupomos esse uso lingüístico mediano na compreensão de um texto.

O que afirmamos a respeito da opinião prévia do hábito lingüístico vale igualmente para as opiniões prévias de conteú-

do, com as quais lemos os textos e que constituem nossa pré-compreensão. Também aqui se coloca o problema de como achar a saída do cabo de força das próprias opiniões prévias. Não se pode, de modo algum, pressupor como dado geral, que o que nos é dito em um texto se encaixe sem rupturas nas próprias opiniões e expectativas. Pelo contrário, o que me é dito por alguém, em conversação, por carta, em um livro ou seja como for, encontra-se, de princípio, sob a pressuposição de que o que é exposto é sua opinião e não a minha, da qual eu tenho que tomar conhecimento, sem precisar compartilhá-la. Todavia, essa pressuposição não representa uma condição que facilite a compreensão, senão que, antes, uma nova dificuldade, na medida em que as opiniões prévias que determinam minha compreensão podem continuar completamente despercebidas. Se elas motivam mal-entendidos, como seria possível chegar sequer a percebê-los face a um texto, onde não houver contra-objeções de um outro? Como se pode proteger um texto previamente frente a mal-entendidos?

No entanto, examinando-o mais de perto, reconhecemos que também as opiniões não podem ser entendidas de maneira arbitrária. Da mesma forma que não é possível manter muito tempo uma compreensão incorreta de um hábito lingüístico, sem que se destrua o sentido do todo, tampouco se podem manter, às cegas, as próprias opiniões prévias sobre as coisas, quando se compreende a opinião de outro. Quando se ouve alguém ou quando se empreende uma leitura, não é necessário que se esqueçam todas as opiniões prévias sobre seu conteúdo e todas as opiniões próprias. O que se exige é simplesmente a abertura à opinião do outro ou à do texto. Mas essa abertura já inclui sempre que se ponha a opinião do outro em alguma relação com o conjunto das opiniões próprias, ou que a gente se ponha em certa relação com elas. Claro que as opiniões representam uma infinidade de possibilidades mutáveis (em comparação com a univocidade de uma linguagem ou de um vocabulário), mas dentro dessa multiplicidade do opinável, isto é, daquilo em que um leitor pode encontrar sentido e, enquan-

to tal pode esperar, nem tudo é possível, e quem não ouve direito o que o outro está dizendo, realmente, acabará por não conseguir integrar o mal-entendido em suas próprias e variadas expectativas de sentido. Por isso também aqui existe um padrão. *A tarefa hermenêutica se converte por si mesma num questionamento pautado na coisa*, e já se encontra sempre determinada por este. Com isso o empreendimento hermenêutico ganha um solo firme sob seus pés. Aquele que quer compreender não pode se entregar, já desde o início, à casualidade de suas próprias opiniões prévias e ignorar o mais obstinada e conseqüentemente possível a opinião do texto – até que este, finalmente, já não possa ser ouvido e perca sua suposta compreensão. Quem quer compreender um texto, em princípio, disposto a deixar que ele diga alguma coisa por si. Por isso, uma consciência formada hermeneuticamente tem que se mostrar receptiva, desde o princípio, para a alteridade do texto. Mas essa receptividade não pressupõe nem “neutralidade” com relação à coisa nem tampouco auto-anulamento, mas inclui a apropriação das próprias opiniões prévias e preconceitos, apropriação que se destaca destes. O que importa é dar-se conta das próprias antecipações, para que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade e obtenha assim a possibilidade de confrontar sua verdade com as próprias opiniões prévias.

Heidegger oferece uma descrição fenomenológica completamente correta, quando descobre no suposto “ler” o que “lá está” a pré-estrutura da compreensão. Oferece também um exemplo para o fato de que disso se segue uma tarefa. Em *Ser e tempo* concretiza a proposição universal, que ele converte em problema hermenêutico, na questão do ser¹⁸⁹. Com o fim de explicitar a situação hermenêutica da questão do ser, segundo posição prévia, visão prévia e concepção prévia, examina criticamente a questão que ele coloca à metafísica, em momentos essenciais, onde a história da metafísica sofreu uma guinada.

189. *Sein und Zeit*, p. 312s.

Com isso não faz, no fundo, senão o que requer a consciência histórico-hermenêutica em qualquer caso. Uma compreensão guiada por uma consciência metódica procurará não simplesmente realizar suas antecipações, mas, antes, torná-las conscientes para poder controlá-las e ganhar assim uma compreensão correta a partir das próprias coisas. Isso é o que Heidegger quer dizer quando exige que se “assegure o tema científico na elaboração de posição prévia, visão prévia e concepção prévia, a partir das coisas, elas mesmas.

Portanto, não se trata, de modo algum, de assegurar-se a si mesmo contra a tradição que faz ouvir sua voz a partir do texto, mas, pelo contrário, de manter afastado tudo o que possa impedir alguém de compreendê-la a partir da própria coisa. São os preconceitos não percebidos os que, com seu domínio, nos tornam surdos para a coisa de que nos fala a tradição. A comprovação de Heidegger, segundo a qual no conceito de consciência de Descartes e no espírito de Hegel continua dominando a ontologia grega da substância, que interpreta o ser como ser atual e ser presente, vai, obviamente, mais além da autocompreensão da metafísica moderna, mas não arbitrariamente e aleatoriamente, senão que a partir de uma “posição” prévia que realmente permite compreender essa tradição, porque põe a descoberto as premissas ontológicas do conceito de subjetividade. E, inversamente a isso, Heidegger descobre na crítica kantiana à metafísica “dogmática” a idéia de uma metafísica da finitude, na qual seu próprio projeto ontológico deve ser validado. Desse modo, “assegura” o tema científico introduzindo-o e pondo-o em jogo na compreensão da tradição. É assim que se mostra a concreção da consciência histórica, da qual se trata no compreender.

Somente um tal reconhecimento do caráter essencialmente preconceituoso de toda compreensão leva o problema hermenêutico à sua real agudeza. Medido por essa clareza torna-se claro *que o historicismo, apesar de toda crítica ao racionalismo e ao pensamento naturalista, encontra-se ele mesmo sobre o solo do moderno Aufklärung e compartilha, inadver-*

tidamente, seus preconceitos. Pois há realmente um preconceito do *Aufklärung* que suporta e determina sua essência: esse preconceito básico do *Aufklärung* é o preconceito contra os preconceitos, enquanto tais, e, com isso, a despotenciação da tradição.

Uma análise da história do conceito mostra que é somente no *Aufklärung* que o conceito do preconceito recebeu o matiz negativo que agora possui. Em si mesmo, “preconceito” (*Vorurteil*) quer dizer um juízo (*Urteil*) que se forma antes da prova definitiva de todos os momentos determinantes segundo a coisa. No procedimento juris-prudencial um preconceito é uma pré-decisão jurídica, antes de ser baixada uma sentença definitiva. Para aquele que participa da disputa judicial, um preconceito desse tipo representa evidentemente uma redução de suas chances. Por isso, *préjudice*, em francês, tal como *praejudicium*, significa também simplesmente prejuízo, desvantagem, dano. Não obstante, essa negatividade é apenas secundária. É justamente na validade positiva, no valor prejudicial de uma pré-decisão, tal qual o de qualquer precedente, que se apóia a consequência negativa.

“Preconceito” não significa pois, de modo algum, falso juízo, pois está em seu conceito que ele possa ser valorizado positivamente ou negativamente. É claro que o parentesco com o *praejudicium* latino torna-se operante nesse fato, de tal modo que, na palavra, junto ao matiz negativo, pode haver também um matiz positivo. Existem *préjugés légitimes*. Isso encontra-se muito distante de nosso atual tato lingüístico. A palavra alemã *Vorurteil* (preconceito) – da mesma forma que a francesa *préjugé*, mas ainda mais pregnantemente – parecer-se restringido, pelo *Aufklärung* e sua crítica religiosa, ao significado de “juízo não fundamentado”¹⁹⁰. Somente a funda-

190. Cf. Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas*, p. 163: “O termo ‘preconceito’ é a expressão mais adequada para o grande desejo do *Aufklärung*, a vontade de um exame livre e sem parcialidade. Preconceito é o correlato polêmico unívoco desse termo tão excessivamente ambíguo que é ‘liberdade’”.

mentação, a garantia do método (e não o encontro com a coisa como tal) confere ao juízo sua dignidade. Aos olhos do *Aufklärung*, a falta de fundamentação não deixa espaço a outros modos de certeza, pois significa que o juízo não tem um fundamento na coisa, que é um juízo “sem fundamento”. Essa é uma conclusão típica do espírito do racionalismo. Sobre ele repousa o descrédito dos preconceitos em geral e a pretensão do conhecimento científico de excluí-los totalmente.

A ciência moderna, que escolheu esse lema, segue assim o princípio da dúvida cartesiana de não aceitar por certo nada sobre o que exista alguma dúvida, e a concepção do método, que faz jus a essa exigência. Já em nossas considerações iniciais [276] tínhamos apontado para a dificuldade de se pôr em consonância o conhecimento histórico, o qual também forma a nossa consciência histórica com esse ideal, e da dificuldade que surge daí de compreendê-lo em sua verdadeira essência, a partir do moderno conceito do método. Chegou o momento de tornar positivas aquelas considerações negativas. O conceito de preconceito nos oferece, nesse sentido, um primeiro ponto de partida.

β) O descrédito que sofreu o preconceito através do *Aufklärung*

Seguindo a teoria dos preconceitos desenvolvida no *Aufklärung*, pode-se encontrar a seguinte divisão básica dos mesmos: é preciso distinguir os preconceitos gerados pelo respeito humano, dos preconceitos por precipitação¹⁹¹. Essa divisão tem seu fundamento na origem dos preconceitos, na perspectiva das pessoas que os cultivam. O que nos induz a erros é o res-

191. *Praejudicium auctoritatis et precipitantiae*: Assim já escrevia Christian Thomasius, nas suas *Lectiones de praeiudiciis* (1689-1690) e em sua *Einleitung der Vernunftlehre*, cap. 13, § 39-40. Cf. o artigo em Walch, *Philosophisches Lexikon*, 1726, 2794s.

peito pelos outros, por sua autoridade, ou a precipitação que existe em nós mesmos. O fato de que a autoridade seja uma fonte de preconceitos coincide com o conhecido princípio fundamental do *Aufklärung*, tal como o formula Kant: tenha coragem de te servir de teu próprio entendimento¹⁹². Embora a decisão, citada acima, não se restrinja somente ao papel que os preconceitos desempenham na compreensão dos textos, ela encontra seu campo de aplicação preferencial também no âmbito hermenêutico. Pois a crítica do *Aufklärung* se dirige, em primeiro lugar, contra a tradição religiosa do cristianismo, portanto, a Sagrada Escritura. Enquanto que esta é compreendida como um documento histórico, a crítica bíblica põe em perigo sua pretensão dogmática. Nisso se apóia a radicalidade peculiar do *Aufklärung* moderno, face a todos os outros movimentos do *Aufklärung*: que ele tem de se impor frente à Sagrada Escritura e sua interpretação dogmática¹⁹³. Por isso lhe é particularmente central o problema hermenêutico. Procura compreender a tradição corretamente, isto é, isenta de todo preconceito e racionalmente. Mas isso traz uma dificuldade muito especial, pelo mero fato de que a fixação por escrito contém em si própria um momento de autoridade de peso determinante. Não é fácil consumir a possibilidade de que o escrito não seja verdade. O escrito tem a palpabilidade do que é demonstrável, é como uma peça comprobatória. Torna-se necessário um esforço crítico especial para que nos liberemos do preconceito cultivado a favor do escrito e distinguir, tanto aqui,

[277]

192. No início do seu artigo *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 1784 (“Resposta à pergunta: O que é esclarecimento [Aufklärung]?”).

193. A ilustração antiga, cujo fruto foi a filosofia grega e cuja manifestação mais extremada foi a sofística, tinha um modo de ser essencialmente distinto e permitiu, por isso, a um pensador como Platão, mediar com mitos filosóficos a tradição religiosa e o caminho dialético do filosofar. Cf. Erich Frank, *Philosophische Erkenntnis und religiöse Wahrheit*, p. 31s, bem como a minha crítica em *Theologische Rundschau*, 1950, p. 260-266, além de, principalmente, Gerhard Krüger, *Einsicht und Leidenschaft*, 1951.

como em qualquer afirmação oral, entre opinião e verdade¹⁹⁴. Seja como for, a tendência geral do *Aufklärung* é não deixar valer autoridade alguma e decidir tudo diante do tribunal da razão. Assim, a tradição escrita, a Sagrada Escritura, como qualquer outra informação histórica, não podem valer por si mesmas. Antes, a possibilidade de que a tradição seja verdade depende da credibilidade que a razão lhe concede. A fonte última de toda autoridade já não é a tradição mas a razão. O que está escrito não precisa ser verdade. Nós podemos sabê-lo melhor. Essa é a máxima geral com a qual o *Aufklärung* moderno enfrenta a tradição, e em virtude da qual acaba ele mesmo convertendo-se em investigação histórica¹⁹⁵. Torna a tradição objeto da crítica, tal qual o faz a ciência da natureza com os testemunhos da aparência dos sentidos. Isso não significa que o “preconceito contra os preconceitos” deva ser levado em tudo às conseqüências do espiritualismo livre e do ateísmo, como na Inglaterra e na França. O *Aufklärung* alemão reconheceu de modo absoluto “os preconceitos verdadeiros” da religião cristã. Dado que a razão humana seria demasiado débil para passar sem preconceitos, teria sido uma sorte se tivesse sido educada nos preconceitos verdadeiros.

Faria sentido investigar até que ponto essa modificação e moderação do *Aufklärung*¹⁹⁶ preparou o caminho ao movimento romântico alemão, como sem dúvida o fez a crítica ao *Aufklärung* e à revolução de E. Burke. Mas tudo isso não traz nenhuma mudança essencial. Pois os preconceitos verdadeiros têm que ser justificados, em última análise, pelo conhecimento

194. Um bom exemplo disso é a lentidão com que se desmontou a autoridade da historiografia antiga na investigação histórica e o modo paulatino como foram se impondo a investigação de arquivos e de campo. (Cf., p. ex., R.G. Collingwood, *Denken. Eine Autobiographie*, cap. XI, que traça um paralelo entre a virada rumo à investigação de campo e a revolução baconiana da investigação da natureza.

195. Cf. o que vai escrito acima com o *Tratado teológico-político* de Spinoza.

196. Tal como se encontra, por exemplo, em G.F. Meier, *Beiträge zu der Lehre von den Vorurteilen des menschlichen Geschlechts*, 1766.

racional, ainda que essa tarefa nunca possa ser realizada inteiramente.

É dessa maneira que os padrões do *Aufklärung* moderno continuam determinando a autocompreensão do historicismo. Fazem-no não imediatamente, é claro, mas através de uma ruptura peculiar causada pelo romantismo. Isso cunha-se muito claramente, no esquema básico da filosofia da história, que o romantismo tem em comum com o *Aufklärung* e que se firma como premissa inabalável precisamente pela reação romântica contra o *Aufklärung*: o esquema da superação do *mythos* pelo *logos*. Esse esquema obtém sua validade através da premissa do progressivo “desencantamento” do mundo. Representa a lei progressiva da história do próprio espírito e, exatamente porque o romantismo valoriza negativamente esse desenvolvimento, reivindica o próprio esquema como absolutamente evidente. O romantismo compartilha o preconceito do *Aufklärung* e se limita a inverter sua valorização, procurando fazer valer o velho como velho: a medievalidade “gótica”, a sociedade estatal cristã da Europa, a construção estamental da sociedade, mas também a simplicidade da vida campesina e a proximidade da natureza.

Arremetendo contra a crença na perfeição do *Aufklärung*, que sonha com a plenitude da liberação de toda “superstição” e de todo preconceito do passado, agora, os tempos primitivos, o mundo mítico, a vida ainda não rompida nem dilacerada pela consciência numa “sociedade natural”, o mundo da cavalaria cristã, alcançam um feitiço romântico e inclusive preferencial com respeito à verdade¹⁹⁷. A inversão da premissa do *Aufklärung* tem como conseqüência a tendência paradoxal da restauração, isto é, uma tendência a repor o antigo porque é antigo, a voltar conscientemente ao inconsciente etc., e que culmina

197. Num pequeno estudo sobre os “Chiliasmische Sonette”, de Immermann, *Kleine Schriften*, II, p. 136-147; agora, no vol. IX das Obras Completas, tive oportunidade de analisar um exemplo desse processo.

no reconhecimento de uma sabedoria superior nos tempos originários do mito. E essa inversão romântica do padrão de valor do *Aufklärung* consegue justamente perpetuar a premissa deste, a oposição abstrata do mito e da razão. Toda crítica do *Aufklärung* continuará agora o caminho dessa reconversão romântica do mesmo. A crença na perfectibilidade da razão se converte na crença na perfeição da consciência “mítica” e se reflete em um estado originário paradisíaco anterior à queda no pecado de pensar¹⁹⁸.

Na realidade, a premissa da misteriosa obscuridade, onde se encontra uma consciência coletiva mítica anterior a todo pensar, é tão dogmático-abstrata como o de um estado perfeito de esclarecimento total ou de saber absoluto. A sabedoria originária não é mais que a outra face da “ignorância originária”. Toda consciência mítica já é sempre um saber, e na medida em que se sabe de poderes divinos, já está posicionada além do simples tremer ante o poder (se é que se pode supor tal coisa num estágio originário), mas também além de uma vida coletiva presa a rituais mágicos (como se encontra, por exemplo, no velho oriente). A consciência mítica sabe de si própria, e nesse saber já não se encontra simplesmente fora de si mesma¹⁹⁹.

Relacionado a isso encontra-se também o fato de que a oposição entre um autêntico pensamento mítico e um pensamento poético pseudomítico é uma ilusão romântica, montada sobre um preconceito do *Aufklärung*: o de que o fazer poético, pelo fato de ser uma criação da livre capacidade de imaginar, não participa mais da vinculação religiosa do *mythos*. É a an-

198. [Cf., a esse respeito, meus trabalhos “Mythos und Vernunft”, in: *Kleine Schriften*, p. 48-53, no vol. VIII das Obras Completas e “Mythos und Wissenschaft”, no vol. VIII das Obras Completas.]

199. Acredito que Horkheimer e Adorno tenham toda a razão, em sua análise da *Dialektik der Aufklärung* (ainda que continue considerando que a aplicação de conceitos sociológicos, como burguês, a Ulisses representa um defeito de reflexão histórica, quando não, inclusive, uma confusão de Homero com J.H. Voss, como Goethe já criticou.

tiga polêmica entre o poeta e o filósofo, que entra agora no seu estágio moderno de fé na ciência. Agora já não se diz que os poetas mentem muito, pois que eles não têm nada de verdadeiro para dizer, já que somente produzem um efeito estético e só pretendem estimular a atividade da fantasia e o sentimento vital do ouvinte ou do leitor através das criações de sua fantasia.

Outro caso de inversão do reflexo romântico reside no conceito do “desenvolvimento natural da sociedade”, que, segundo Landerdorf (217), foi introduzido por H. Leo²⁰⁰. Em Karl Marx aparece como uma espécie de relíquia do direito natural, cuja validade é restrita por uma própria teoria social e econômica da luta de classes²⁰¹. Esse conceito não remonta à descrição de Rousseau da sociedade antes da divisão do trabalho e da introdução da propriedade?²⁰² Seja como for, já Platão desmascara o *Aufklärung* dessa teoria do estado na sua descrição irônica de um estado natural, que oferece no terceiro livro da *República*²⁰³.

Dessas inversões de valores do romantismo se origina a atitude da ciência histórica do século XIX. Esta não mede mais o passado com os padrões do presente, como se estes fossem absolutos, pois outorga aos tempos passados seu próprio valor e é capaz, inclusive, de reconhecer sua superioridade em certos aspectos. As grandes produções do romantismo, o redespertar dos tempos primitivos, o acolher a voz dos povos em suas canções, a coleção de contos e sagas, o cultivo dos usos mais antigos, a descoberta das línguas como concepções do mundo, o estudo da “religião e da sabedoria dos índios”, tudo isso desen-

200. H. Leo, *Studien und Skizzen zu einer Naturlehre des Staates*, 1833.

201. Cf. as reflexões que G. von Lukács dedicou certa vez a essa importante questão, em *Geschichte und Klassenbewußtsein*, 1923.

202. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

203. Compare-se com a obra do autor, *Plato und die Dichter*, p. 12s. [agora no vol. V das Obras Completas, p. 187-211.]

cadeou uma investigação histórica que foi convertendo, pouco a pouco, passo a passo, esse redespertar intuitivo num conhecimento histórico distanciado. O engate da escola histórica no romantismo confirma, assim, que a própria repetição romântica do originário se assenta sobre o solo do *Aufklärung*. A ciência histórica do século XIX é o seu mais soberbo fruto, e se entende a si mesma como a consumação do *Aufklärung*, como o último passo na liberação do espírito dos grilhões dogmáticos, como o passo rumo ao conhecimento objetivo do mundo histórico, capaz de igualar em dignidade o conhecimento da natureza da ciência moderna.

O fato de que a atitude restauradora do romantismo tivesse podido unir-se ao interesse básico do *Aufklärung* na unidade produtiva das ciências históricas do espírito, expressa tão-somente que o que subjaz a ambas é uma e mesma ruptura com a continuidade de sentido da tradição. Se para o *Aufklärung*, é coisa certa que toda tradição que se revela ante a razão como impossível ou absurda, só pode ser entendida como histórica, isto é, retrocedendo às formas de representação do passado, a consciência histórica, que aparece com o romantismo, representa uma radicalização do *Aufklärung*. Pois para a consciência histórica o caso excepcional de uma tradição contrária à razão se converte numa situação comum. Um sentido acessível em geral à razão é tão pouco acreditado que todo o passado, e afinal, igualmente, todo o pensamento dos contemporâneos, só pode ser compreendido ainda como "histórico". A crítica romântica ao *Aufklärung* desemboca assim, ela própria, em um *Aufklärung*, na medida em que se desenvolve como ciência histórica e sateliza a tudo no empuxo do historicismo. O descrédito fundamental de todo preconceito, que vincula o *pathos* empírico da nova ciência da natureza com o *Aufklärung*, torna-se, no *Aufklärung* histórico, universal e radical.

É justamente aqui que se encontra o ponto onde deverá engatar criticamente a tentativa de uma hermenêutica histórica. A superação de todo preconceito cuja revisão liberará primeiramente o caminho para uma compreensão adequada da

finitude, que domina não apenas o nosso ser-homens, mas também nossa consciência histórica.

Achar-se imerso em tradições significará realmente em primeiro plano estar submetido a preconceitos e limitado na própria liberdade? Não é certo, antes, que toda existência humana, mesmo a mais livre, está limitada e condicionada de muitas maneiras? E se isso é assim, então a idéia de uma razão absoluta não é uma possibilidade da humanidade histórica. Para nós a razão somente existe como real e histórica, isto significa simplesmente: a razão não é dona de si mesma, pois está sempre referida ao dado no qual se exerce. Isso vale não somente no sentido em que Kant limitou as pretensões do racionalismo, sob a influência da crítica cética de Hume, ao momento apriorístico no conhecimento da natureza. Vale ainda mais decisivamente para a consciência histórica e para a possibilidade de conhecimento histórico. Pois que o homem, aqui, tenha a ver consigo próprio e com suas próprias criações (Vico), representa uma solução apenas aparente do problema que o conhecimento histórico nos coloca. O homem é estranho a si mesmo e ao seu destino histórico de uma maneira muito diferente a como lhe é estranha a natureza, a qual não sabe nada dele.

O problema epistemológico deve ser colocado aqui de uma forma fundamentalmente diferente. Já mostramos acima que Dilthey chegou a compreender isso, porém, não conseguiu superar os liames que o fixavam à teoria do conhecimento tradicional. Seu ponto de partida, a interiorização das "vivências", não pode construir a ponte para as realidades históricas, porque as grandes realidades históricas, sociedade e estado, são sempre, na verdade, determinantes prévios de toda "vivência". A auto-reflexão e a autobiografia – pontos de partida de Dilthey – não são fatos primários e não bastam como base para o problema hermenêutico, porque por eles a história é reprivatizada. Na realidade, não é a história que pertence a nós mas nós é que a ela pertencemos. Muito antes de que nós compreendamos a nós mesmos na reflexão, já estamos nos compreendendo de uma maneira auto-evidente na família, na sociedade e no

[281]

Estado em que vivemos. A lente da subjetividade é um espelho deformante. A auto-reflexão do indivíduo não é mais que uma centelha na corrente cerrada da vida histórica. *Por isso os preconceitos de um indivíduo são, muito mais que seus juízos, a realidade histórica de seu ser.*

2.1.2. Os preconceitos como condição da compreensão

α) A reabilitação de autoridade e tradição

Este é o ponto de partida do problema hermenêutico. Por isso havíamos examinado o descrédito do conceito do preconceito no *Aufklärung*. O que, sob a idéia de uma autoconstrução absoluta da razão, se apresenta como um preconceito limitador, é parte integrante, na verdade, da própria realidade histórica. Se se quer fazer justiça ao modo de ser finito e histórico do homem, é necessário levar a cabo uma drástica reabilitação do conceito do preconceito e reconhecer que existem preconceitos legítimos. Com isso a questão central de uma hermenêutica verdadeiramente histórica, a questão epistemológica fundamental, pode ser formulada: em que pode basear-se a legitimidade de preconceitos? Em que se diferenciam os preconceitos legítimos de todos os inumeráveis preconceitos cuja superação representa a inquestionável tarefa de toda razão crítica?

Para nos aproximarmos deste problema procuraremos agora desenvolver, numa forma positiva, a teoria acima apresentada dos preconceitos que o *Aufklärung* elaborou a partir de um propósito crítico. No que se refere imediatamente à divisão dos preconceitos em preconceitos de autoridade e por precipitação, é claro que na base dessa distinção encontra-se a premissa fundamental do *Aufklärung*, segundo a qual um uso metódico e disciplinado da razão é suficiente para nos proteger de qualquer erro. Esta é a idéia cartesiana do método. A precipitação é a verdadeira fonte de equívocos que induz ao erro no uso da própria razão. A autoridade, pelo contrário, é a culpada de que nós não façamos uso da própria razão. A distinção se baseia,

portanto, numa oposição excludente de autoridade e razão. O que é digno de se combater é a falsa e prévia aceitação do antigo, das autoridades. O *Aufklärung* considera, por exemplo, que o grande feito reformador de Lutero consiste em que “o preconceito do respeito humano, especialmente o filosófico (referindo-se a Aristóteles) e o respeito ao papado romano, ficou profundamente debilitado...”²⁰⁴ A reforma proporciona, assim, o florescimento da hermenêutica que deve ensinar a usar corretamente a razão na compreensão da tradição. Nem a autoridade do magistério papal nem o apelo à tradição podem tornar supérflua a atividade hermenêutica, cuja tarefa é defender o sentido razoável do texto contra toda imposição.

As conseqüências de uma tal hermenêutica não necessitam ser uma crítica religiosa tão radical como a que se encontra, por exemplo, em Spinoza. Antes, permanece sempre aberta a possibilidade de uma verdade sobrenatural. Nesse sentido, e sobretudo no âmbito da filosofia popular alemã, o *Aufklärung* limitou, com freqüência, as pretensões da razão, reconhecendo a autoridade da Bíblia e da Igreja. Em Walch, por exemplo, pode-se ler que ele distingue entre as duas classes de preconceitos –autoridade e precipitação –, neles, porém, ele vê dois extremos, entre os quais é necessário encontrar o correto caminho do meio: a mediação entre a razão e a autoridade bíblica. A isso corresponde a sua compreensão do preconceito da precipitação, como preconceito a favor do novo, como um tomar de antemão, que leva a descartar precipitadamente as verdades sem outro motivo que o de serem antigas e o de serem atestadas por autoridades²⁰⁵. Desse modo, enfrenta os livre-pensadores ingleses (como Collins e outros) e defende a fé histórica contra a norma da razão. O preconceito de precipitação volta a ser reinterpretado aqui, evidentemente, num sentido conservador.

204. Walch, *Philosophische Lexicon*, (1726), 1013.

205. Walch, p. 1006s, sob o verbete *Freiheit zu gedenken*. Cf. acima p. 276 (original).

No entanto, não há dúvida de que a verdadeira consequência do *Aufklärung* é outra, ou seja, a submissão de toda autoridade à razão. O preconceito da precipitação deve ser entendido, por consequência, mais ao modo de Descartes, como fonte de todo erro no uso da razão. Concorde com isso o fato de que a velha divisão retorna com um sentido alterado, após a vitória do *Aufklärung*, quando a hermenêutica se liberta de todo vínculo dogmático. Assim, por exemplo, lemos em Schleiermacher, que como causas dos mal-entendidos ele divisa a sujeição e a precipitação²⁰⁶. Junto aos preconceitos constantes, que procedem das sujeições a que estamos submetidos, aparecem os juízos equivocados momentâneos, devidos à precipitação. Mas a quem trata do método científico só interessam realmente os primeiros. Não chega sequer a ocorrer a Schleiermacher, que entre os preconceitos que afetavam a quem se encontra sujeito a autoridades, também podem haver os que contenham verdade, o que desde sempre estava incluído no conceito mesmo de autoridade. Sua reformulação da divisão tradicional dos preconceitos testemunha a consumação do *Aufklärung*. A sujeição só se refere ainda a uma barreira individual da compreensão: “a preferência unilateral por aquilo que se encontra próximo ao círculo de idéias particulares”.

Na verdade, no conceito da sujeição oculta-se a questão essencial. A idéia de que os preconceitos que me determinam surgem da minha sujeição está formulada, na verdade, já a partir do ponto de vista de sua resolução e esclarecimento e só vale para os preconceitos não justificados.

Se existem também preconceitos justificados e que possam ser produtivos para o conhecimento, o problema da autoridade volta a nos ser colocado. Assim, as consequências radicais do *Aufklärung*, que se encontram ainda na fé metódica de Schleiermacher, não são sustentáveis.

206. Schleiermacher, *Werke*, I, 7, p. 31.

A reivindicação da oposição entre a fé na autoridade e o uso da própria razão, instaurada pelo *Aufklärung*, tem sua razão de ser. Na medida em que a validade passa a ser, de fato, uma fonte de preconceitos. Mas com isso não está excluído o fato de que ela pode ser também uma fonte de verdade, o que o *Aufklärung* ignorou em sua pura e simples difamação generalizada contra a autoridade. Para nos certificarmos disso podemos nos reportar a um dos maiores precursores do *Aufklärung* europeu, Descartes. Apesar de toda a radicalidade de seu pensamento metódico, é conhecido que Descartes excluiu as coisas da moral da pretensão de uma reconstrução completa de todas as verdades a partir da razão. Este era o sentido de sua moral provisória. Parece-me de um significado sintomático, o fato de que ele não tenha desenvolvido realmente sua moral definitiva, e que os seus fundamentos, pelo que se pode observar nas suas cartas a Elisabete, mal e mal contêm algo novo. É evidentemente impensável querer esperar da ciência moderna e seus progressos a fundamentação de uma nova moral. De fato, não é só a difamação de toda autoridade que se converte num preconceito consolidado pelo *Aufklärung*. Ele levou também a uma grave deformação do próprio conceito de autoridade. Sobre a base de um esclarecedor conceito de razão e liberdade, o conceito de autoridade pôde se converter simplesmente no contrário de razão e liberdade, no conceito da obediência cega. Este é o significado que conhecemos a partir do uso lingüístico da crítica às modernas ditaduras.

Todavia, não é isso a essência da autoridade. Na verdade, a autoridade é, em primeiro lugar, um atributo de pessoas. Mas a autoridade das pessoas não tem seu fundamento último num ato de submissão e de abdicação da razão, mas num ato de reconhecimento e de conhecimento: reconhece-se que o outro está acima de nós em juízo e perspectiva e que, por consequência, seu juízo precede, ou seja, tem primazia em relação ao nosso próprio. Junto a isso dá-se que a autoridade não se outorga, adquire-se, e tem de ser adquirida se a ela se quer apelar. Repousa sobre o reconhecimento e, portanto, sobre uma ação

da própria razão que, tornando-se consciente de seus próprios limites, atribui a outro uma perspectiva mais acertada. Este sentido retamente entendido de autoridade não tem nada a ver com obediência cega de comando. Na realidade, autoridade não tem nada a ver com obediência, mas com *conhecimento*. (Parece-me que a tendência ao reconhecimento da autoridade, tal como aparece no livro *Vor der Wahrheit* de K. Jasper, p. 766s e no livro *Freiheit und Weltverwaltung* de Gerhard Krüger, p. 231s, ressentido-se de um fundamento evidente, até que esse postulado seja reconhecido.) Sem dúvida que poder dar ordens e encontrar obediência é parte integrante da autoridade. Mas isso somente provém da autoridade que alguém tem. Inclusive a autoridade anônima e impessoal do superior, que deriva das ordens, não procede, em última instância, dessas ordens, mas torna-as possíveis. Seu verdadeiro fundamento é, também aqui, um ato da liberdade e da razão, que concede autoridade ao superior basicamente porque possui uma visão mais ampla ou é mais consagrado, ou seja, porque sabe melhor²⁰⁷.

[285] É assim que o reconhecimento da autoridade está sempre ligado à idéia de que o que a autoridade diz não é uma arbitrariedade irracional, mas algo que pode ser inspecionado principalmente. É nisso que consiste a essência da autoridade que exige o educador, o superior, o especialista. Sem dúvida que os preconceitos que implantam encontram-se legitimados pela pessoa. Sua validade requer predisposição para com a pessoa

207. (Tenho a impressão de que a tendência ao reconhecimento da autoridade, como aparece em K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, 766s e em G. Krüger, *Freiheit und Weltverwaltung*, 231s, carece de um fundamento suficientemente claro, na medida em que não reconhece essa frase.) A mal-afamada frase: "O partido (ou o 'Führer' = líder) sempre tem razão" não é falsa pelo fato de exigir a supremacia da liderança, mas porque propicia que a liderança se sinta protegida por poder de decisão, contra toda e qualquer crítica que possa ser verdadeira. A genuína autoridade não precisa comportar-se autoritariamente. [Sobre isso já se discutiu freqüentemente, sobretudo no meu debate com J. Habermas. Compare-se a antologia editada por J. Habermas, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1977, e minha conferência "Über den Zusammenhang von Autorität und kritischer Freiheit", in: *Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie*, 133, 1983, p. 11-16. Foi sobretudo A. Gehlen que elaborou o papel das instituições.]

que os representa. Mas é exatamente assim que se convertem em preconceitos objetivos, pois operam a mesma predisposição para com uma coisa, que pode ser produzida por outros caminhos, por exemplo, por bons motivos que a razão torna válidos. Nesse sentido a essência da autoridade pertence ao contexto de uma teoria de preconceitos que tem de ser libertada dos extremismos do *Aufklärung*.

Para isso podemos nos apoiar na crítica romântica ao *Aufklärung*. Pois existe uma forma de autoridade que foi particularmente defendida pelo romantismo: a tradição. O que é consagrado pela tradição e pela herança histórica possui uma autoridade que se tornou anônima, e nosso ser histórico e finito está determinado pelo fato de que também a autoridade do que foi transmitido, e não somente o que possui fundamentos evidentes, tem poder sobre essa base, e, mesmo no caso em que, na educação, a "tutela" perde a sua função com o amadurecimento da maioria, momento em que as próprias perspectivas e decisões assumem finalmente a posição que detinha a autoridade do educador, esta chegada da maturidade vital-histórica não implica, de modo algum, que nos tornemos senhores de nós mesmos no sentido de nos havermos libertado de toda herança histórica e de toda tradição. A realidade dos costumes, p. ex., é e continua sendo, em âmbitos bem vastos, algo válido a partir da herança histórica e da tradição. Os costumes são adotados livremente, mas não criados por livre inspiração nem sua validade nela se fundamenta. É isso, precisamente, que denominamos tradição: o fundamento de sua validade. E nossa dívida para com o romantismo é justamente essa correção do *Aufklärung*, no sentido de reconhecer que, à margem dos fundamentos da razão, a tradição conserva algum direito e determina amplamente as nossas instituições e comportamentos. A superioridade da ética antiga sobre a filosofia moral da idade moderna se caracteriza precisamente pelo fato de que, com base no caráter indispensável da tradição, ela fundamenta a passagem da ética à "política", a arte da

legislação correta²⁰⁸. Em comparação a isso, o *Aufklärung* moderno é abstrato e revolucionário.

[286] Entretanto, nem por isso o conceito da tradição se tornou menos ambíguo do que o conceito da autoridade, e pelo mesmo motivo, pois o que determina a compreensão romântica da tradição é a oposição abstrata ao princípio do *Aufklärung*. O romantismo entende a tradição como o contrário da liberdade racional, e nela vê um dado histórico ao modo da natureza. E, quer se queira combatê-la revolucionariamente, quer se pretenda conservá-la, a tradição se lhe mostra em ambos os casos como a contrapartida abstrata da livre autodeterminação, já que sua validade não necessita fundamentos racionais, pois nos determina de modo inquestionável. Obviamente que o caso da crítica romântica ao *Aufklärung* não é um exemplo de domínio espontâneo da tradição, no qual o que é transmitido se conserva sem rupturas, a despeito das dúvidas e das críticas. É, antes, uma reflexão crítica própria, que aqui se volta de novo para a verdade da tradição, procurando renová-la, e que poderá receber o nome de tradicionalismo.

Parece-me, no entanto, que entre a tradição e a razão não existe nenhuma oposição que seja assim tão incondicional. Por mais problemática que seja a restauração consciente de tradições ou a criação consciente de tradições novas, a fé romântica nas “tradições que vingaram”, ante as quais deveria silenciar toda a razão, é igualmente preconceituosa e, no fundo, de cunho esclarecedor. Na realidade, a tradição sempre é um momento da liberdade e da própria história. Também a tradição mais autêntica e venerável não se realiza naturalmente, em virtude da capacidade de permanência daquilo que, singularmente está aí, mas necessita ser afirmada, assumida e cultivada. A tradição é essencialmente conservação e como tal sempre está atuante nas mudanças históricas. No entanto, a conservação é um ato da razão, ainda que caracterizado pelo

fato de não atrair a atenção sobre si. Essa é a razão por que as inovações, os planejamentos intentem mostrar-se como única ação e resultado da razão. Isso, no entanto, apenas parece ser assim. Inclusive quando a vida sofre suas transformações mais tumultuadas, como em tempos revolucionários, em meio a suposta mudança de todas as coisas conserva-se muito mais do que era antigo do que se poderia crer, integrando-se com o novo numa nova forma de validade. Em todo caso, a conservação representa uma conduta tão livre como a destruição e a inovação. Tanto a crítica à tradição, como a sua reabilitação romântica, ficam muito aquém de seu verdadeiro ser histórico.

Essas considerações nos levam a indagar se na hermenêutica espiritual-científica não se tem de reconhecer todo seu direito ao momento da tradição. A investigação espiritual-científica não pode ver-se a si própria em oposição pura e simples ao modo como nos comportamos com respeito ao passado na nossa qualidade de entes históricos. No nosso comportamento com relação ao passado, que constantemente estamos confirmando, o que está em questão realmente não é o distanciamento nem a liberdade com relação ao transmitido. Antes, encontramos sempre em tradições, e esse nosso estar dentro delas não é um comportamento objetivador, de tal modo que o que diz a tradição fosse pensado como estranho ou alheio – isso já é sempre algo próprio, exemplar e intimidante, um reconhecer-se, no qual, para nosso juízo histórico posterior, quase já não se divisa conhecimento, porém a mais singela e inocente transformação da tradição.

[287] Por isso, é importante que se indague, ante o metodologismo epistemológico dominante, se o início da consciência histórica conseguiu diferenciar realmente e por inteiro nosso comportamento científico com relação àquele comportamento natural com relação ao passado. É correta a autocompreensão das ciências do espírito, quando desloca o conjunto de sua própria historicidade para o lado dos preconceitos de que temos de nos libertar? Ou será que essa ciência “livre de preconceitos” não estará compartilhando, muito mais do que ela

208. Compare-se Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, K 10.

mesma acredita, daquela recepção e reflexão ingênuas, em que vivem as tradições e em que está presente o passado?

Seja qual for o caso, a compreensão nas ciências do espírito compartilha com a sobrevivência das tradições, uma premissa fundamental, a de sentir-se *interpelada* pela própria tradição. Pois não é certo que os objetos de sua investigação – assim como os conteúdos da tradição – só então experimentam a sua significação? Por mais intermediado que se encontre esse significado e por mais que pareça surgir de um interesse histórico, que parece não ter relação alguma para com o presente, mesmo num caso extremo da investigação histórica “objetiva”, determinar de novo o significado do investigado continua sendo a única realização autêntica da tarefa histórica. No entanto, o significado se encontra não somente no final de uma tal investigação, como o despertar do interesse investigador, como a obtenção de um novo questionamento.

No começo de toda hermenêutica histórica deve encontrar-se, portanto, *a resolução da oposição abstrata entre tradição e investigação histórica, entre história e conhecimento dela mesma*. O efeito da tradição que sobrevive, e o efeito da investigação histórica formam uma unidade de efeito, cuja análise só poderia encontrar uma trama de efeitos recíprocos²⁰⁹. Nesse sentido, faremos bem em não entender a consciência histórica – como pode parecer à primeira vista – como algo radicalmente novo, mas, antes, como um momento novo dentro do que sempre tem sido a relação humana com o passado. O que importa, noutras palavras, é reconhecer o momento da tradição no comportamento histórico e indagar pela sua produtividade hermenêutica.

209. Não creio que Scheler tenha razão, quando opina que com a ciência da história diminua progressivamente a pressão pré-consciente da tradição (*Stellung des Menschen im Kosmos*, p. 37). A independência da ciência da história, implicada nisso, parece uma ficção liberal, da qual, em geral, Scheler não deixa de se dar conta. (Analogamente “Nachlass” I, p. 228s, com sua adesão à ilustração histórica e científico-sociológica.)

O fato de que nas ciências do espírito esteja operante um momento da tradição, que inclusive constitui sua verdadeira essência e sua característica, a despeito de toda a metodologia inerente ao seu procedimento, é algo que se torna logo patente, se se considera a história da investigação e a diferença entre a história da ciência, que se dá no âmbito das ciências do espírito, e a que se dá no âmbito das ciências da natureza. Evidentemente que não pode haver nenhum esforço histórico e finito do homem que possa apagar completamente os indícios dessa finitude. Também a história da matemática ou das ciências da natureza é uma porção da história do espírito humano e reflexo de seus destinos. Porém, por outra parte, não é mera ingenuidade histórica, o fato de que o investigador da natureza escreva a história de sua ciência a partir do estado atual de seus conhecimentos. Os erros e os desvios não têm para ele outro interesse que não seja o meramente histórico, pois o progresso da investigação é o padrão auto-evidente a ser considerado. Por conseqüência, a consideração dos progressos da ciência da natureza ou da matemática como parte de seu momento histórico constitui apenas um interesse secundário. O valor cognitivo dos conhecimentos natural-científicos ou matemáticos permanece intocado por esse outro interesse.

Portanto, não é necessário pôr em discussão que também nas ciências da natureza podem estar operantes momentos da tradição, por exemplo, sob a forma de que em certas ocasiões preferem-se determinadas orientações de investigação. Porém, a investigação científica como tal não recebe as leis de seu progresso dessas circunstâncias, mas unicamente da lei da coisa que se abre aos seus esforços metódicos²¹⁰.

É claro que as ciências do espírito não podem ser descritas de maneira satisfatória a partir desse conceito de investigação

210. [Esta questão parece bem mais complicada desde Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1963 e *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Schang*, Chicago, 1977.]

e progresso. É certo também que esse conceito tem sua aplicação no âmbito delas, que é possível descrever a história da solução de um problema, onde, p. ex., é difícil decifrar um escrito, onde a única coisa que interessa é chegar a alcançar um resultado concludente. Não fosse assim tampouco teria sido possível que as ciências do espírito se apoiassem metodologicamente nas da natureza, o que vimos realizar-se no século passado. Seja como for, porém, a analogia entre a investigação natural e a espiritual-científica somente atinge um nível secundário no trabalho oferecido pelas ciências do espírito.

[289] Isso já se mostra no fato de que os grandes desempenhos da investigação espiritual-científica mal e mal envelhecem. O leitor atual pode abstrair com facilidade o fato de que um historiador de uns cem anos atrás dispunha de um estado de conhecimentos inferior e, portanto, acabou caindo em juízos errôneos em algumas particularidades. Mas, no conjunto, sempre lerá com mais agrado a Droysen ou a Mommsen do que as abordagens mais recentes da matéria, saídas da pena de um historiador atual. Qual é a medida que se está aplicando aqui? É claro que aqui não se pode aplicar simplesmente o padrão da coisa, que é onde se mede o valor e o peso de uma investigação. Pelo contrário, a coisa somente nos parece realmente significativa à luz daquele que sabe descrevê-la corretamente. É verdade que o nosso interesse se orienta para a coisa, mas esta só pode adquirir vida através do aspecto sob o qual é mostrada. Admitimos que em tempos diversos ou a partir de pontos de vista diferentes a coisa se representa historicamente sob aspectos também diversos. Aceitamos também que esses aspectos não são suspensos simplesmente na continuidade da investigação progressiva, mas que são como que condições que se excluem entre si e que existem cada qual por si próprias e que se unem somente em nós. O que satisfaz nossa consciência histórica é sempre uma pluralidade de vozes nas quais ressoa o passado. Isso somente aparece na diversidade das ditas vozes: tal é a essência da tradição da qual participamos e queremos participar. A própria investigação histórica moderna não

é somente investigação, mas também mediação da tradição. Não a vemos somente sob a lei do progresso e dos resultados assegurados – nela também realizamos nossas experiências históricas, na medida em que nela faz-se ouvir cada vez uma voz nova em que ressoa o passado.

O que é que subjaz a tudo isso? É evidente que não se pode falar de um “objeto idêntico” da investigação, nas ciências do espírito, no mesmo sentido que ele se dá nas ciências da natureza, onde a investigação penetra cada vez mais profundamente na natureza. Nas ciências do espírito o interesse investigador que se volta para a tradição é motivado, de uma maneira especial, pelo respectivo presente e seus interesses. Somente na motivação do questionamento é que deveras se constitui, como tal, o tema e o objeto da investigação²¹¹. Com isso, a investigação histórica é suportada pelo movimento histórico em que se encontra a própria vida, e não se deixa compreender teleologicamente a partir do objeto a que se orienta a investigação. Em si, um tal objeto não existe de modo algum. É isso o que distingue as ciências do espírito das da natureza. Enquanto o objeto das ciências da natureza pode ser determinado *idealiter* como aquilo que seria conhecido num conhecimento completo da natureza, não faz sentido falar-se de um conhecimento completo da história. E por isso não é adequado, em última análise, falar de um “objeto em si” ao qual se orientasse essa investigação²¹².

[290]

211. [O fato de K.-G. Faber, em sua sólida discussão, em *Theorie der Geschichtswissenschaft*, Munique, 1972, p. 25, não poder citar esta frase, sem colocar após “konstituirt” (“constituído”), um ponto de exclamação irônico, me obriga a indagar de que outra maneira, afinal, se define um “fato histórico”.]

212. [Hoje, após três décadas de trabalho teórico e científico, eu reconheceria prazerosamente o fato de que também essa “estilização” das ciências naturais é demasiadamente indiferenciada.]

β) O exemplo do clássico²¹³

Não há dúvidas de que é uma provocação à autocompreensão das ciências do espírito libertar-se, no conjunto de suas atividades, do modelo das ciências da natureza, e considerar a mobilidade histórica de seu tema não somente como um prejuízo de sua objetividade, mas também como algo positivo. Nesse meio tempo, surgiram no novo desenvolvimento das próprias ciências do espírito algumas iniciativas visando a um gênero de reflexão que verdadeiramente pode fazer jus ao estado do problema. O metodologismo ingênuo da investigação histórica já não domina sozinho o campo. O progresso da investigação já não se entende de modo generalizado como expansão e penetração em novos âmbitos e materiais, senão que, em vez disso, como o alcançar um nível de reflexão mais elevado dentro dos correspondentes questionamentos. É evidente que, mesmo desse ponto de vista, continua-se pensando teleologicamente, sob o padrão do progresso da investigação, como sempre convém ao investigador. Porém, junto a isso começa a entrever-se também uma consciência hermenêutica que perpassa a investigação com um interesse mais auto-reflexivo. Isso ocorre sobretudo nas ciências do espírito que contam com uma tradição mais antiga. A ciência clássica da antigüidade, por exemplo, depois de ter elaborado sua própria tradição em círculos cada vez mais extensos, voltou-se sempre de novo, com questionamentos cada vez mais afinados, para os velhos objetos preferenciais de sua ciência. Com isso introduziu uma espécie de autocrítica, na medida em que começou a refletir sobre o que perfaz realmente a excelência de seus objetos mais excelentes. O conceito do clássico, que no pensamento histórico, a partir do descobrimento do helenismo por Droysen, tinha sido reduzido a um mero conceito estilístico, obtém agora um novo direito de cidadania.

213. [Cf., a respeito, meu trabalho "Zwischen Phänomenologie und Dialektik - Versuch einer Selbstkritik", vol. II.]

Será necessária, naturalmente, uma reflexão à hermenêutica depurada para tornar compreensível a possibilidade de que um conceito normativo como o do clássico obtenha ou recupere o direito científico. Pois tirando-se as conseqüências da autocompreensão da consciência histórica, resultará que todo o significado normativo do passado acaba sendo minado pela razão histórica que se tornou soberana. Somente nos começos do historicismo, por exemplo, na obra de Winckelmann, que realmente marcou época, o momento normativo representou [291] ainda um real impulso para a investigação histórica.

O conceito da antigüidade clássica e do clássico, tal qual vem dominando - sobretudo o pensamento pedagógico - desde os tempos do classicismo alemão, reunia um aspecto normativo e um aspecto histórico. Uma determinada fase evolutiva do devir histórico da humanidade havia produzido uma conformação do humano, ao mesmo tempo madura e completa. Essa mediação entre o sentido normativo e o sentido histórico do conceito remonta já a Herder. Porém, o próprio Hegel ainda se ateve a ela, embora com um acento filosófico e histórico diferente: nele a arte clássica adquire destaque na medida em que é entendida como "religião da arte". Como essa forma do espírito é uma forma passada, somente pode ser exemplar num sentido limitado. Como arte passada, testemunha o caráter de passado da arte como tal. Com isso Hegel justificou sistematicamente a historização do conceito do clássico como um conceito estilístico e descritivo, o qual descreve uma harmonia muito efêmera entre medida e plenitude, situada entre a rigidez arcaica e a dissolução barroca. E desde que esse conceito se incorporou ao vocabulário estilístico-histórico da investigação histórica, o conceito do clássico só conservou o reconhecimento de um conteúdo normativo, de modo implícito²¹⁴.

Foi um sintoma de começo de autocrítica histórica o fato de que, a partir da Primeira Guerra Mundial, a "filologia clás-

214. [Com relação ao conceito "estilo", cf. acima, p. 43 (original), e "Excurso I, vol. II.]

sica” se debruçou sobre si mesma sob o signo de um novo humanismo e reconheceu de novo, entre vacilações e titubeios, a ligação entre os momentos de sentido normativo e sentido histórico nesse conceito²¹⁵. Naturalmente, não tardou em ficar demonstrada a impossibilidade de interpretar – embora se tenha tentado – o conteúdo desse velho conceito do clássico, surgido na antigüidade e atuante na canonização de determinados escritores, como se o mesmo pudesse expressar a unidade de um ideal de estilo²¹⁶. Como designação de um estilo, o conceito antigo carecia de toda e qualquer univocidade. E quando empregamos atualmente o conceito de “clássico” como conceito histórico de um estilo que ganha sua univocidade distinguindo-se de um antes e um depois, essa formulação de conceito, historicamente conseqüente, já se desligou totalmente do conceito antigo. O conceito do clássico designa hoje uma fase temporal, uma fase de um desenvolvimento histórico, não um valor supra-histórico.

Na verdade, porém, o elemento normativo no conceito do clássico nunca se extinguiu por completo. Mesmo hoje em dia continua vivendo no fundo da idéia do “ginásio humanístico”. O filólogo tem razão em não se contentar com aplicar a seus textos o conceito histórico de estilo desenvolvido na história das artes plásticas. Já a questão iminente de se saber se Homero também não é “clássico”, faz vacilar a categoria histórico-estilística do clássico, usada em analogia com a história da arte – um exemplo de que a consciência histórica contém em si sempre mais do que ela mesma admitiria.

Se quisermos tentar nos conscientizar dessas implicações, poderíamos dizer talvez o seguinte: o clássico é uma verdadeira

215. A convenção de Naumburg sobre o clássico, 1930, que foi inteiramente orientada por Werner Jaeger, bem como a fundação da revista *Die Antike*, são exemplos disso. Cf. *Das Problem des Klassischen und die Antike*, 1931.

216. Cf. a justificada crítica que A. Körte (*Berichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften* 86, 1934) fez à conferência que J. Stroux apresentou em Naumburg, e a minha declaração em *Gnomon* (1935), p. 612s. [Entrementes impressa no vol. V das Obras Completas, p. 350-353.]

categoria histórica por ser mais do que o conceito de uma época ou o conceito histórico de um estilo, sem que por isso pretenda ser uma idéia de valor supra-histórico. Não designa uma qualidade que deva ser atribuída a determinados fenômenos históricos, mas, sim, um modo característico do próprio ser histórico, a realização histórica da conservação que, numa confirmação constantemente renovada, torna possível a existência de algo verdadeiro. Ele não é, em absoluto, tal, como pretendia fazer crer o modo de pensar histórico: que o juízo de valor, segundo o qual algo é denominado clássico, seja realmente desligado da reflexão histórica e da sua crítica a todas as construções teleológicas do decurso da história. O juízo valorativo implicado no conceito do clássico ganha, antes, nessa nova crítica, uma nova e autêntica legitimação: é clássico o que se mantém em face da crítica histórica, porque seu domínio histórico, o poder vinculante de sua validade, a qual se transmite e se conserva, já está antes de toda reflexão histórica e em meio a esta se mantém.

Para ilustrar o assunto diretamente com um exemplo decisivo do conceito global da antigüidade clássica, é obvio dizer que não é uma atitude histórica depreciar o helenismo como a época do ocaso e da decadência do classicismo, e Droysen acentua, com razão, a continuidade histórico-universal e o significado do helenismo para o nascimento e expansão do cristianismo. Porém, ele nem sequer teria sentido necessidade de levar a cabo essa teodicéia histórica, se não houvesse se mantido um preconceito a favor do clássico, e se o poder educativo do “humanismo” não se tivesse atido à “antigüidade clássica”, conservando-a como a herança antiga e imortal da cultura ocidental. No fundo, o clássico é bem outra coisa do que um conceito descritivo em poder de uma consciência histórica objetivadora; é uma realidade histórica, à qual a própria consciência histórica continua pertencendo e submetida. O que é clássico é aquilo que se diferenciou destacando-se dos tempos mutáveis e dos gostos efêmeros; é acessível de modo imediato, mas não ao modo desse contato, digamos elétrico,

que de vez em quando caracteriza uma produção contemporânea, na qual se experimenta momentaneamente a satisfação de uma intuição de sentido que supera toda expectativa consciente. Antes, é uma consciência do ser permanente, uma consciência do significado imorredouro, que é independente de toda circunstância temporal, o que nos induz a denominar algo de “clássico”; uma espécie de presente intemporal que significa simultaneidade para com qualquer presente.

O primeiro aspecto do conceito do “clássico”, portanto, é o sentido normativo, e isso corresponde igualmente ao uso lingüístico antigo e moderno. Mas na medida em que essa norma é retrospectivamente posta em relação com uma magnitude única e já passada, que a satisfaz e representou, esta contém sempre um tom temporal que a articula temporalmente. Por isso não parece nada estranho que, no começo da reflexão histórica – para a qual, como já vimos, o classicismo de Winckelmann foi determinante na Alemanha – fosse liberado do que possuía validade de clássico no mencionado sentido, um conceito histórico de um tempo ou de uma época a fim de caracterizar histórico-descritivamente um tempo ou uma época, que precisamente satisfaziam esse ideal. Com a distância do epígono que erige o padrão, torna-se claro que a satisfação desse ideal estilístico designa um momento histórico que pertence ao passado. Com isso concorda o fato de que, no pensamento moderno, o conceito do clássico viesse a ser utilizado para a “antigüidade clássica” no seu todo, num momento em que o humanismo proclama de novo o caráter modelar dessa antigüidade. Com isso acolhia, não sem razão, um velho uso lingüístico. Pois os escritores antigos, cujo “descobrimento” foi realizado pelo humanismo, eram os mesmos autores que haviam constituído o cânon do clássico na antigüidade tardia.

A história da cultura e da educação ocidental conservou e manteve esses autores, justamente porque haviam se tornado canônicos na qualidade de autores da “escola”. É muito fácil compreender como o conceito histórico de estilo pôde se apoiar nesse uso lingüístico. Pois ainda que a consciência que

cunha esse conceito seja uma consciência normativa, há nela, ao mesmo tempo, uma feição retrospectiva. A consciência, ante a qual se destaca a norma clássica, é uma consciência de decadência e distanciamento. Não é por acaso que o conceito do clássico e do estilo clássico é cunhado em épocas tardias. Calímaco e o *Dialogus* de Tácito desempenharam nesse contexto um papel decisivo²¹⁷. Isso, porém, não é tudo. Sabe-se que os autores considerados como clássicos representam, em cada caso, um determinado gênero literário. Eram tidos como os que cumpriram perfeitamente a realização da norma correspondente a esse gênero, um ideal que se tornou visível na retrospectão da crítica literária. Se, em face dessas normas dos gêneros literários, pensarmos historicamente, ou seja, se se pensa a história desses gêneros, então o clássico se converte no conceito de uma fase estilística, um ponto culminante que articula a história do gênero, segundo o antes e o depois. E enquanto que os pontos culminantes na história dos gêneros literários pertencem, em boa parte, a um mesmo espaço de tempo bastante restrito, o clássico designa uma tal fase dentro do conjunto do desenvolvimento histórico da antigüidade clássica, convertendo-se assim no conceito de uma época fundido com o de um estilo.

Como tal conceito estilístico e histórico, o conceito do clássico se torna então capaz de uma expansão universal para qualquer “desenvolvimento” a que um telos imanente confira alguma unidade. E é verdade que em todas as culturas há momentos de florescimento, nos quais tal cultura documenta-se por produções especiais em muitos âmbitos. Desse modo, e

217. Na discussão de Naumburg sobre o clássico, atendeu-se, não por acaso, muito particularmente ao *Dialogus de oratoribus*. As causas da decadência da oratória implicam o reconhecimento de sua antiga magnitude, portanto, uma consciência normativa.

Snell aponta com razão o fato de que os conceitos estilísticos históricos, como barroco, arcaico etc., pressupõem todos uma referência ao conceito normativo do clássico e que somente pouco a pouco foram perdendo por si mesmos seu sentido pejorativo (*Wesen und Wirklichkeit des Menschen, Festschrift für H. Plessner*, p. 333s).

passando por sua realização histórica particular, o conceito geral de valor do clássico converte-se num conceito histórico de estilo, novamente geral.

Por mais compreensível que seja esse desenvolvimento, o certo é que a historização do conceito significa, ao mesmo tempo, o seu desenraizamento, e não carece de motivos o fato de que a incipiente autocrítica da consciência histórica tenha sido elevada ao foro de elemento normativo no conceito do clássico e do caráter historicamente único de seu cumprimento. Todo “novo humanismo” compartilha com o primeiro e mais antigo a consciência de sua filiação imediata e vinculante ao seu modelo que, como passado, é inacessível e, não obstante, presente. No “clássico” culmina um caráter geral do ser histórico: o de ser conservação na ruína do tempo. Claro que a essência geral da tradição é que, unicamente aquilo que se conserva do passado, como o não passado, é que torna possível o conhecimento histórico. Clássico, porém, como diz Hegel, é “o que significa a si mesmo e, por conseqüência, se interpreta a si mesmo”²¹⁸. – Mas, em última análise, isso quer dizer que o clássico é o que se conserva, *porque* se significa (*bedeutet*) e interpreta (*deutet*) a si mesmo; isto é, aquilo que é tão eloqüente que não constitui uma proposição sobre algo desaparecido, um mero testemunho de algo, testemunho que requer todavia interpretação, mas que diz algo a cada presente como se o dissesse a ele particularmente. O que se qualifica de “clássico” não é algo que requeira a superação da distância histórica; pois ele mesmo realiza essa superação em constante mediação. Nesse sentido, o que é clássico é, sem dúvida, “intemporal”, mas essa intemporalidade é um modo de ser histórico.

Naturalmente que isso não exclui que obras valuadaas como clássicos coloquem problemas de conhecimento histórico a uma consciência histórica desenvolvida, consciente do distanciamento histórico. Pois para a consciência histórica já não se

trata, como para Palladio ou para Corneille, de tomar imediatamente o modelo clássico, mas de sabê-lo como um fenômeno histórico que somente se compreende a partir de sua própria época. Mas nessa compreensão sempre haverá algo *mais* do que a reconstrução histórica do “mundo” passado, a que a obra pertenceu. Nossa compreensão há de conter sempre, ao mesmo tempo, a consciência da própria filiação da obra ao nosso próprio mundo.

É justamente isso o que quer dizer a palavra “clássico”: que a sobrevivência da força de expressão imediata de uma obra é fundamentalmente ilimitada²¹⁹. Por mais que o conceito do clássico expresse distância e inacessibilidade e pertença à configuração da consciência de formação, também a “formação clássica” continuará contendo sempre algo da validade permanente do clássico. Mesmo a configuração da consciência de formação testemunha, no entanto, uma última comunidade e filiação ao mundo a partir do qual fala a obra clássica.

Essa discussão do conceito do clássico não pretende para si um significado autônomo, porém gostaria de levantar uma questão: Essa mediação histórica do passado com o presente, tal como a realiza o conceito do clássico, estará presente em todo o comportamento histórico como substrato operante? Enquanto que a hermenêutica romântica pretendia ver na homogeneidade da natureza humana um substrato a-histórico para a sua teoria da compreensão, desligando com isso aquele que compreende congenialmente de todo condicionamento histórico, a autocrítica da consciência histórica acaba levando a reconhecer mobilidade histórica não somente no acontecer, mas também no próprio compreender. *O compreender deve ser pensado menos como uma ação da subjetividade do que como um retroceder que penetra em um acontecer da tradição*, no qual é o que tem de fazer-se ouvir na teoria hermenêu-

219. Friedrich Schlegel (*Fragmente*, Minor 20) tira a conseqüência hermenêutica: “um escrito clássico não tem jamais de poder ser compreendido totalmente. Mas os que são cultos e cultivam o saber têm de querer aprender dele cada vez mais”.

218. Hegel, *Ästhetik*, II, 3.

tica, demasiado dominada pela idéia de um procedimento, de um método.

[296] 2.1.3. O significado hermenêutico da distância temporal²²⁰

Iniciemos imediatamente com uma pergunta: Como se começa o esforço hermenêutico? Que conseqüências tem para a compreensão a condição hermenêutica da pertença a uma tradição? Recordamos aqui a regra hermenêutica, segundo a qual tem-se de compreender o todo a partir do individual e o individual a partir do todo. É uma regra que procede da antiga retórica e que a hermenêutica moderna transferiu da arte de falar para a arte de compreender. Aqui como lá subjaz uma relação circular. A antecipação de sentido, na qual está entendido o todo, chega a uma compreensão explícita através do fato de que as partes que se determinam a partir do todo determinam, por sua vez, a esse todo.

Esse fato nos é familiar pela aprendizagem das línguas antigas. Aprendemos que é necessário “construir” uma frase antes de tentar compreender o significado lingüístico de cada parte da dita frase. Esse processo de construção está, no entanto, já dirigido por uma expectativa de sentido procedente do contexto do que lhe precedia. É evidente que essa expectativa terá de admitir correções se o texto exigir. Isso significa então que a expectativa muda de sintonia e que o texto se recolhe na unidade de uma intenção sob uma expectativa de sentido diferente. O movimento da compreensão vai constantemente do todo à parte e desta ao todo. A tarefa é ampliar a unidade do sentido compreendido em círculos concêntricos. O critério correspondente para a correção da compreensão é sempre a concordância de cada particularidade com o todo. Quando não há tal concordância, isso significa que a compreensão malogrou.

220. [A esse respeito convém conferir especialmente meu artigo “Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik”, vol. II.]

Schleiermacher distingue nesse círculo hermenêutico do todo e da parte um aspecto objetivo e um aspecto subjetivo. Tal como cada palavra forma parte do nexa da frase, cada texto forma parte do nexa da obra de um autor, e esta forma parte, por sua vez, do conjunto do correspondente gênero literário e mesmo de toda a literatura. Mas, por outro lado, o mesmo texto pertence, como manifestação de um momento criador, ao todo da vida da alma de seu autor. A compreensão acaba acontecendo, a cada caso, a partir desse todo, de natureza tanto objetiva como subjetiva. No que se relaciona com essa teoria, Dilthey falará de “estruturas” e da “concentração em um ponto central”, a partir do qual se produz a compreensão do todo. Com isso ele transporta ao mundo histórico, como já dizíamos²²¹, o que desde sempre tem sido um fundamento de toda interpretação textual: que cada texto deve ser compreendido a partir de si mesmo.

[297]

Entretanto, nos vemos obrigados a indagar se essa é uma maneira adequada de entender o movimento circular da compreensão. Teremos de nos reportar aqui ao resultado de nossa análise hermenêutica de Schleiermacher. O que este desenvolve sob o nome de interpretação subjetiva pode muito bem ser deixado de lado. Quando procuramos entender um texto, não nos deslocamos até a constituição psíquica do autor, mas, se quisermos falar de deslocar-se, o fazemos tendo em vista a perspectiva sob a qual o outro ganhou a sua própria opinião. E isso não quer dizer outra coisa, senão que procuramos fazer valer o direito objetivo do que o outro diz. Quando procuramos entender, fazemos inclusive o possível para reforçar os seus próprios argumentos. Isso acontece já na conversação. Mas onde se torna mais patente é na compreensão do escrito. Aqui nos movemos numa dimensão de sentido que é compreensível em si mesma e que, como tal, não motiva um retrocesso à subjetividade do outro. É tarefa da hermenêutica explicar esse

221. P. 202, 245 (original).

milagre da compreensão, que não é uma comunhão misteriosa das almas, mas uma participação num sentido comum.

Mas tampouco o lado objetivo desse círculo, tal como o descreve Schleiermacher, atinge o cerne da questão. Já vimos que o objetivo de todo acordo e de toda compreensão é o entendimento sobre a própria coisa. A hermenêutica sempre se propôs como tarefa restabelecer o entendimento alterado ou inexistente. A história da hermenêutica é um bom testemunho disso; por exemplo, se se pensa em Santo Agostinho, onde o Antigo Testamento deve ser mediado através da mensagem cristã²²², ou no protestantismo primitivo, que estava às voltas com o mesmo problema²²³, ou finalmente na era do *Aufklärung*, onde de imediato se produz quase a renúncia ao entendimento, quando “a compreensão completa” de um texto só deve ser alcançada pelo caminho da interpretação histórica. Só que, quando o romantismo e Schleiermacher fundam uma consciência histórica de alcance universal, prescindindo da forma vinculante da tradição, da qual procedem e na qual se encontram, como fundamento de todo esforço hermenêutico, isso representa uma verdadeira inovação qualitativa.

Inclusive, um precursor imediato de Schleiermacher, o filólogo Friedrich Ast, mantinha uma compreensão da tarefa da hermenêutica, decisivamente baseada no conteúdo quando apresentava como sua tarefa específica a reconstrução do entendimento entre antigüidade clássica e cristianismo, entre uma antigüidade clássica verdadeira, percebida com novos olhos, e a tradição cristã. Face ao *Aufklärung*, isso já é algo novo, no sentido de que uma hermenêutica assim não mede e rejeita a tradição a partir do padrão da razão natural. Mas, ao mesmo tempo que procura uma concordância plena de sentido entre as duas tradições, nas quais se encontra, essa hermenêu-

tica continua essencialmente a tarefa da hermenêutica anterior de ganhar na compreensão um entendimento sobre o *conteúdo*.

Quando Schleiermacher e, seguindo seus passos, a ciência do século XIX vão mais além da “particularidade” dessa reconciliação da antigüidade clássica e cristianismo e concebem a tarefa da hermenêutica a partir de uma generalidade *formal*, conseguem estabelecer a concordância com o ideal de objetividade próprio das ciências da natureza, mas somente ao preço de renunciar a fazer valer a concreção da consciência histórica dentro da teoria hermenêutica.

Face a isso, a descrição e a fundamentação existencial do círculo hermenêutico, devidas a Heidegger, representam uma mudança decisiva. É claro que a teoria da hermenêutica do século XIX falava da estrutura circular da compreensão, mas sempre inserida na moldura de uma relação formal entre o individual e o todo, assim como de seu reflexo subjetivo, a antecipação intuitiva do todo e sua explicação subsequente no individual. Segundo essa teoria, o movimento circular da compreensão vai e vem pelos textos, e quando a compreensão dos mesmos se completa, ele é suspenso. Conseqüente, a teoria da compreensão de Schleiermacher culmina numa teoria do ato adivinhatório, mediante o qual o intérprete se funde por inteiro no autor e resolve, a partir daí, tudo o que é estranho ou estranhável no texto. Heidegger, pelo contrário, descreve esse círculo de uma forma tal que a compreensão do texto se encontra determinada, continuamente, pelo movimento de concepção prévia da pré-compreensão. O círculo do todo e das partes não se anula na compreensão total, mas nela alcança sua mais autêntica realização.

O círculo, portanto, não é de natureza formal. Não é nem objetivo nem subjetivo, descreve, porém, a compreensão como a interpretação do movimento da tradição e do movimento do intérprete. A antecipação de sentido, que guia a nossa compreensão de um texto, não é um ato da subjetividade, já que se determina a partir da comunhão que nos une com a tradição.

222. [Cf. , no caso, G. Ripanti, *Agostino teoretico dell'interpretazione*, Bréscia, 1980.]

223. [Cf. M. Flacius, *Clavis Scripturae sacrae seu de Sermone sacrarum literarum*, liv. II, 1676.]

Porém, essa nossa relação com a tradição, essa comunhão está submetida a um processo de contínua formação. Não se trata simplesmente de uma pressuposição, sob a qual nos encontramos sempre, porém nós mesmos vamos instaurando-a, na medida em que compreendemos, em que participamos do acontecer da tradição e continuamos determinando-o, assim, a partir de nós próprios. O círculo da compreensão não é, portanto, de modo algum, um círculo “metodológico”, pois isso sim, descreve um momento estrutural ontológico da compreensão.

Entretanto, o sentido desse círculo, subjacente a toda compreensão, possui uma nova conseqüência hermenêutica que gostaria de denominar de “concepção prévia da perfeição”. Também isso é, claramente, uma pressuposição formal, que orienta toda compreensão. O que pretende dizer é que somente é compreensível o que apresenta uma unidade perfeita de sentido. Fazemos tal pressuposição da perfeição quando lemos um texto, e somente quando esta se manifesta como insuficiente, isto é, quando o texto não é compreensível, duvidamos da transmissão e procuramos adivinhar como pode ser remetida. As regras que seguimos nessas considerações da crítica textual podem ser postas agora de lado pois o que importa, também aqui, é que sua aplicação correta não pode ser separada da compreensão do conteúdo do texto.

A concepção prévia da perfeição, que domina nessa compreensão, encontra-se, em cada caso, determinada com relação a algum conteúdo. Não se pressupõe somente uma unidade imanente de sentido que possa guiar o leitor, mas que a compreensão deste esteja guiada constantemente por expectativas de sentido transcendente, que surgem de sua relação com a verdade daquilo a que o texto intenciona. Da mesma forma que o receptor de uma carta compreende as notícias que esta contém e vê as coisas, de imediato, com os olhos de quem escreveu, dando como certo o que este escreve, e não procura, por exemplo, compreender, como tais, as opiniões particulares do escritor, também nós entendemos os textos transmitidos sobre a

base de expectativas de sentido que extraímos de nossa própria relação precedente com o assunto. E tal como damos crédito às notícias de um repórter porque este estava presente ou até porque entende melhor da questão, estamos basicamente abertos à possibilidade de que um texto transmitido entenda do assunto mais do que nossas opiniões prévias nos induziram a supor. Só o malogro da tentativa de considerar verdadeiro o que foi dito conduz ao esforço de “compreender” o texto como a opinião de outro, psicológica e historicamente²²⁴. O preconceito da perfeição contém, pois, não somente a formalidade de que um texto deve expressar perfeitamente sua opinião, mas também de que o que diz é uma verdade perfeita.

Também aqui vemos confirmado que compreender significa, primariamente, sentir-se entendido na coisa, e somente secundariamente destacar e compreender a opinião do outro como tal. Assim, a primeira de todas as condições hermenêuticas é a pré-compreensão que surge do ter de se haver com a coisa em questão. A partir daí determina-se o que pode ser realizado como sentido unitário, e, com isso, a aplicação da concepção prévia da perfeição²²⁵.

224. Numa exposição para o congresso de Veneza de 1958 procurei mostrar respeito pelo juízo estético que, tal como o histórico, possui um caráter secundário e confirma a “antecipação da perfeição” (publicado sob o título “Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewußtseins”, in: *Rivista di Estetica*, 3/3 (1958). [D. Heirich/W. Iser (editores), *Theorien der Kunst*, 1982.]

225. Há uma exceção a essa antecipação da perfeição: o caso da escrita dissimulada ou cifrada. Este caso coloca os mais complicados problemas hermenêuticos (comparem-se as instrutivas observações de L. Strauss, em *Persecution and the art of writing*. Esta exceção do comportamento hermenêutico possui um significado exemplar, na medida em que aqui se supera a pura interpretação do sentido, na mesma direção em que se faz a crítica histórica das fontes, quando se procura o que há por detrás da tradição. Ainda que aqui se trate de uma tarefa não histórica, mas hermenêutica, esta somente é solúvel quando se aplica como chave um conhecimento objetivo. Somente então se pode decifrar a dissimulação; também na conversação se entende a ironia na medida em que mantemos um acordo objetivo com o outro. Nesse sentido, o que parecia uma exceção vem a ser uma verdadeira confirmação de que a compreensão implica sempre acordo. [Tenho as minhas dúvidas se, com a execução de seu princípio, L. Strauss tem sempre a razão, p. ex., no que diz respeito a Spinoza. A “dissimulação” pressupõe um grau máximo de consciência. Acomodação, conformismo etc. não precisam acontecer conscientemente. Ao que

Desse modo, o sentido da pertença, isto é, o momento da tradição no comportamento histórico-hermenêutico, realiza-se através da comunidade de preconceitos fundamentais e sustentadores. A hermenêutica tem de partir do fato de que quem quer compreender está vinculado com a coisa em questão que se expressa na transmissão e que tem ou alcança uma determinada conexão com a tradição a partir da qual a transmissão fala. Por outro lado, a consciência hermenêutica sabe que não pode estar vinculada à coisa em questão, ao modo de uma unidade inquestionável e natural, como se dá na continuidade ininterrupta de uma tradição. Existe realmente uma polaridade entre familiaridade e estranheza, e nela se baseia a tarefa da hermenêutica, mas não no sentido psicológico de Schleiermacher, como o âmbito que oculta o mistério da individualidade, mas num sentido verdadeiramente hermenêutico, isto é, com a atenção posta no que foi dito: a linguagem em que nos fala a tradição, a saga que ela nos conta. Também aqui se manifesta uma tensão. Ela se desenrola entre a estranheza e a familiaridade que a tradição ocupa junto a nós, entre a objetividade da distância, pensada historicamente, e a pertença a uma tradição. *Esse entremedio (Zwischen) é o verdadeiro lugar da hermenêutica.*

Desta posição intermediária, onde a hermenêutica tem que ocupar seu posto, resulta que sua tarefa não é desenvolver um procedimento da compreensão, mas esclarecer as condições sob as quais surge compreensão. Mas essas condições não têm todas o modo de ser de um “procedimento” ou de um método de tal modo que quem compreende poderia aplicá-las por si mesmo – essas condições têm de estar dadas. Os preconceitos e opiniões prévias que ocupam a consciência do intérprete não se encontram à sua disposição, enquanto tais. Este não está em

condições de distinguir por si mesmo e de antemão os preconceitos produtivos, que tornam possível a compreensão, daqueles outros que a obstaculizam, os mal-entendidos.

Essa distinção deve acontecer, antes, na própria compreensão, e é por isso que a hermenêutica tem de indagar como se dá isso. Mas isso implica elevar ao primeiro plano o que na hermenêutica anterior ficava à margem: a distância de tempo e seu significado para a compreensão.

Isso deve ser esclarecido primeiramente, através da distinção face à teoria hermenêutica do romantismo. Basta recordar que esta pensava a compreensão como a re-produção de uma produção originária. Foi por isso que ela pôde se colocar sob a divisa de que temos de chegar a compreender um autor melhor do que ele próprio se compreendia. Já investigamos a origem dessa frase e sua ligação com a estética do gênio, mas teremos que voltar agora a isso, pelo novo significado que a mesma alcança à luz de nossas últimas considerações.

O fato de que a compreensão ulterior possua uma superioridade de princípio face à produção originária e possa, por isso, ser formulada como um “compreender melhor”, não repousa, na verdade, sobre um tornar consciente posterior, capaz de equiparar o intérprete com o autor original (como opinava Schleiermacher), mas, ao contrário, reporta a uma diferença insuperável entre o intérprete e o autor, diferença que é dada pela distância histórica. Cada época tem de entender um texto transmitido de uma maneira peculiar, pois o texto forma parte do todo da tradição, na qual cada época tem um interesse paucado na coisa e onde também ela procura compreender-se a si mesma. O verdadeiro sentido de um texto, tal como este se apresenta ao seu intérprete, não depende do aspecto puramente ocasional que representam o autor e seu público originário. Ou pelo menos não se esgota nisso. Pois esse sentido está sempre determinado também pela situação histórica do intérprete, e, por conseqüência, por todo processo objetivo históri-

me parece, Strauss não percebeu suficientemente isso. Compare-se a obra citada, p. 223s, bem como o meu trabalho *Hermeneutik und Historismus*, vol. II das Obras Completas, p. 387s e abaixo, p.387s (original). Entrementes, ao que me parece, esses problemas têm sido muito discutidos, numa estrita base semântica. Cf. D. Davison, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1984.]

co. Um autor como Chladenius²²⁶, que, no entanto, não relegou ainda a compreensão à história, leva isso em conta, de uma maneira completamente espontânea e ingênua, quando opina que um autor não necessita ter reconhecido por si mesmo todo o verdadeiro sentido de seu texto, e que, por conseqüência, o intérprete pode e deve entender, com freqüência, mais do que aquele. Entretanto, isso tem um significado realmente fundamental. O sentido de um texto supera seu autor não ocasionalmente, mas sempre. Por isso a compreensão não é nunca um comportamento somente reprodutivo, mas é, por sua vez, sempre produtivo. Talvez não seja correto falar de “compreender melhor” em relação a esse momento produtivo inerente à compreensão. Pois já vimos que essa fórmula é a conversão de um postulado básico da crítica objetiva da época do *Aufklärung* sob o fundamento da estética do gênio. Compreender não é compreender melhor, nem de saber mais, no sentido objetivo, em virtude de conceitos mais claros, nem no da superioridade básica que o consciente possui com respeito ao inconsciente da produção. Bastaria dizer que, *quando se logra compreender*, compreende-se de um modo *diferente*.

Este conceito da compreensão rompe, evidentemente, o círculo traçado pela hermenêutica romântica. Na medida em que já não se refere à individualidade e suas opiniões, mas à verdade da coisa, um texto não é entendido como mera expressão vital, mas é levado a sério na sua pretensão de verdade. O fato de que também isso, ou até precisamente isso, se chame “compreender” era antes uma obviedade – nisso recordo-me da citação de Chladenius²²⁷. No entanto, a dimensão do problema hermenêutico foi desacreditada pela consciência histórica e pela versão psicológica que Schleiermacher deu à hermenêutica, e só pôde ser recuperada quando se tornaram patentes as aporias do historicismo e quando estas conduziram finalmente

226. Cf. acima, p. 187 (original).

227. Acima, p. 186 (original).

àquela mudança de rumo, nova e fundamental, para a qual, na minha opinião, o trabalho de Heidegger deu o mais decisivo impulso. Pois a distância de tempo em sua produtividade hermenêutica só pôde ser pensada a partir da mudança de rumo ontológico que Heidegger deu à compreensão como um “existencial” e a partir da interpretação temporal que aplicou ao modo de ser da presença.

O tempo já não é mais, primariamente, um abismo a ser transposto porque divide e distancia, mas é, na verdade, o fundamento que sustenta o acontecer, onde a atualidade finca suas raízes. A distância de tempo não é, por conseguinte, algo que tenha de ser superado. Esta era, antes, a pressuposição ingênua do historicismo, ou seja, que era preciso deslocar-se ao espírito da época, pensar segundo seus conceitos e representações em vez de pensar segundo os próprios, e somente assim se poderia alcançar a objetividade histórica. Na verdade trata-se de reconhecer a distância de tempo como uma possibilidade positiva e produtiva do compreender. Não é um abismo devorador, mas está preenchido pela continuidade da herança histórica e da tradição, a cuja luz nos é mostrado todo o transmitido. Não será exagerado, se falarmos aqui de uma genuína produtividade do acontecer. Todo o mundo conhece essa peculiar impotência do juízo, aí onde não há a distância de tempo a nos proporcionar padrões seguros. Assim, o juízo sobre a arte contemporânea reveste, para a consciência científica, uma desesperadora insegurança. Quando nos aproximamos destas criações o fazemos, evidentemente, a partir de preconceitos incontroláveis, pressuposições que possuem sobre nós demasiado poder para que possamos conhecê-las, e que conseguem conferir à criação contemporânea uma hiper-ressonância que não corresponde ao seu verdadeiro conteúdo e significado. Somente a extinção de todos os nexos atuais torna visível sua verdadeira forma e possibilita, com isso, uma compreensão do que é dito neles, que possa pretender alcançar uma generalidade vinculante.

Essa experiência levou a investigação histórica à conclusão de que um conhecimento objetivo só pode ser alcançado a

partir de uma certa distância histórica. É verdade que o que está numa coisa, o conteúdo que lhe é próprio, somente se divisa a partir da distância com relação à atualidade, surgida de circunstâncias efêmeras. A possibilidade de adquirir uma certa visão panorâmica, o caráter relativamente fechado sobre si, de um processo histórico, o seu distanciamento com relação às opiniões objetivas que dominam o presente, tudo isso são, até certo ponto, condições positivas da compreensão histórica. A pressuposição tácita do método histórico é, pois, que o significado objetivo e permanente de algo somente se torna reconhecível quando pertence a um nexa mais ou menos concluído. Noutras palavras: quando está suficientemente morto para que já tenha somente interesse histórico. Somente então parece possível desconectar a participação subjetiva do observador. Na verdade, isto é um paradoxo – é o correlato, na teoria da ciência, do velho problema moral de se saber se alguém pode ser chamado feliz antes de sua morte. Assim como Aristóteles mostrou até que ponto um problema desse tipo consegue aguçar as possibilidades humanas de juízo²²⁸, a reflexão hermenêutica tem que estabelecer aqui um aguçamento da autoconsciência metódica da ciência. É bem verdade que determinados requisitos hermenêuticos se satisfazem, por si sós, sem dificuldade aí onde um nexa histórico só tem ainda interesse histórico. Pois, em tal caso, há certas fontes de erro que se desconectam por si mesmas. Mas pergunta-se se com isso se esgota realmente o problema hermenêutico. A distância é a única que permite uma expressão completa do verdadeiro sentido que há numa coisa. Entretanto, o verdadeiro sentido contido num texto ou numa obra de arte não se esgota ao chegar a um determinado ponto final, pois é um processo infinito. Não acontece apenas que se vão eliminando sempre novas fontes de erro, de tal modo que se vão filtrando todas as distorções do verdadeiro sentido, mas que, constantemente, surgem novas fontes de compreensão que tornam patentes relações de sentido insuspeitadas. A dis-

228. *Ética a Nicômaco*, A7.

tância de tempo, que possibilita essa filtragem, não tem uma dimensão concluída, já que ela mesma está em constante movimento e expansão. A par do lado negativo da filtragem operada pela distância de tempo, aparece, simultaneamente, o aspecto positivo que ela tem para a compreensão. Não somente prestam sua ajuda para que os preconceitos de natureza particular feneçam, mas permite também que aqueles que levam a uma compreensão correta, venham à tona como tais.

Nada além do que essa distância de tempo torna possível resolver a verdadeira questão crítica da hermenêutica²²⁹, ou seja, distinguir os *verdadeiros* preconceitos, sob os quais *compreendemos*, dos *falsos* preconceitos que produzem os *mal-entendidos*. Nesse sentido, uma consciência formada hermenêuticamente terá de incluir também a consciência histórica. Tornará conscientes os próprios preconceitos, que a guiam na compreensão, com o fim de que a tradição se destaque, por sua vez, como opinião diferente, dando-lhe assim o seu direito. É claro que destacar um preconceito implica em suspender sua validade. Pois na medida em que um preconceito nos determina, não o conhecemos nem o pensamos como um juízo. Como poderia então ser destacado? Conseguir pôr um preconceito diante dos olhos é impossível, enquanto este estiver constante e desapercivelmente em obra, porém somente quando, por assim dizer, ele é atraído por estímulo. Esse estímulo procede precisamente do encontro com a tradição. Pois o que incita à compreensão deve ter-se feito valer já, de algum modo, em sua própria alteridade. Já vimos²³⁰ que a compreensão começa aí onde algo nos interpela. Esta é a condição hermenêutica suprema. Sabemos agora o que ela exige com isso: a de suspender por completo os próprios preconceitos. Porém, a suspensão de todo juízo e, a for-

229. [Aqui abrandei o texto original ("Não é outra coisa senão essa partícula de tempo que consegue..."). Não apenas a distância temporal, mas a distância é que torna solúvel essa tarefa hermenêutica. Cf. também vol. II.]

230. P. 295, 300 (original).

tiori, de todo preconceito, visto logicamente, tem a estrutura da pergunta.

A essência da *pergunta* é a de abrir e manter abertas possibilidades. Quando um preconceito se torna questionável – face ao que nos diz outra pessoa ou um texto – isso não quer dizer conseqüentemente que ele seja simplesmente deixado de lado e que o outro ou o diferente venha a substituí-lo imediatamente em sua validade. Essa é, antes, a ingenuidade do objetivismo histórico, a admissão de que nós podemos fazer caso omissos de nós mesmos. Na verdade, o preconceito próprio só entra realmente em jogo, na medida em que já está metido nele. Somente na medida em que se exerce, pode experimentar a pretensão de verdade do outro e oferecer-lhe a possibilidade de que este se exercite por sua vez.

A ingenuidade do chamado historicismo reside em que se subtrai a uma reflexão desse tipo e esquece sua própria historicidade com sua confiança na metodologia de seu procedimento. Nesse ponto convém deixar de lado esse pensamento histórico mal entendido e apelar a outro, que deve ser melhor entendido. Um pensamento verdadeiramente histórico tem de pensar ao mesmo tempo a sua própria historicidade. Só então deixará de perseguir o fantasma de um objeto histórico, que é objeto de uma investigação progressiva, aprenderá a conhecer no objeto o diferente do próprio e conhecerá assim tanto um como outro. O verdadeiro objeto histórico não é um objeto, mas é a unidade de um e de outro, uma relação na qual permanece tanto a realidade da história como a realidade do compreender histórico²³¹. Uma hermenêutica adequada à coisa em questão deve mostrar na própria compreensão a realidade da história. Ao que é exigido com isso, eu chamo de “história efetual”. Entender é, essencialmente, um processo de história efetual.

231. [Aqui, encontramos permanentemente sob a ameaça de nos “apropriarmos do diverso na compreensão e, com isso, ignorar a sua diversidade.]

2.1.4. O princípio da história efetual

O interesse histórico não se orienta somente pelos fenômenos históricos ou pelas obras transmitidas, mas tem como temática secundária o efeito dos mesmos na história (o que implica também a história da investigação). Isso é considerado, geralmente, como um mero complemento do questionamento histórico que, desde o *Raffael* de Hermann Grimm até Gundolf e mais além dele, produziu toda uma série de valiosas perspectivas históricas. Nesse sentido, a história efetual não representa nada de novo. É, na realidade, uma exigência nova o fato de precisar sempre de novo de um tal questionamento da história efetual, sempre que uma obra ou uma tradição tiver de sair do lusco-fusco constituído de tradição e historiografia para o claro e aberto de seu real significado – exigência feita não à investigação, mas à consciência metódica da mesma. Essa exigência dá-se obrigatoriamente a partir da reflexão a fundo da consciência histórica.

É evidente que não se trata de uma exigência hermenêutica no sentido tradicional do conceito de hermenêutica. Pois isso não quer dizer que a investigação tenha que desenvolver um questionamento de história efetual paralelo ao questionamento direto da compreensão da obra. A exigência tem um cunho teórico. A consciência histórica tem de se conscientizar de que, na suposta imediatez com que se orienta para a obra ou para a tradição, está sempre em jogo esse outro questionamento, ainda que de uma maneira despercebida e, por conseqüência, incontrolada. Quando procuramos compreender um fenômeno histórico a partir da distância histórica que determina nossa situação hermenêutica como um todo, encontramos sempre sob os efeitos dessa história efetual. Ela determina de antemão o que se mostra a nós de questionável e como objeto de investigação, e nós esquecemos logo a meta-de do que realmente é, mais ainda, esquecemos toda a verdade deste fenômeno, a cada vez que tomamos o fenômeno imediato como toda a verdade.

Na suposta ingenuidade da nossa compreensão, na qual nos guiamos pelo padrão da compreensibilidade, o outro se mostra a partir do próprio, e isso de tal modo que ele não se expressa mais, em absoluto, como próprio e como outro. O objetivismo histórico, na medida em que apela para o seu método crítico, oculta o entrelaçamento efetual-histórico em que se encontra a própria consciência histórica. É verdade que, graças ao seu método crítico, ele desmorona a arbitrariedade e o capricho de certos atualizadores congraçamentos com o passado, mas com isso ele se livra da má consciência de negar aquelas pressuposições que não são arbitrárias nem aleatórias, mas sustentadoras, as quais guiam seu próprio compreender; dessa forma negligencia a verdade que seria acessível, apesar de toda finitude de nossa compreensão. Nisso o objetivismo histórico se parece à estatística, que é um meio propagandístico tão distinto por deixar falar a linguagem dos fatos, e aparenta assim uma objetividade que, na verdade, depende da legitimidade de seu questionamento.

Não se exige, portanto, um desenvolvimento da história efetual como nova disciplina auxiliar das ciências do espírito, mas que se aprenda a conhecer-se melhor a si mesmo e se reconheça que os efeitos da história efetual operam em toda compreensão, esteja ou não consciente disso. Quando se nega a história efetual na ingenuidade da fé metodológica, a consequência pode ser até uma real deformação do conhecimento. Isso nos é conhecido através da história da ciência, como a execução de uma prova irrefutável de coisas evidentemente falsas. Mas, em seu conjunto, o poder da história efetual não depende de seu reconhecimento. Tal é precisamente o poder da história sobre a consciência humana limitada: o poder de impor-se inclusive aí, onde a fé no método quer negar a própria historicidade. Daí a urgência com que se impõe a necessidade de tornar consciente a história efetual: trata-se de uma exigência necessária à consciência científica. Isso, porém, não significa, de modo algum, que ela pudesse se realizar pura e simplesmente. A afirmação de que a história efetual pode chegar a tornar-se

completamente consciente é tão híbrida como a pretensão hegeliana de um saber absoluto, em que a história chegaria à completa autotransparência e se elevaria até o patamar do conceito. Pelo contrário, a consciência histórico-efetual é um momento da realização da própria compreensão, e mais adiante veremos que ele já atua na *obtenção da pergunta correta*.

A consciência da história efetual é em primeiro lugar consciência da *situação* hermenêutica. No entanto, o tornar-se consciente de uma situação é uma tarefa que em cada caso reveste uma dificuldade própria. O conceito de situação se caracteriza pelo fato de não nos encontrarmos diante dela e, portanto, não podemos ter um saber objetivo dela²³². Nós estamos nela, já nos encontramos sempre numa situação, cuja iluminação é a nossa tarefa, e esta nunca pode se cumprir por completo. E isso vale também para a situação hermenêutica, isto é, para a situação em que nos encontramos face à tradição que queremos compreender. Também a iluminação dessa situação, isto é, a reflexão da história efetual, não pode ser plenamente realizada, mas essa impossibilidade não é defeito da reflexão, mas encontra-se na essência mesma do ser histórico que somos. *Ser histórico quer dizer não se esgotar nunca no saber-se*. Todo saber-se procede de um dado histórico prévio, que chamamos, com Hegel, "substância", porque suporta toda opinião e comportamento subjetivo e, com isso, prefigura e delimita toda possibilidade de compreender uma tradição em sua alteridade histórica. A partir disso a tarefa da hermenêutica filosófica pode ser caracterizada como segue: tem de refazer o caminho da fenomenologia do espírito hegeliana, até o ponto em que, em toda subjetividade, se mostra a substancialidade que a determina.

232. O conceito da situação recebeu explicação, sobretudo, da parte de K. Jaspers (*Die geistige Situation der Zeit*) e Erich Rothacker, que o esclareceram estruturalmente. [Cf. também "Was ist Wahrheit", vol. II.]

Todo presente finito tem seus limites. Nós determinamos o conceito da situação justamente pelo fato de que representa uma posição que limita as possibilidades de ver. Ao conceito da situação pertence essencialmente, então, o conceito do *horizonte*. Horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que é visível a partir de um determinado ponto. Aplicando-se à consciência pensante falamos então da estreitez do horizonte, da possibilidade de ampliar o horizonte, da abertura de novos horizontes etc. A linguagem filosófica empregou essa palavra, sobretudo desde Nietzsche e Husserl²³³, para caracterizar a vinculação do pensamento à sua determinidade finita e para caracterizar, com isso, a lei do progresso de ampliação do âmbito visual. Aquele que não tem um horizonte é um homem que não vê suficientemente longe e que, por conseguinte, supervaloriza o que lhe está mais próximo. Pelo contrário, ter horizontes significa não estar limitado ao que há de mais próximo, mas poder ver para além disso. Aquele que tem horizontes sabe valorizar corretamente o significado de todas as coisas que caem dentro deles, segundo os padrões de próximo e distante, de grande e pequeno. A elaboração da situação hermenêutica significa então a obtenção do horizonte de questionamento correto para as questões que se colocam frente à tradição.

[308]

É também interessante falar de horizontes no âmbito da compreensão histórica, sobretudo quando nos referimos à pretensão da consciência histórica de ver o passado em seu próprio ser, não a partir de nossos padrões e preconceitos contemporâneos, mas a partir de seu próprio horizonte histórico. A tarefa da compreensão histórica inclui a exigência de ganhar em cada caso o horizonte histórico, a fim de que se mostre, assim, o que

233. [A isso já se referiu H. Kuhn. Cf. *The Phenomenological Concept of "Horizon"* (*Philosophical Essays in Memory of Husserl*, M. Faber), Cambridge, 1940, p. 106-123. Cf. ainda as explicações acima sobre "Horizonte", p. 250s (original)].

queremos compreender em suas verdadeiras medidas. Quem omitir esse deslocar-se ao horizonte histórico a partir do qual fala a tradição, estará sujeito a mal-entendidos com respeito ao significado dos conteúdos daquela. Nesse sentido, parece ser uma exigência hermenêutica justificada o fato de termos de nos colocar no lugar do outro para poder entendê-lo. Só que teremos de indagar então se esse lema não se torna deveror precisamente da compreensão que nos é exigida. Ocorre como no diálogo que mantemos com alguém com o único propósito de chegar a conhecê-lo, isto é, de termos uma idéia de sua posição e horizonte. Esse não é um verdadeiro diálogo; não se procura o entendimento sobre um tema, já que os conteúdos objetivos do diálogo não são mais que um meio para conhecer o horizonte do outro. Pense-se, por exemplo, numa situação de exame ou em determinadas formas de consultas médicas. A consciência histórica opera de um modo análogo, quando se desloca para a situação do passado e supõe ter assim seu verdadeiro horizonte histórico. E tal como no diálogo, o outro se torna compreensível em suas opiniões, a partir do momento em que se tornou reconhecida sua posição e horizonte, sem que, no entanto, isso implique no fato de que chegamos a nos entender com ele, para quem pensa historicamente, a tradição se torna compreensível em seu sentido, sem que nos entendamos com ela e nela.

Em ambos os casos, aquele que procura compreender se coloca a si mesmo fora da situação do entendimento. Ele próprio não é atingível. Na medida em que se atende de antemão não somente ao que o outro procura lhe dizer, mas também à sua posição, coloca-se sua própria posição sob a imunidade de inacessível²³⁴. Já vimos na gênese do pensamento histórico, que

234. [O aspecto moral disso já expus em 1943 na minha dissertação "Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie", vol. II. A isso se dará uma maior atenção daqui por diante.]

[309] este assume efetivamente essa ambígua transição do meio para o fim, isto é, o que era só um meio, transforma-o em fim. O texto que se procura entender historicamente é privado formalmente de sua pretensão de dizer a verdade. Acredita-se compreender por que vê a tradição a partir do ponto de vista histórico, isto é, porque nos deslocamos à situação histórica e procuramos reconstruir seu horizonte. De fato, renunciou-se definitivamente à pretensão de encontrar na tradição uma verdade compreensível que possa ser válida para nós mesmos. Este reconhecimento da alteridade do outro, que a converte em objeto de conhecimento objetivo, é, no fundo, uma suspensão de sua pretensão.

Surge então a indagação de se saber se esta descrição alcança realmente o fenômeno hermenêutico. Existem realmente, aqui, dois horizontes diferentes, aquele no qual vive o que compreende e o horizonte histórico a que este pretende se deslocar? Trata-se de uma descrição correta e suficiente da arte da compreensão histórica, a de que é necessário aprender a deslocar-se a horizontes alheios? Pode-se dizer, nesse sentido, que existem horizontes fechados? Convém lembrar a objeção que Nietzsche fez ao historicismo, de romper o horizonte circunscrito pelo mito, único lugar onde uma cultura pode viver²³⁵. Pode-se dizer que o horizonte do próprio presente é algo tão fechado? É sequer pensável uma situação histórica limitada por um tal horizonte fechado?

Ou não será isso um novo reflexo romântico, uma espécie de robinsonada do *Aufklärung* histórico, a ficção de uma ilha inalcançável, tão artificial quanto o próprio Robinson, o presumível fenômeno originário do *solus ipse*? Tal como cada indivíduo não é nunca indivíduo solitário, pois está sempre entendendo-se com os outros, da mesma maneira o horizonte

fechado que cercaria uma cultura é uma abstração. A mobilidade histórica da existência humana apóia-se precisamente em que não há uma vinculação absoluta a uma determinada posição, e nesse sentido tampouco existe um horizonte fechado. O horizonte é, antes, algo no qual trilhamos nosso caminho e que conosco faz o caminho. Os horizontes se deslocam ao passo de quem se move. Também o horizonte do passado, do qual vive toda vida humana e que está aí sob a forma da tradição, põe em movimento o horizonte abrangente. Na consciência histórica este movimento tão-somente se torna consciente de si mesmo.

Quando nossa consciência histórica se desloca rumo a horizontes históricos, isso não quer dizer que se translade a mundos estranhos, nos quais nada se vincula com o nosso; pelo contrário, todos eles juntos formam esse grande horizonte que se move a partir de dentro e que rodeia a profundidade histórica de nossa autoconsciência para além das fronteiras do presente. Na realidade, trata-se de um único horizonte, que rodeia tudo quanto contém em si mesma a consciência histórica. O passado próprio e estranho, ao qual se volta a consciência histórica, forma parte do horizonte móvel a partir do qual vive a vida humana e que a determina como sua origem e como sua tradição.

Nesse sentido, compreender uma tradição requer, sem dúvida, um horizonte histórico. Mas o que não é verdade é que se ganhe esse horizonte deslocando-nos a uma situação histórica. Pelo contrário, temos de ter sempre um horizonte para podermos nos deslocar a uma situação qualquer. Pois, o que significa deslocar-se? Evidentemente que não será algo tão simples como “apartar o olhar de si mesmo”. Evidentemente que também isso é necessário na medida em que se procura dirigir a vista realmente a uma situação diferente. Mas nós temos que levar a nós mesmos até essa outra situação. Somente assim se satisfaz o sentido de “deslocar-se”. Se nos deslocamos, por

235. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen* II, no início.

exemplo, à situação de um outro homem, então vamos compreendê-lo, isto é, tornar-nos-emos conscientes de sua alteridade, e até de sua individualidade irreduzível, precisamente por nos deslocarmos à sua situação.

Esse deslocar-se não é nem empatia de uma individualidade na outra, nem submissão do outro sob os próprios padrões, mas significa sempre uma ascensão a uma universalidade superior, que rebaixa tanto a particularidade própria como a do outro. O conceito de horizonte se torna aqui interessante, porque expressa essa visão superior mais ampla, que aquele que compreende deve ter. Ganhar um horizonte quer dizer sempre aprender a ver mais além do próximo e do muito próximo, não para apartá-lo da vista, senão que precisamente para vê-lo melhor, integrando-o em um todo maior e em padrões mais corretos. Quando se fala, com Nietzsche, dos muitos horizontes mutáveis, aos quais a consciência histórica ensina a se deslocar, não se trata de uma autêntica descrição da mesma. Aquele que aparta o olhar de si mesmo priva-se justamente do horizonte histórico, e a demonstração de Nietzsche das desvantagens da ciência histórica para a vida não diz respeito, na verdade, à consciência histórica como tal, mas à auto-alienação de que é vítima quando entende a metodologia da moderna ciência da história como sua própria essência. Já acentuamos que uma consciência verdadeiramente histórica sempre tem em vista também seu próprio presente, e o faz vendo tanto a si mesma como ao historicamente outro nas suas verdadeiras relações. É evidente que para ganhar para si um horizonte histórico requer um esforço pessoal. Nós já sempre estamos tomados pelas esperanças e temores do que nos é mais próximo e saímos ao encontro dos testemunhos do passado a partir dessa pré-determinação. Por isso, deve ser uma tarefa constante impedir uma assimilação precipitada do passado com as próprias expectativas de sentido. Só então se chega a ouvir a tradição tal como ela pode fazer-se ouvir em seu sentido próprio e diferente.

Já vimos antes, que isso se realiza como um processo de destacar (*Abhebung*). Consideremos um momento qual é o conteúdo desse conceito de “destacar”. Destacar é sempre uma relação recíproca. O que deve ser destacado tem de destacar-se de algo, que, por sua vez, terá de destacar-se ele próprio daquele. Todo destacar algo torna simultaneamente visível aquilo que se destaca. Nós o descrevemos acima como o pôr em jogo os preconceitos. Partíamos então do fato de que uma situação hermenêutica está determinada pelos preconceitos que trazemos conosco. Estes formam assim o horizonte de um presente, pois representam aquilo mais além do qual já não se consegue ver. No entanto, importa que nos mantenhamos longe do erro de que o que determina e limita o horizonte do presente é um acervo fixo de opiniões e valorações, e que face a isso a alteridade do passado se destaca como um fundamento sólido.

Na verdade, o horizonte do presente está num processo de constante formação, na medida em que estamos obrigados a pôr à prova constantemente todos os nossos preconceitos. Parte dessa prova é o encontro com o passado e a compreensão da tradição da qual nós mesmos procedemos. O horizonte do presente não se forma pois à margem do passado. Nem mesmo existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem ganhos. Antes, *compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos*. Nós conhecemos a força dessa fusão sobretudo de tempos mais antigos e de sua relação para consigo mesmos e com suas origens. A fusão se dá constantemente na vigência da tradição, pois nela o velho e o novo crescem sempre juntos para uma validade vital, sem que um e outro cheguem a se destacar explicitamente por si mesmos.

Mas se na realidade não existem esses horizontes que se destacam uns dos outros, por que falamos então de fusão de

horizontes e não simplesmente da formação desse horizonte único que remonta sua fronteira às profundidades da tradição? Colocar essa questão implica admitir a peculiaridade da situação, na qual a compreensão se converte em tarefa científica, e admitir que é necessário uma vez elaborar esta situação como situação hermenêutica. Todo o encontro com a tradição realizado com consciência histórica experimenta por si mesmo a relação de tensão entre texto e presente. A tarefa hermenêutica consiste em não ocultar esta tensão em uma assimilação ingênua, mas em desenvolvê-la conscientemente. Esta é a razão por que o comportamento hermenêutico está obrigado a projetar um horizonte que se distinga do presente. A consciência histórica é consciente de sua própria alteridade e por isso destaca o horizonte da tradição com respeito ao seu próprio. Mas, por outro lado, ela mesma não é, como já procuramos mostrar, senão uma espécie de superposição sobre uma tradição que continua atuante, e por isso ela recolhe em seguida o que acaba de destacar, com o fim de intermediar-se consigo mesma na unidade do horizonte histórico que alcança dessa maneira.

[312] O projeto de um horizonte histórico é, portanto, só uma fase ou momento na realização da compreensão, e não se prende na auto-alienação de uma consciência passada, mas se recupera no próprio horizonte compreensivo do presente. Na realização da compreensão tem lugar uma verdadeira fusão horizontica que, com o projeto do horizonte histórico, leva a cabo simultaneamente sua suspensão. Nós caracterizamos a realização controlada dessa fusão como a tarefa da consciência histórico-efetual. Enquanto que, na herança da hermenêutica romântica, o positivismo estático-histórico ocultou essa tarefa, temos de dizer que o problema central da hermenêutica se estriba precisamente nela. É o problema da *aplicação* que está contido em toda compreensão.

2.2. A retomada do problema hermenêutico fundamental

2.2.1. O problema hermenêutico da aplicação

Na velha tradição da hermenêutica, que se perdeu completamente na autoconsciência histórica da teoria pós-romântica da ciência, este problema ainda ocupava um lugar sistemático. O problema hermenêutico se dividia como segue: distingue-se uma *subtilitas intelligendi*, compreensão, de uma *subtilitas explicandi*, a interpretação, e, durante o pietismo, se acrescentou como terceiro componente a *subtilitas applicandi*, a aplicação (por exemplo, em J.J. Rambach). Esses três momentos deviam perfazer o modo de realização da compreensão. É significativo que os três recebam o nome de *subtilitas*, ou seja, que se compreendam menos como um método sobre o qual se dispõe, do que como um fazer, que requer uma particular finura de espírito²³⁶.

Seja como for, já vimos que o problema hermenêutico recebe um significado sistemático, no momento em que o romantismo reconhece a unidade interna de *intelligere e explicare*. A interpretação não é um ato posterior e oportunamente complementar à compreensão, porém, compreender é sempre interpretar, e, por conseguinte, a interpretação é a forma explícita da compreensão. Relacionado com isso, está também o fato de que a linguagem e a conceptualidade da interpretação foram reconhecidos como um momento estrutural interno da compreensão, com o que até mesmo o problema da linguagem passa de uma posição ocasional e marginal, para o centro da filosofia. Mas a isso voltaremos mais tarde.

Porém, a fusão interna da compreensão e da interpretação trouxe como conseqüência a completa desconexão do terceiro momento da problemática da hermenêutica, o da *aplicação*, do

[313]

²³⁶ As *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1723), de Rambach, chegaram ao meu conhecimento apenas através do resumo de Morus, onde diz: "Solemus autem intelligendi explicandique subtilitatem (soliditatem vulgo)".

contexto da hermenêutica. Aplicação edificante que se dispunha, por exemplo, à Sagrada Escritura no apostolado e sermões cristãos, parecia ser algo completamente distinto da compreensão histórica e teológica da mesma. Nisso, nossas considerações nos forçam a admitir que, na compreensão, sempre ocorre algo como uma aplicação do texto a ser compreendido, à situação atual do intérprete. Nesse sentido nos vemos obrigados a dar um passo mais além da hermenêutica romântica, considerando como um processo unitário não somente a compreensão e interpretação, mas também a aplicação. Não significa isso voltar à distinção tradicional das três *subtilitates* de que falava o pietismo, pois pensamos, pelo contrário, que a aplicação é um momento do processo hermenêutico, tão essencial e integrante como a compreensão e a interpretação²³⁷.

O estado atual da discussão hermenêutica nos permite devolver a esse ponto de vista sua significação de princípio. Para começar, podemos apelar à história esquecida da hermenêutica. Antes era coisa lógica e natural que a tarefa da hermenêutica fosse a de adaptar o sentido de um texto à situação concreta a que este fala. O intérprete da vontade divina, aquele que sabe interpretar a linguagem dos oráculos, representa seu modelo originário. Mas ainda hoje em dia o trabalho do intérprete não é simplesmente reproduzir o que realmente diz o interlocutor, ao qual ele interpreta, mas ele tem de fazer valer a opinião daquele assim como lhe parece necessário, tendo em conta como é autenticamente a situação dialogal na qual somente ele se encontra como conhecedor das duas línguas que estão em comércio.

A história da hermenêutica nos ensina que junto à hermenêutica *filológica* existiram também uma *teológica* e outra *jurídica*, e que somente as três juntas comportam o conceito pleno de hermenêutica. É uma consequência do desen-

237. [Infelizmente, essa clara declaração é muitas vezes ignorada por ambas as partes, na discussão hermenêutica.]

volvimento da consciência histórica nos séculos XVIII e XIX o fato de que a hermenêutica filológica e a historiografia se desfizessem de seu vínculo com as outras disciplinas hermenêuticas e se estabelecesse automaticamente como teoria metodológica da investigação espiritual-científica.

A estreita pertença que unia na sua origem a hermenêutica *filológica* com a *jurídica* repousava sobre o reconhecimento da aplicação como momento integrante de toda compreensão. Tanto para a hermenêutica jurídica como para a teológica, é constitutiva a tensão que existe entre o texto proposto – da lei ou da revelação – por um lado, e o sentido que alcança sua aplicação ao instante concreto da interpretação, no juízo ou na prédica, por outro. Uma lei não quer ser entendida historicamente. A interpretação deve concretizá-la em sua validade jurídica. Da mesma maneira, o texto de uma mensagem religiosa não deseja ser compreendido como um mero documento histórico, mas ele deve ser entendido de forma a poder exercer seu efeito redentor. Em ambos os casos isso implica que o texto, lei ou mensagem de salvação, se se quiser compreendê-lo adequadamente, isto é, de acordo com as pretensões que o mesmo apresenta, tem de ser compreendido em cada instante, isto é, em cada situação concreta de uma maneira nova e distinta. Aqui, compreender é sempre também aplicar.

Entretanto, havíamos partido do conhecimento de que também a compreensão que se exerce nas ciências do espírito é essencialmente histórica, isto é, que também nelas um texto só é compreendido, se for compreendido em cada caso de uma maneira diferente. Este era precisamente o caráter que revestia a missão da hermenêutica histórica, o refletir sobre a relação entre a identidade do assunto comum e a situação mutável, na qual se trata de entendê-lo. Tínhamos partido do fato de que a mobilidade histórica da compreensão, relegada a segundo plano pela hermenêutica romântica, representa o verdadeiro centro de um questionamento hermenêutico adequado à consciência histórica. Nossas considerações sobre o significado da tradição na consciência histórica engatam na análise heideg-

geriana da hermenêutica da facticidade, e procuram torná-la fecunda para uma hermenêutica espiritual-científica. Mostramos que a compreensão é menos um método através do qual a consciência histórica se aproximaria do objeto eleito para alcançar seu conhecimento objetivo do que um processo que tem como pressuposição o estar dentro de um acontecer tradicional. *A própria compreensão se mostrou como um acontecer*, e filosoficamente a tarefa da hermenêutica consiste em indagar que classe de compreensão, e para que classe de ciência, é esta que é movida, por sua vez, pela própria mudança histórica.

315] Permaneceremos conscientes de que com isso se exige algo incomum à autocompreensão da ciência moderna. Procuramos, ao largo de nossas reflexões, tornar essa exigência mais plausível, ao ir mostrando-a como o resultado da convergência de toda uma série de problemas. De fato, a teoria da hermenêutica que chega até os nossos dias se desagregou em diferenciações que ela mesma não é capaz de sustentar. Isso se torna tanto mais patente aí, onde se procura formular uma teoria geral da interpretação. Se distinguirmos, por exemplo, entre interpretação cognitiva, normativa e re-produtiva, tal como o faz E. Betti em sua *Allgemeine Theorie der Interpretation*²³⁸, montada sobre um admirável conhecimento e domínio do tema, as dificuldades aparecem no momento de inscrever os fenômenos no momento dessa divisão. Isso vale imediatamente para a interpretação científica. Se juntarmos a interpretação teológica e a jurídica e se dermos a ambas a função normativa, então teremos de lembrar que Schleiermacher relaciona inversamente, e de forma mais estreita, a interpretação teológica com a interpretação geral, que para ele é a histórico-filológica. De fato, a cisão entre as funções cognitiva e normativa através-

238. Cf. o tratado de E. Betti, citado acima, p. 264 (original) e sua monumental obra principal: *Allgemeine Auslegungstheorie*, 1967. [Sobre isso, principalmente "Hermeneutik und Historismus", vol. II, e meu trabalho "Emilio Betti und das idealistische Erbe", in: *Quaderni Fiorentini* 7 (1978); Obras Completas, vol. IV.]

sa, por inteiro, a hermenêutica teológica, e não chega a ser compensada distinguindo-se o conhecimento científico de uma ulterior aplicação edificante. É a mesma cisão que atravessa a interpretação jurídica, na medida em que o conhecimento do sentido de um texto jurídico e sua aplicação a um caso jurídico concreto não são atos separados, mas um processo unitário.

Mas mesmo aquela interpretação que parece mais afastada dos tipos tratados até agora, a interpretação re-produtiva, na qual se executa a música e a poesia – pois uma e outra só possuem verdadeira existência no serem exercidas²³⁹ – dificilmente poderá ser considerada como uma forma autônoma da interpretação. Também ela encontra-se atravessada pela cisão entre função cognitiva e normativa. Ninguém irá encenar um drama, recitar um poema ou executar uma composição musical se não o fizer compreendendo o sentido originário do texto, mantendo-o como referência de sua re-produção ou interpretação. Mas, pelo mesmo motivo, ninguém poderia realizar essa interpretação re-produtiva sem levar em conta, nessa transposição do texto para uma forma sensível, aquele outro momento normativo, que limita as exigências de uma reprodução estilisticamente justa em virtude das preferências de estilo do próprio presente. Se nos conscientizarmos inteiramente até que ponto a tradução de textos estrangeiros ou mesmo sua reformulação poética, assim como também a correta declamação de textos, realizam por si mesmos um desempenho explicativo parecido ao da interpretação filológica, de maneira que não existem de fato fronteiras nítidas entre um e outro, então já não poder-se-á evitar a conclusão de que a distinção entre a interpretação cognitiva, normativa e re-produtiva não pode pretender uma validade de princípio, porque tão-somente circunscreve um fenômeno unitário.

E se isso é correto, então se coloca a tarefa de *voltar a determinar a hermenêutica espiritual-científica a partir da*

239. Cf., na primeira parte de nossa pesquisa, a análise da ontologia da obra de arte, p. 107s.

jurídica e da teológica. Para isso faz-se necessária a idéia recém-alcançada, de que a hermenêutica romântica e sua coroação na interpretação psicológica, isto é, no deciframento e fundamentação da individualidade do outro, aborda o problema da compreensão de um modo excessivamente parcial. Nessas considerações não nos permitem dividir a colocação do problema hermenêutico na subjetividade do intérprete e na objetividade de sentido que se trata de compreender. Esse procedimento partiria de uma falsa contraposição que tampouco pode ser superada pelo reconhecimento da dialética do subjetivo e do objetivo. A distinção entre uma função normativa e uma função cognitiva faz cindir, definitivamente, o que claramente é uno. O sentido da lei, que se apresenta em sua aplicação normativa, não é, em princípio, diferente do sentido de um tema, que ganha validade na compreensão de um texto. É completamente errôneo fundamentar a possibilidade de compreender textos na pressuposição da “congenialidade” que uniria o criador e o intérprete de uma obra. Se isso fosse assim, as ciências do espírito estariam em maus lençóis. O milagre da compreensão consiste, antes, no fato de que não é necessária a congenialidade para reconhecer o que é verdadeiramente significativo e o sentido originário de uma tradição. Somos, antes, capazes de nos abrir à pretensão excelsa de um texto e corresponder compreensivamente ao significado com o qual nos fala. A hermenêutica, no âmbito da filologia e da ciência espiritual da história, não é um “saber dominador”²⁴⁰, isto é, apropriação por apoderamento, mas se submete à pretensão dominante do texto. Mas para isso o verdadeiro modelo é constituído pela hermenêutica jurídica e teológica. A interpretação da vontade jurídica e da promessa divina não são evidentemente formas de domínio, mas de servidão. Ao serviço daquilo que deve valer, elas são interpretações, que incluem aplicação. A tese é, pois, que também a hermenêutica histórica tem que levar a cabo o fornecimento da aplicação, pois também ela serve à validade de

240. Cf. as distinções em Max Scheler, *Wissen und Bildung*, 1927, p. 26.

sentido, na medida em que supera, expressa e conscientemente, a distância de tempo que separa o intérprete do texto, superando assim a alienação de sentido que o texto experimentou²⁴¹.

2.2.2. A atualidade hermenêutica de Aristóteles²⁴²

[317]

Nesse ponto de nossa investigação impõe-se um contexto problemático que já apontamos em mais de uma ocasião. Se o próprio núcleo do problema hermenêutico é que a tradição como tal tem de ser entendida cada vez de uma maneira diferente, então – visto sob o ponto de vista lógico – trata-se da relação entre o geral e o particular. Compreender é então um caso especial da aplicação de algo geral a uma situação concreta e particular. Com isso ganha especial relevância para nós a *ética aristotélica*, de que já mencionamos nas nossas considerações introdutórias à teoria das ciências do espírito²⁴³. É verdade que Aristóteles não aborda o problema hermenêutico nem sua dimensão histórica, mas trata somente da apreciação correta do papel que a razão deve desempenhar na atuação ética. Mas é precisamente isto que nos interessa aqui, que ali trata-se de razão e de saber, que não estão separados do ser que deveio, mas que são determinados por este e que são determinantes para este ser. Através de sua limitação do intelectualismo socrático-platônico na questão do bem, Aristóteles funda, como se sabe, a ética como disciplina autônoma frente à metafísica. Criticando como uma generalidade vazia a idéia platônica do bem, contrapõe-lhe a questão pelo humanamente

241. [Como já ocorreu várias vezes nesse contexto, o debate permanece ainda demasiadamente restrito ao campo especial das ciências do espírito e ao *Sein zum Text*. Somente na terceira parte ocorre o que na verdade se tem sempre em vista, a expansão à linguagem e ao diálogo – e, com isso, a concepção fundamental de distância e alteridade. Tal como, sobretudo, nas p. 303s.]

242. [Cf. minha dissertação “Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik”, vol. II e a indicação que ali se encontra, sobre *Praktisches Wissen*, no vol. V das Obras Completas, p. 230-248.]

243. Cf. p. 19s, 37 (original).

bom, aquilo que é bom para o ser humano²⁴⁴. Na linha dessa crítica, torna-se exagerado equiparar virtude e saber, *areté* e *logos*, como ocorria na teoria socrático-platônica das virtudes. Aristóteles recoloca-os na sua verdadeira medida, mostrando que o elemento que sustenta o saber ético do homem é a *orexis*, a “ambição”, e sua elaboração em uma atitude firme (*hexis*). O conceito da ética carrega já no seu nome a relação com essa fundamentação aristotélica da *areté*, no exercício e no *ethos*.

[318] O conjunto da ética humana se distingue essencialmente da natureza através do fato de que nela não atuam simplesmente capacidades ou forças, mas pelo fato de que o homem vem a ser tal como veio a ser, somente através do que faz e de como se comporta, isto significa, porém: sendo assim, se comporta de uma maneira. Aristóteles opõe o *ethos* à *physis*, como sendo um âmbito, no qual não é que não seja comandado por regras, mas que não conhece as leis da natureza, a não ser a mutabilidade e regularidade limitada das posturas humanas e de suas formas de comportamento.

O atual problema é o de saber como pode se dar um saber filosófico sobre o ser moral do homem. Se o que é bom só aparece na concreção da situação prática em que ele se encontra, então o saber ético deve oferecer, para se haver com a situação concreta, o que é que esta exige dele ou, dito de outro modo, aquele que atua deve ver a situação concreta à luz do que se exige dele em geral. Negativamente isto significa que um saber geral que não saiba aplicar-se à situação concreta permanece sem sentido, e até ameaça obscurecer as exigências concretas que emanam de uma determinada situação. Esta conjuntura, que expressa a própria essência da reflexão ética, não somente converte uma ética filosófica em um problema metódico difícil, mas *ao mesmo tempo dá relevância moral ao pro-*

blema do método. Face à idéia do bem, determinada pela teoria platônica das idéias, Aristóteles enfatiza o fato de que, no terreno do problema ético não se pode falar de uma exatidão, de nível máximo, como a que fornece o matemático. Esse requisito de exatidão, na verdade, estaria fora de lugar. Aqui se trata tão-somente de tornar visível o perfil das coisas e ajudar, de certo modo, a consciência moral com este esboço do mero perfil²⁴⁵. Mas o problema de como deve ser possível esta ajuda já é um problema moral. Pois faz parte dos traços essenciais do fenômeno ético, que aquele que atua deve saber e decidir por si mesmo e não permitir que lhe arrebatem essa autonomia por nada. Portanto, o que não pretenda intrometer-se no lugar da consciência moral, nem tampouco ser um conhecimento moral a esclarecer-se a si mesma graças a esse esclarecimento do perfil dos diversos fenômenos. Naquele que há de receber essa ajuda – o ouvinte da lição aristotélica – isto supõe um montão de coisas. Tem de possuir tanta maturidade existencial, que possa não esperar da indicação que se lhe oferece mais do que esta pode e deve dar. Ou, formulado positivamente: por educação e exercício ele já deve ter desenvolvido uma determinada atitude em si mesmo, e seu empenho constante deve ser mantê-lo ao largo das situações concretas de sua vida e conservá-la através de um comportamento correto²⁴⁶.

[319] Como vemos, o problema do método está inteiramente determinado pelo objeto – o que constitui um postulado aristotélico geral e fundamental – e, relacionado ao nosso interesse, valerá a pena considerar a relação especial entre ser ético e consciência ética tal como Aristóteles a desenvolve na sua ética. Aristóteles se mantém socrático na medida em que retém o conhecimento como momento essencial do ser ético, e o que nos interessa é justamente o equilíbrio entre a herança socrático-platônica e este momento do *ethos* a que ele mesmo deu

244. *Ética a Nicômaco*, A4. [Não obstante, cf. entretentes minha dissertação acadêmica *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, a ser incluída no vol. VII das Obras Completas.]

245. Cf. *Ética a Nicômaco*, A7 e B2.

246. O capítulo final da *Ética a Nicômaco* dá ampla expressão a esta exigência e fundamenta, com isso, a passagem ao questionamento da *Política*.

validez. Pois também o problema hermenêutico se aparta evidentemente de um saber puro, separado do ser. Falamos antes da pertença do intérprete com a tradição com a qual se confronta, e viamos na própria compreensão um momento do acontecer. O enorme alheamento que caracteriza a hermenêutica e a historiografia do século XIX, em razão do método objetivador da ciência moderna, nos havia sido apresentado como consequência de uma falsa objetivação. O exemplo da ética aristotélica foi citado para tornar patente e evitar essa objetivação, pois o saber objetivo, isto é, aquele que sabe não está frente a uma constelação de fatos, que ele se limitasse a constatar, pois o que conhece o afeta imediatamente. É algo que ele tem de fazer²⁴⁷.

É claro que este não é o saber da ciência. Nesse sentido a limitação de Aristóteles entre o saber ético da *phronesis* e o saber teórico da *episteme* é bem simples, sobretudo se se leva em conta que, para os gregos, a ciência, representada pelo paradigma da matemática, é um saber do inalterável, que repousa sobre a demonstração e que, por conseguinte, qualquer um pode aprender. É certo que uma hermenêutica espiritual-científica não poderia aprender nada dessa limitação do saber ético face a um saber como a matemática. Pelo contrário, face a essa ciência “teórica”, as ciências do espírito fazem parte, estritamente, do saber ético. São “ciências morais”. Seu objeto é o homem e o que este sabe de si mesmo. Este, porém, se sabe a si mesmo como ser que atua, e o saber que, deste modo, tem de si mesmo não pretende comprovar o que é. Aquele que atua lida, antes, com coisas que nem sempre são como são, pois que podem também ser diferentes. Nelas descobre em que ponto pode intervir sua situação. Seu saber deve orientar seu fazer.

Aqui está o verdadeiro problema do saber ético de que se ocupa Aristóteles na sua ética. Pois o direcionamento do fazer pelo saber aparece sobretudo, e de maneira exemplar, aí onde os gregos falam de *tekne*. Esta é a habilidade, é o saber do artesão que sabe produzir coisas determinadas. A questão é se saber se o saber moral é também um saber desse tipo. Isto significaria que seria um saber sobre como cada um deve produzir a si mesmo. Deve o homem aprender a tornar-se para si próprio o que deve ser, tal como o artesão aprende a fazer o que, segundo seu plano e vontade, deve ser? Projeta-se o homem a si mesmo sobre o seu próprio *eidos*, tal como o artesão traz em si o *eidos* do que quer fabricar e sabe reproduzi-lo no material? Sabe-se que Sócrates e Platão aplicaram de fato o conceito da *tekne* ao conceito do ser humano, e não se pode negar que com isso descobriram algo de verdadeiro. O modelo da *tekne*, pelo menos no âmbito político, tem uma função iminentemente crítica, na medida em que revela a insustentabilidade do que se costuma chamar a arte da política, na qual toda pessoa que faz política, todo cidadão, já se considera experiente. É significativo que o saber do artesão seja o único que Sócrates, na famosa descrição da experiência que faz ante seus concidadãos, reconhece que é um saber real, em seu âmbito²⁴⁸. Mas, naturalmente, também os artesãos o decepcionam. O seu saber não é o verdadeiro saber que constitui o homem e o cidadão como tais. Entretanto, é saber real. É uma arte e habilidade real, não somente uma grande acumulação de experiência. E isso coincide evidentemente com o verdadeiro saber ético que Sócrates procura. Ambos são um saber prévio e pretendem determinar e guiar um agir. Têm que conter em si mesmos a aplicação do saber a cada tarefa concreta.

Este é o ponto em que se pode relacionar a análise aristotélica do saber ético com o problema hermenêutico das modernas ciências do espírito. É verdade que na consciência hermenêutica

247. Salvo indicações em contrário, iremos nos guiar, no que segue, pelo sexto livro da *Ética a Nicômaco*. [Sob o título *Praktisches Wissen*, encontra-se entrementes uma análise desse sexto livro, escrita e publicada em 1930, no vol. V das Obras Completas, p. 230-248.]

248. Platão, *Apol.*, 22 cd.

[321] não se trata de um saber técnico nem ético, porém, essas duas formas do saber contêm *a mesma tarefa da aplicação* que temos reconhecido como a dimensão problemática central da hermenêutica. Também é claro que “aplicação” não significa o mesmo em ambos os casos. Existe uma peculiaríssima tensão entre a *tekne* que se ensina e aquela que se adquire por experiência. O saber prévio que alguém possui quando aprendeu um ofício não é necessariamente superior, na praxis, ao que possui um iletrado no assunto, mas muito experimentado. No entanto, ainda que isso seja assim, nem por isso se chamará “teórico” o saber prévio da *tekne*, menos ainda se se leva em conta que a aquisição de experiência aparece por si só no uso desse saber. Pois, como saber, já intenciona sempre à praxis, e ainda que a matéria bruta nem sempre obedeça ao que aprendeu seu ofício, Aristóteles pode citar com razão as palavras do poeta: *tekne* ama *tykne*, e *tykne* ama *tekne*. Isso quer dizer que, em geral, o bom êxito acompanha aquele que aprendeu seu ofício. O que se adquire adiantadamente na *tekne* é uma autêntica superioridade sobre a coisa, e isso é exatamente o que representa um modelo para o saber ético. Pois também para este é claro que a experiência nunca pode bastar para uma decisão eticamente correta. Também aqui se exige que a atuação seja guiada previamente pela consciência moral. Nem sequer será possível contentar-se com a relação insegura que há no caso da *tekne* entre o saber prévio e o correspondente êxito final. Pode-se dizer que há uma correspondência real entre a perfeição da consciência ética e a de saber produzir, a da *tekne*, mas, obviamente, não são a mesma coisa.

Antes, as diferenças expõem-se de modo franco. É completamente evidente que o homem não dispõe de si mesmo como o artesão dispõe da matéria com a qual trabalha. Não pode produzir-se a si mesmo da mesma forma que pode produzir outras coisas. Por conseguinte, o saber que tenha de si mesmo, em seu ser ético, será diferente e se destacará claramente do saber que guia um determinado produzir. Aristóteles formula essa diferença de um modo audaz e único, chamando a esse

saber de saber-se, isto é, um saber para si²⁴⁹. Com isso, o saber-se da consciência ética se destaca do saber teórico de um modo que para nós se torna particularmente elucidativo. Nisso está também a delimitação face ao saber técnico, e se Aristóteles arrisca a expressão peculiar do “saber-se”, é com o fim de formular de algum modo essa dupla delimitação.

A delimitação face ao saber técnico é a mais difícil se, de acordo com Aristóteles, se determina ontologicamente o “objeto” desse saber, não como algo geral que sempre é como é, mas como algo único que também pode ser de outra maneira. Pois à primeira vista, parece tratar-se de uma tarefa análoga. Aquele que sabe produzir algo, sabe algo bom, e o sabe “para si” de modo que, sempre que se dêem as possibilidades correspondentes, ele poderá produzi-lo de fato. Lançará mão do material adequado e elegerá os meios corretos para a realização. Deve saber aplicar à situação concreta o que aprendeu em geral. E o mesmo não vale também no caso da consciência moral? Aquele que deve tomar decisões morais é alguém que já sempre aprendeu algo. Por educação e procedência está determinado, de modo que em geral sabe o que é correto. A tarefa da decisão ética é encontrar o que é adequado na situação concreta, isto é, ver concretamente o que nela é correto e lançar-se a ela. Também ele tem de lançar mão e eleger os meios adequados, e seu agir tem de estar orientado tão sopesado como o do artesão. Como é possível, então, que seja um saber completamente diferente?

Da análise aristotélica da *phronesis* podemos extrair toda uma série de momentos que oferecem resposta a essa pergunta. Pois a genialidade de Aristóteles está precisamente na quan-

249. *Ética a Nicômaco*, Z 8, 1141 a30; *Eth. Eud.* θ 2, 1246 b36. [Na minha opinião, em geral perde-se a unidade essencial e metódica de ética e política de Aristóteles, se, com Gauthier (compare-se sua introdução à 2ª edição de seu comentário sobre a *Ética de Nicômaco*, Louvain, 1970), aqui não se entende também a πολιτική φρονησις. Cf. também minha resenha, reimpressa no vol. VI das Obras Completas, p. 304-306.]

tidade de aspectos que leva em conta ao descrever cada fenômeno. “O empírico, concebido na sua síntese, é o conceito especulativo” (Hegel)²⁵⁰. Nesse ponto nos contentaremos com alguns aspectos que são significativos para o contexto em que nos encontramos.

1. Uma *tekne* se aprende, e pode-se esquecer. Por outro lado, o saber ético não pode ser aprendido e nem esquecido. Não nos confrontamos com ele de maneira que dele possamos nos apropriar ou não nos apropriar, da mesma forma que se pode eleger um saber objetivo, uma *tekne*. Pelo contrário, encontramos-nos sempre na situação de quem tem de atuar (caso desconsideremos a fase da menoridade, na qual a obediência ao educador substitui as nossas próprias decisões) e, por conseguinte, temos de já sempre possuir e aplicar o saber ético. Por isso o conceito da aplicação é tão problemático, pois só se pode aplicar o que já se possui previamente. Porém não possuímos o saber ético para nós mesmos de forma que a gente já o tenha e a seguir a gente o aplique à situação concreta. As imagens que o homem forma, sobre o que ele deve ser, como p. ex., seus conceitos de justo e injusto, de decência, coragem, dignidade, solidariedade etc. (todos conceitos que têm seu correlato no catálogo das virtudes de Aristóteles) são, de certo modo, imagens diretrizes, pelas quais se guia. Mas há uma diferença fundamental entre elas e a imagem diretriz que representa, por exemplo, para um artesão o desenho do objeto que ele deve fabricar. Por exemplo, o que é justo não pode ser determinado por inteiro, independentemente da situação que me pareça de justiça, enquanto que o eidos daquilo que um artesão quer fabricar está inteiramente determinado, e quicá determinado pelo uso para o qual está determinado.

É evidente que o justo também parece estar determinado num sentido absoluto, pois está formulado nas leis e contido nas regras gerais de comportamento da ética, que apesar de

250. *Werke*, 1832, vol. XIV, p. 341.

não estarem codificadas, mesmo assim têm uma determinação precisa e uma vinculação geral. O próprio cultivo da justiça é uma tarefa própria que requer saber e poder. Não é ela, então, *tekne*? Não consiste, também ela, na aplicação das leis e das regras a um caso concreto? Não falamos da “arte” do juiz? Por que será que o que Aristóteles designa como a forma jurídica da *phronesis* (δικαστική φρονησις), não é uma *tekne*²⁵¹?

Naturalmente, a reflexão nos ensina que a aplicação das leis contém uma questionabilidade jurídica peculiar. A situação do artesão é nisso muito diferente. Este, que possui o desenho do objeto e as regras de sua execução, e a esta se aplica, pode ver-se obrigado também a se adaptar a circunstâncias e dados concretos, isto é, renunciar a executar seu plano inteiramente como estava concebido originalmente. Mas essa renúncia não significa, de modo algum, que com isso o seu saber daquilo que está em busca chegue à perfeição. Ele simplesmente faz reduções durante a execução. Isso é uma real aplicação de seu saber, vinculada a uma imperfeição dolorosa.

Pelo contrário, todo aquele que “aplica” o direito se encontra em uma posição bem diferente. Na situação concreta ver-se-á obrigado, seguramente, a fazer concessões com respeito à lei num sentido estrito, mas não porque não seja justo. Fazendo concessões em face da lei não faz reduções à justiça, mas, pelo contrário, encontra um direito melhor. Em sua análise da *epieikeia*²⁵², a “equidade”, Aristóteles dá a isso uma expressão muito precisa: *epieikeia* é a correção da lei²⁵³. Aristóteles mostra que toda lei se encontra numa tensão necessária com respeito à correção do atuar, porque é geral e não pode conter em si a realidade prática em toda a sua concreção. Já assinalamos essa

251. *Ética a Nicômaco*, Z 8.

252. *Ética a Nicômaco*, E 14.

253. “Lex superior preferenda est inferiori”, escreve Melanchthon como explicação da *ratio* da *epieikeia* (*Die älteste Fassung von Melanchthons Ethik*, edit. por H. Heineck [Berlim, 1893], p. 29).

problemática no princípio, a propósito da análise do juízo²⁵⁴. É claro que o problema da hermenêutica jurídica encontra aqui seu verdadeiro lugar²⁵⁵. A lei é sempre deficiente, não porque o seja por si mesma, mas porque frente ao ordenamento a que intencionam as leis, a realidade humana é sempre deficiente e não permite uma aplicação simples das mesmas.

Essas considerações permitem compreender até que ponto é sutil a posição de Aristóteles frente ao problema do direito natural, da mesma forma que não se pode identificá-la com a tradição juro-naturalista dos tempos posteriores. Iremos nos contentar aqui com um pequeno esboço que permita pôr em primeiro plano a relação que existe entre a idéia do direito natural e o problema hermenêutico²⁵⁶. Que Aristóteles não se limita a rechaçar a questão do direito natural é o que se pode concluir do que acabamos de ver. No direito positivo ele não reconhece o direito verdadeiro absoluto, mas ao menos na chamada ponderação da equidade, vê uma tarefa complementar do direito. Volta-se assim contra o convencionalismo extremado ou o positivismo jurídico, e distingue claramente entre direito natural e direito positivo²⁵⁷. Mas a diferença que ele leva em conta não é simplesmente a da inalterabilidade do direito natural e da alterabilidade do direito positivo. É verdade que, em geral, temos entendido Aristóteles nesse sentido, mas com isso se passa por alto a verdadeira profundidade de sua concepção. Aristóteles conhece efetivamente a idéia de um direito inalterável, mas a limita expressamente aos deuses e declara que entre os homens não só é alterável o direito positivo mas tam-

254. Acima, p. 43s (original).

255. Ideo adhibenda est ad omnes leges interpretatio quae flectat eas ad humaniorem ac leniorem sententiam (Melanchthon, 29).

256. Cf., por fim, a excelente crítica de H. Kuhn a L. Strauss, "Naturanrecht und Geschichte", 1953, publicada em *Zeitschrift für Politik*, 3-4, 1956.

257. *Ética a Nicômaco*, E 10. É conhecido que esta distinção é de origem sofística, mas que perde seu sentido destrutivo mediante sua vinculação platônica com o logos; seu significado intrajurídico somente é esclarecido no *Política* de Platão (2943) e em Aristóteles.

bém o natural. Essa alterabilidade é, segundo Aristóteles, perfeitamente compatível com o caráter "natural" desse direito. O sentido dessa afirmação me parece ser o seguinte: existem efetivamente leis jurídicas que são, inteiramente, coisa da conveniência (por exemplo, as normas de trânsito, como a de conduzir pela direita); mas existem também aquelas que não permitem uma convenção humana qualquer, porque a "natureza das coisas" tende a se impor constantemente. A essa classe de leis pode-se chamar justificadamente de "direito natural"²⁵⁸. Na medida em que a natureza das coisas deixa uma certa margem de mobilidade para a afirmação, esse direito natural pode mudar. Os exemplos que Aristóteles apresenta, tirados de outros âmbitos, são muito elucidativos. A mão direita é, por natureza, a mais forte, mas nada impede que se treine a esquerda até igualá-la em força com a direita (Aristóteles apresenta evidentemente esse exemplo porque era uma das idéias preferidas de Platão). Ainda mais esclarecedor é um segundo exemplo, tomado da esfera jurídica: usa-se sempre uma e a mesma medida, mais abundante quando se compra vinho do que quando se vende. Aristóteles não quer dizer com isso que no comércio do vinho se procura normalmente enganar a outra parte, mas que essa conduta corresponde ao espaço de jogo do que é justo dentro dos limites impostos. E claramente opõe a isso que o melhor estado "é por toda parte um e o mesmo", mas não é da mesma maneira "que o fogo arde igual em todas as partes, tanto na Grécia como na Pérsia".

A teoria posterior do direito natural se reporta a essa passagem, apesar da clara intenção de Aristóteles, interpretando-a como se ele comparasse aqui a imobilidade do direito com a das leis naturais²⁵⁹. Mas o certo é exatamente o contrário. Com

258. O raciocínio da passagem paralela de *Magn. Mor* A 33, 1194 b30-95 a7, somente torna-se compreensível se se faz o seguinte: μη ει μεταβαλλει δια την ημετεραν χρησιν, δια τουτ ουκ εστι δικαιον φυσει.

259. Cf. Melanchthon, op. cit., p. 28.

essa contraposição mostra-se precisamente, que a idéia do direito natural em Aristóteles só tem uma função crítica. Não pode ser empregada numa forma dogmática, isto é, não é lícito outorgar a dignidade e a invulnerabilidade do direito natural a determinados conteúdos jurídicos como tais. Também para Aristóteles a idéia do direito natural é completamente imprescindível, frente à necessária deficiência de toda lei vigente, e se torna particularmente atual onde se trata da ponderação da equidade, que é a única que realmente encontra o direito. Mas a sua é uma função crítica, na medida que legitima o apelo ao direito natural somente onde surge uma discrepância entre os direitos.

Essa questão especial do direito natural, desenvolvida *in extenso* por Aristóteles, não nos interessa aqui tanto por si mesmo, mas por sua significação fundamental. O que Aristóteles demonstra aqui vale para todos os conceitos que o homem tem com respeito ao que ele deve ser, e não somente para o problema do direito. Todos esses conceitos não constituem um ideal arbitrário, condicionado por convenção, mas em meio à grande variedade dos conceitos morais dos diversos tempos e populações, também aqui existe algo como uma natureza das coisas. Isso não quer dizer que essa natureza das coisas, por exemplo, o ideal da valentia, seja um padrão fixo que se pudessem conhecer e aplicar por si mesmo. Aristóteles reconhece que também o professor de ética – e em sua opinião isso vale para todo homem como tal – encontra-se sempre em uma determinada vinculação moral e política, a partir da qual ele adquire a imagem das coisas. Nas imagens diretrizes que descreve tampouco ele vê um saber que se possa ensinar. Essas só têm a pretensão de valer como esquemas. Elas se concretizam sempre só na situação particular do que atua. Não são portanto normas escritas nas estrelas ou que tivessem seu lugar inalterável nalgum mundo ético natural, como se estivessem à disposição da percepção. Mas, por outro lado, tampouco são meras convenções, já que reproduzem realmente a natureza das coi-

sas; só que esta, por sua vez, somente se determina através da aplicação que a consciência moral faz dela.

2. Nisso se torna patente uma modificação fundamental da relação conceitual entre meios e fins, que é a que constitui a diferença entre o saber ético e o saber técnico. A diferença não está no fato de que o saber ético não restringe a simples objetivos particulares, mas que afeta o viver corretamente, no seu todo – contra o que o saber técnico, naturalmente, é sempre particular e serve a fins particulares. Tampouco se trata só do caso de que o saber moral deve entrar em cena toda vez que seria desejável um saber técnico que, não obstante, não se encontra disponível. É verdade que o saber técnico, onde estivesse disponível, não teria necessidade de buscar conselho consigo mesmo sobre aquilo que lhe confere validade enquanto saber. Quando há uma *tekne*, é preciso que a aprendamos, e com isso saber-se-á também eleger os meios idôneos. Pelo contrário, o saber ético requer sempre, ineludivelmente, esse buscar conselho consigo próprio. Ainda que se pensasse esse saber em um estado de perfeição ideal, esta seria a perfeição desse aconselhamento consigo próprio (εὐβουλία), e não num saber do tipo técnico.

Essa é, pois, uma relação verdadeiramente fundamental. Não é assim que, com a expansão do saber técnico suprimir-se-ia, de uma vez por todas, a necessidade do saber ético, o buscar-conselho-consigo-mesmo. O saber ético não poderá nunca revestir o caráter prévio, próprio dos saberes suscetíveis de aprendizagem. A relação entre meio e fim não aparece aqui nos moldes daquilo que se pode dispor com anterioridade de um conhecimento dos meios idôneos, e isso pela razão de que o saber do fim idôneo não é, por sua vez, mero objeto de um saber. Não existe uma determinação prévia daquilo em que a vida no seu todo está orientada. As determinações aristotélicas da *phronesis* mostram, nesse sentido, uma oscilação característica pois esse saber se atribui ora mais ao fim ora mais ao

[327] meio para o fim²⁶⁰. Na realidade, isso significa que o fim, guiados para o qual pautamos o todo de nossa vida, e o seu desenvolvimento nas imagens diretrizes e éticas da atuação, tal como as descreve Aristóteles em sua ética, não pode ser objeto de um saber simplesmente ensinável. Não há um uso dogmático da ética, como tampouco um uso dogmático do direito natural. Antes, a doutrina das virtudes de Aristóteles apresenta formas típicas de justo meio, que convém adotar no ser e no comportamento humano, mas o saber ético que se guia por essas imagens diretrizes é o mesmo saber que deve responder aos estímulos da situação de cada momento.

Por outro lado, tampouco se irá servir à consecução dos fins éticos com meras considerações sobre a idoneidade dos meios, já que a ponderação dos meios é, ela mesma, uma ponderação ética, e só através dela se concretiza, por sua vez, a correção ética do fim adequado. O saber-se, de que fala Aristóteles, se determina precisamente pelo fato de conter a aplicação completa e porque aciona seu saber na imediatez da situação dada. O único que pode completar o saber moral é, pois, um saber do que é em cada caso (*jeweiligen*) um saber que não é visão sensível. Pois ainda que tenhamos de ver em cada situação o que esta nos está pedindo, esse ver não signi-

260. Aristóteles destaca em geral que a φρονησις tem a ver com os meios τὰ πρὸς τὸ τέλος, e não com o próprio τέλος. O que lhe faz pôr tanta ênfase nisso poderia ser a oposição à doutrina platônica da idéia do bem. No entanto, se se presta atenção ao seu lugar sistemático, dentro da ética aristotélica, torna-se inequívoco que a φρονησις não é a mera capacidade de eleger os meios corretos, mas é propriamente uma *hexis* ética, que tem em vista também o τέλος, pelo qual se orienta aquele que atua, em virtude de seu ser ético. Compare-se, em particular, *Ética a Nicômaco*, Z 10, 1142 b33; 1140 b13; 1141 b15. Observo com satisfação que H. Kuhn, em sua contribuição à *Die Gegenwart der Griechen* (Gadamerfestchrift, 1960), ainda que pretenda mostrar uma fronteira última da “eleição de preferências”, que deixaria Aristóteles por trás de Platão, faz, não obstante, plena justiça a este nexos objetivo, (p. 134s). [A tradução latina de φρονησις por “prudência” favoreceu o desconhecimento da situação que ainda assombra a lógica “deontica” de hoje. Cf. A exceção de R. Engberg-Pederson, por mim reconhecida no *Philosophische Rundschau*, 32, 1985, p. 1-26 (Resenha sumária relativa a novos trabalhos sobre ética). *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford, 1983.]

fica que percebamos o que nessa situação é o visível como tal, mas que aprendemos a vê-la como situação da atuação e, portanto, à luz do que é correto. E tal como na análise geométrica de superfícies “vemos” que o triângulo é a figura plana mais simples e que nele já não se podem fazer mais divisões, pois obriga a nos determos nele como num último passo, na reflexão ética o “ver” o imediatamente exequível também não é um mero ver, mas “nous”. Isso se confirma também a partir do que forma o contrário desse ver²⁶¹. O contrário da visão do correto não é o erro nem o engano, mas a cegueira. Quem está dominado por suas paixões se depara de repente com o fato de que não é capaz de ver numa situação dada o que seria correto. Perdeu o controle de si mesmo e, por conseqüência, a retidão, ou seja, perdeu o estar corretamente orientado em si mesmo, de modo que, desgovernado em seu interior pela dialética da paixão, parece-lhe correto o que a paixão lhe sugere. O saber ético é verdadeiramente um saber peculiar. Abrange de uma maneira particular os meios e os fins e com isso diferencia-se do saber técnico. Por isso não tem demasiado sentido distinguir aqui entre saber e experiência, o que, de outra parte, convém perfeitamente à *tekne*. O saber ético contém por si mesmo uma certa classe de experiência, inclusive veremos que esta é talvez a forma fundamental da experiência, ante a qual toda outra experiência é desnaturalizada, para não dizer naturalizada²⁶².

3. O saber-se da reflexão ética possui, de fato, uma relação para consigo mesmo muito característica. As modificações que Aristóteles apresenta no contexto de sua análise da *phronesis* são uma boa demonstração disso. Junto à *phronesis*, pois, a virtude da ponderação reflexiva, aparece o entendimento (*Vers-tändnis*)²⁶³. O entendimento (*Verständnis*) é introduzido como

261. *Ética a Nicômaco*, Z 9, 1142 a, 25s.

262. Cf. abaixo, p. 363s.

263. συνεσις (*Ética a Nicômaco*, Z 11).

uma modificação da virtude do saber ético, na medida em que aqui já não se trata do eu-mesmo, que deve agir. Segundo isso, “synesis” significa, inequivocamente, a capacidade de julgamento ético. Elogia-se, portanto, a compreensão de alguém, quando ele, julgando, consegue deslocar-se completamente para a plena concreção da situação em que o outro tem de atuar²⁶⁴. Portanto, também aqui não se trata de um saber em geral, mas de uma concreção momentânea. Esse saber também não é, em nenhum sentido razoável, um saber técnico ou a aplicação do mesmo. O homem muito experimentado, aquele que conhece e tem experiência em toda classe de tramas e práticas e em tudo que existe, somente alcançará uma compreensão adequada daquele que atua, na medida em que satisfaça também a seguinte premissa: que também ele deseje o justo, que se encontre portanto nessa relação de comunidade com o outro. Isso tem sua concreção no fenômeno do conselho em “questões de consciência”. A pessoa que pede conselho, assim como quem o dá, situa-se sob a premissa de que o outro mantém uma relação de amizade com ele. Só um amigo pode aconselhar o outro ou, dito de outra maneira, somente um conselho com intenção de amizade pode ter sentido para o aconselhado. Também aqui se torna claro que o homem compreensivo não sabe nem julga a partir de um simples estar postado frente ao outro de modo que não é afetado, mas a partir de uma pertença específica que o une com o outro, de modo que é afetado com ele e pensa com ele.

Isso se torna mais claro nos outros tipos de reflexão ética que Aristóteles apresenta: penetração de espírito e tolerância²⁶⁵. Penetração de espírito é pensado aqui como uma propriedade. Nós dizemos que tem boa penetração de espírito aquele que julga reta e equitativamente. A pessoa que possui

264. [Neste caso alterei levemente o meu texto. O *αλλου λεγουτοσ* 1145a 15 quer apenas dizer que não é um caso para a *minha* ação. Posso ter compreensão ao ouvir alguém - mesmo que não deva lhe dar um conselho.]

265. *γνωμη, συγγνωμη.*

boa penetração de espírito está disposta a reconhecer o direito da situação concreta do outro e por isso se inclina em geral também à compaixão e ao perdão. É claro que também aqui não se trata de um saber técnico.

Aristóteles ilustra de novo a peculiaridade do saber ético e da virtude, que está em seu poder, com a descrição de uma variedade e uma degeneração desse saber ético²⁶⁶. Fala do *deinós*, como de um homem que dispõe de todas as condições e dotes naturais desse saber ético, que em todas as partes é capaz de perceber sua vantagem e de ganhar a cada situação suas possibilidades com incrível habilidade, e que em cada situação sabe encontrar uma saída²⁶⁷. Mas essa contra-imagem natural da *fronesis* se caracteriza pelo fato de que o *deinós* exerce sua habilidade sem guiar-se por um ser ético, e, por conseguinte, desenvolve seu poder sem freios e sem orientação que tenha em vista fins éticos. E não pode ser casual, que aquele que é mais hábil nesse sentido seja nomeado com uma palavra que significa também “terrível”. Nada é tão terrível, tão espantoso, e até tão aterrador como o exercício de capacidades geniais para o mal.

Se, a modo de conclusão, colocarmos em relação com o nosso questionamento a descrição aristotélica do fenômeno ético, em particular, da virtude do saber moral, então a análise aristotélica se nos apresenta como uma espécie de *modelo dos problemas inerentes à tarefa hermenêutica*. Também nós tínhamos nos convencido de que a aplicação não é uma parte última e eventual do fenômeno da compreensão, mas que o determina desde o princípio e no seu todo. Tampouco aqui a aplicação consistia em relacionar algo geral e prévio com uma situação particular. O intérprete que se confronta com uma tradição procura aplicá-la a si mesmo. Mas isso tampouco significa que o texto transmitido seja, para ele, algo dado e com-

266. *Ética a Nicômaco*, Z 13, 1144a, 23s.

267. Ele é um *πανουργος*, isto é, é capaz de tudo.

preendido como um algo geral que pudesse ser empregado posteriormente para uma aplicação particular. Pelo contrário, o intérprete não pretende outra coisa que compreender esse geral, o texto, isto é, compreender o que diz a tradição e o que faz o sentido e o significado do texto. E para compreender isso ele não deve querer ignorar a si mesmo e a situação hermenêutica concreta, na qual se encontra. Está obrigado a relacionar o texto com essa situação, se é que quer entender algo nele.

[330] 2.2.3. O significado paradigmático da hermenêutica jurídica

E se isso é assim, então a distância entre a hermenêutica espiritual-científica e a *hermenêutica jurídica* não é tão grande como se costuma supor. Em geral se tende a supor que foi somente a consciência histórica que elevou a compreensão a ser um método da ciência objetiva, e que a hermenêutica alcançou sua verdadeira determinação somente quando se desenvolveu como teoria geral da compreensão e da interpretação dos textos. A hermenêutica jurídica não teria a ver com esse nexos, pois não procura compreender textos dados, já que é uma medida auxiliar da práxis jurídica e inclina-se a sanar certas deficiências e casos excepcionais no sistema da dogmática jurídica. Por consequência não teria a menor relação com a tarefa de compreender a tradição, que é o que caracteriza a hermenêutica espiritual-científica.

Mas, segundo isso, tampouco a *hermenêutica teológica* poderia ainda arrogar-se um significado sistemático e autônomo. Schleiermacher a havia reconduzido conscientemente à *hermenêutica geral*, considerando-a simplesmente como uma aplicação especial desta. Mas, desde então, a teologia científica afirma sua capacidade de competir com as modernas ciências históricas, tendo por base que a interpretação da Sagrada Escritura não deve guiar-se por leis e nem por regras diversas das que presidem a compreensão de qualquer outra tradição. Nesse sentido não haveria porque existir uma hermenêutica especificamente teológica.

Hoje em dia parece uma tese paradoxal tentar renovar a velha verdade e a velha unidade das disciplinas hermenêuticas ao nível da ciência moderna. O passo que levou à moderna metodologia espiritual-científica supõe-se que era precisamente sua desvinculação com respeito a qualquer liame dogmático. A hermenêutica jurídica tinha se separado do conjunto de uma teoria da compreensão, porque tinha um objetivo dogmático, enquanto que, na direção inversa, a hermenêutica teológica se integrou na unidade do método histórico-filológico, precisamente ao se desfazer de sua vinculação dogmática.

Sendo assim, é razoável que nos interessemos agora em particular pela divergência entre hermenêutica jurídica e hermenêutica histórica, estudando os casos em que uma e outra se ocupam do mesmo objeto, isto é, os casos em que textos jurídicos devem ser interpretados juridicamente e compreendidos historicamente. Trata-se de investigar o comportamento do *historiador jurídico* e do *jurista*, comportamento que assumem com respeito a um mesmo texto jurídico, dado e vigente. Para isso podemos tomar como base os excelentes trabalhos de E. Betti²⁶⁸, acrescentando nossas considerações às suas. Nossa pergunta vai no sentido de saber *se a diferença entre o interesse dogmático e o interesse histórico é uma diferença unívoca*.

[331]

Que existe uma diferença é evidente. O jurista toma o sentido da lei a partir de e em virtude de um determinado caso dado. O historiador jurídico, pelo contrário, não tem nenhum caso de que partir, mas procura determinar o sentido da lei, na medida em que coloca construtivamente a totalidade do âmbito de aplicação da lei diante dos olhos. Somente no conjunto dessas aplicações torna-se concreto o sentido de uma lei. O historiador não pode contentar-se, portanto, em oferecer a apli-

268. Além dos escritos acima citados, p. 264 e 315 (original), existem numerosos outros artigos. [Cf., quanto a isso, o apêndice "Hermeneutik und Historismus", vol. II, e meu trabalho "Emilio Betti und das idealistische Erbe", in: *Quaderni Fiorentini* 7, 1978, p. 5-11.]

cação originária da lei para determinar seu sentido originário. Enquanto historiador, ele está obrigado a fazer justiça às mudanças históricas pelas quais a lei passou. Sua tarefa será de intermediar compreensivamente a aplicação originária da lei com a atual.

Não me pareceria suficiente limitar a tarefa do historiador do direito à “reconstrução do sentido original do conteúdo da fórmula legal”, e ao contrário, dizer do jurista, que “ele deve, além disso, pôr em concordância aquele conteúdo, com a atualidade presente da vida”. Uma delimitação desse tipo implicaria que o labor do jurista é o mais amplo, e incluiria em si também o do historiador. Quem quiser adaptar adequadamente o sentido de uma lei tem de conhecer também o seu conteúdo de sentido originário. Ele tem de pensar também em termos histórico-jurídicos. Só que a compreensão histórica não seria, aqui, mais do que um meio para um fim. Na direção oposta, a tarefa jurídico-dogmática não interessa ao historiador como tal. Como historiador ele se movimenta numa contínua confrontação com a objetividade histórica para compreendê-la em seu valor posicional na história, enquanto que o jurista, além disso, procura reconduzir essa compreensão para a sua adaptação ao presente jurídico. A descrição de Betti trilha mais ou menos esse caminho.

O problema é agora saber se o comportamento do historiador foi visto e descrito suficientemente. No nosso exemplo, como se produz a mudança rumo ao histórico? Ante a lei vigente, vivemos já de antemão com a idéia natural de que seu sentido jurídico é unívoco e que a práxis jurídica do presente se limita a seguir simplesmente o seu sentido original. Se isso fosse sempre assim não haveria razão para distinguir entre sentido jurídico e sentido histórico de uma lei. O mesmo jurista não teria outra tarefa hermenêutica senão a de comprovar o sentido original da lei e aplicá-lo como correto. Savigny, em 1840, descreveu a tarefa da hermenêutica jurídica como puramente histórica (no *System des romischen Rechts*). Assim como Schleiermacher não via problema algum em que o intér-

prete tenha de se equiparar ao leitor originário, também Savigny ignora a tensão entre sentido jurídico originário e atual²⁶⁹.

O tempo se encarregou de demonstrar suficiente clareza até que ponto isso é juridicamente uma ficção insustentável. Ernst Forsthoff demonstrou numa valiosa investigação que, por razões estritamente jurídicas, foi necessário refletir sobre a mudança histórica das coisas, através do que distinguiu-se entre o sentido original do conteúdo de uma lei e o que se aplica na práxis jurídica²⁷⁰. É verdade que o jurista sempre tem em mente a lei em si mesma. Mas seu conteúdo normativo tem que ser determinado com respeito ao caso ao qual se trata de aplicá-la. E para determinar com exatidão esse conteúdo não se pode prescindir de um conhecimento histórico do sentido originário, e só por isso o intérprete jurídico tem que vincular o valor posicional histórico que convém a uma lei, em virtude do ato legislador. Não obstante, não pode sujeitar-se a que, por exemplo, os protocolos parlamentares lhe ensinariam com respeito à intenção dos que elaboraram a lei. Pelo contrário, está obrigado a admitir que as circunstâncias foram sendo mudadas e que, por conseguinte, tem que determinar de novo a função normativa da lei.

Bem outra é a função do historiador do direito. Aparentemente, a única coisa que ele tem em mente é o sentido originário da lei, qual seu valor e intenção no momento em que foi promulgada. Mas como chegará a reconhecer isso? Ser-lhe-ia possível compreendê-lo sem se tornar primeiro consciente da mudança de circunstâncias que separa aquele momento da atualidade? Não estaria obrigado a fazer exatamente o mesmo

269. Trata-se de casualidade que o curso de Schleiermacher sobre hermenêutica, somente tenha aparecido pela primeira vez na edição de seus trabalhos póstumos, justamente dois anos antes do livro de Savigny? Teríamos que estudar o desenvolvimento da teoria hermenêutica em Savigny, que Forsthoff deixa fora de sua investigação. Cf., a respeito de Savigny, a observação de Franz Wieacker em *Gründer und Bewahrer*, p. 110).

270. *Recht und Sprache*, Abhandlung der Königsberger Gelehrter Gesellschaft, 1940.

[333] que o juiz, ou seja, distinguir o sentido originário do conteúdo de um texto legal desse outro conteúdo jurídico em cuja pré-compreensão vive como homem atual? Nisso me parece que a situação hermenêutica é a mesma, tanto para o historiador como para o jurista, ou seja, ante todo e qualquer texto todos nos encontramos numa determinada expectativa de sentido imediato. Não há acesso imediato ao objeto histórico capaz de nos proporcionar objetivamente seu valor posicional. O historiador tem que realizar a mesma reflexão que deve orientar o jurista.

Assim medido, o conteúdo fático do que compreendem de um e de outro modo vem a ser o mesmo. A descrição que fazíamos antes do comportamento do historiador é insuficiente. Só existe conhecimento histórico quando em cada caso o passado é entendido na sua continuidade com o presente, e isto é o que realiza o jurista na sua tarefa prático-normativa, quando procura “realizar a sobrevivência do direito como um continuum e salvaguardar a tradição da idéia jurídica”²⁷¹.

Naturalmente, teríamos de nos perguntar se o caso que acabamos de analisar como modelo caracteriza realmente a problemática geral da compreensão histórica. O modelo de que partíamos era a compreensão de uma lei ainda em vigor. O historiador e o dogmático estavam voltados, pois, a um mesmo objetivo. Mas não será que este é um caso especial? O historiador do direito, que tem de enfrentar culturas jurídicas passadas, da mesma maneira que qualquer outro historiador que procura conhecer o passado e cuja continuidade com o presente não é imediata, seguramente não ficará meio perdido no caso apresentado da sobrevivência da valia de uma lei. Dirá que a hermenêutica jurídica possui uma tarefa dogmática especial que é completamente alheia ao nexa da hermenêutica histórica.

271. Betti, op. cit., nota 62a.

Na realidade acredito que é exatamente o contrário. A hermenêutica jurídica recorda em si mesma o autêntico procedimento das ciências do espírito. Nela temos o modelo de relação entre passado e presente que estávamos procurando. Quando o juiz adequa a lei transmitida às necessidades do presente, quer certamente resolver uma tarefa prática. O que de modo algum quer dizer que sua interpretação da lei seja uma tradução arbitrária. Também em seu caso, compreender e interpretar significam conhecer e reconhecer um sentido vigente. O juiz procura corresponder à “idéia jurídica” da lei, intermediando-a com o presente. É evidente, ali, uma mediação jurídica. O que tenta reconhecer é o significado jurídico da lei, não o significado histórico de sua promulgação ou certos casos quaisquer de sua aplicação. Assim, não se comporta como historiador, mas se ocupa de sua própria história, que é seu próprio presente. Por conseqüência, pode, a cada momento, assumir a posição do historiador, face às questões que implicitamente já o ocuparam como juiz.

Inversamente, o historiador, que não tem diante de si nenhuma tarefa jurídica, mas que pretende simplesmente averiguar o significado histórico da lei – como o faria o conteúdo de qualquer outra tradição histórica – não pode ignorar que seu objeto é uma criação do direito, que tem que ser entendida juridicamente. Ele tem de poder pensar também juridicamente e não apenas historicamente. É verdade que a consideração de um texto jurídico ainda vigente é para o historiador um caso especial. Porém esse caso especial serve para deixar claro o que é que determina nossa relação com qualquer tradição. O historiador que pretende compreender a lei a partir de sua situação histórica original não pode ignorar sua sobrevivência jurídica: ela lhe fornece as questões que ele coloca à tradição histórica. E isso não vale, na realidade, para qualquer texto, que tenha de ser compreendido precisamente no que diz? Não implica isso que sempre é necessária uma tradução? E não se dá esta tradução, sempre e em qualquer caso, nos moldes de uma mediação com o presente? Na medida em que o verdadeiro objeto

da compreensão histórica não são eventos, mas sim seu “significado”, esta compreensão não estará descrita corretamente, se se fala de um objeto em si e de uma aproximação do sujeito a ele. Em toda compreensão histórica sempre já está implícito que a tradição que nos chega fala sempre ao presente e tem de ser compreendida nessa mediação – mais ainda: como essa mediação. *O caso da hermenêutica jurídica não é portanto um caso especial, mas está capacitado para devolver à hermenêutica histórica todo o alcance de seus problemas e reproduzir assim a velha unidade do problema hermenêutico, na qual o jurista e o teólogo se encontram com o filólogo.*

Já assinalamos antes²⁷² que a pertença à tradição é uma das condições da compreensão espiritual-científica. Agora podemos tirar a prova, examinando como aparece esse momento estrutural da compreensão no caso da hermenêutica teológica e da hermenêutica jurídica. Evidentemente não se trata de uma condição restritiva da compreensão, mas, antes, de uma das condições que a tornam possível. A pertença do intérprete ao seu texto é como a do ponto de vista na perspectiva que se dá num quadro. Tampouco se trata de que esse ponto de vista tenha de ser procurado como um determinado lugar para nele se colocar, mas que aquele que compreende não elege arbitrariamente um ponto de vista, mas que seu lugar lhe é dado com anterioridade. Assim, para a possibilidade de uma hermenêutica jurídica é essencial que a lei vincule por igual todos os membros da comunidade jurídica. Quando não é este o caso, como no caso do absolutismo, onde a vontade do senhor absoluto está acima da lei, já não é possível hermenêutica alguma, “pois um senhor superior pode explicar suas próprias palavras, até contra as regras da interpretação comum”²⁷³. Neste caso nem

sequer se coloca a tarefa de interpretar a lei, de modo que o caso concreto se decida com justiça dentro do sentido jurídico da lei. A vontade do monarca, não sujeito à lei, pode sempre impor o que lhe parece justo, sem atender à lei, isto é, sem o esforço da interpretação. A tarefa de compreender e de interpretar só ocorre onde se põe algo de tal modo que, como tal, é vinculante e não abolível.

A tarefa da interpretação consiste em *concretizar a lei*²⁷⁴ em cada caso, isto é, em sua *aplicação*. A complementação produtiva do direito, que ocorre com isso, está obviamente reservada ao juiz, mas este encontra-se por sua vez sujeito à lei, exatamente como qualquer outro membro da comunidade jurídica. Na idéia de uma ordem judicial supõe-se o fato de que a sentença do juiz não surja de arbitrariedades imprevisíveis, mas de uma ponderação justa do conjunto. A pessoa que se tenha aprofundado em toda a concreção da situação estará em condições de realizar essa ponderação justa. Justamente por isso existe segurança jurídica em um estado de direito, ou seja, podemos ter uma idéia daquilo a que nos atemos. Qualquer advogado ou conselheiro está em princípio capacitado para aconselhar corretamente, ou seja, para predizer corretamente a decisão do juiz com base nas leis vigentes. Claro que esta tarefa da concreção não consiste unicamente num conhecimento dos parágrafos correspondentes. Temos de conhecer também a judicatura e todos os momentos que a determinam, se quisermos julgar juridicamente um caso determinado. Não obstante, a única pertença à lei que se exige aqui é que a ordem judicial seja reconhecida como válida para todos e que, por conseguinte, não existam exceções quanto a ele. Por isso sempre é possível, por princípio, conceber a ordem judicial vigente

272. P. 266, bem como noutras também.

273. Walch, 158. [No absolutismo esclarecido, a situação é a seguinte: O “soberano” explica as suas palavras, de maneira a não se abolir a lei, mas de forma a interpretá-la de outra forma, tal que venha a corresponder à sua vontade, sem observar as regras do *Aufklärung*.]

274. O significado da concretização é um tema tão central na jurisprudência que já lhe foi dedicada uma bibliografia inabrangível. Compare-se, por exemplo, a investigação de Karl Engisch: *Die Idee der Konkretisierung*, (Abhandlung der Heidelberger Akademie, 1953). [Cf. também os mais recentes trabalhos de K. Engisch: *Methoden der Rechtswissenschaft*, Munique, 1972, p. 39-80 e do mesmo, *Recht und Sittlichkeit – Hauptthemen der Rechtsphilosophie*, Munique, 1971.]

como tal, o que significa reelaborar dogmaticamente qualquer complementação jurídica realizada. Entre a hermenêutica jurídica e a dogmática jurídica existe pois uma relação essencial, na qual a hermenêutica detém uma posição predominante. Pois não é sustentável a idéia de uma dogmática jurídica total, sob a qual se pudesse baixar qualquer sentença por um simples ato de subsunção²⁷⁵.

[336] Vejamos agora o caso da *hermenêutica teológica* tal como foi desenvolvido pela teologia protestante, na perspectiva de nosso problema²⁷⁶. Aqui se pode apreciar claramente uma autêntica correspondência com a hermenêutica jurídica, já que também aqui a dogmática não reveste nenhum caráter de primazia. A verdadeira concreção da proclamação tem lugar na prédica, assim como a do ordenamento legal tem lugar no juízo. Mas aqui há uma importante diferença. Ao inverso do que ocorre no juízo jurídico, a prédica não é uma complementação produtiva do texto que interpreta. A mensagem da salvação não experimenta, em virtude da prédica, nenhum incremento de conteúdo que se possa comparar com a capacidade complementadora do direito que convém à sentença do juiz. Nem sequer se pode dizer que a mensagem de salvação só obtenha uma determinação precisa a partir da idéia do pregador. Ao contrário do que ocorre com o juiz, o pregador não fala ante a comunidade com autoridade dogmática. É verdade que na prédica se trata de interpretar uma verdade vigente. Mas esta verdade é anúncio, e o que se consegue não depende da idéia do pregador, mas da força da própria palavra, que pode chamar à conversão inclusive através de uma má prédica. O anúncio não

275. Compare-se, por exemplo, F. Wiaeker, que recentemente expôs o problema do ordenamento jurídico extralegal, partindo da arte de julgar, própria do juiz, assim como dos momentos que a determinam (*Gesetz und Richterkunst*, 1957).

276. Para além do ponto de vista aqui desenvolvido, a superação do historicismo pela hermenêutica, a que estão consagradas as minhas investigações na sua totalidade, tem conseqüências teológicas decisivas, que me parecem aproximar-se das teses de E. Fuchs, *Hermeneutik*, 1960, e de G. Ebeling, "Hermeneutik", in: *RGG*, III. [Cf. também minha contribuição "Zur Problematik des Selbstverständnisses", vol. II.]

pode ser separado de sua realização. Toda fixação dogmática da doutrina pura é secundária. A Sagrada Escritura é a palavra de Deus e isso significa que a Escritura mantém uma primazia absoluta face à doutrina dos que a interpretam.

Isso é algo que a interpretação nunca deve perder de vista. Mesmo na interpretação científica do teólogo, tem-se de manter a convicção de que a Sagrada Escritura é a mensagem divina da salvação. Portanto, sua compreensão não pode ser somente a investigação científica de seu sentido. Em certa ocasião, Bultmann escreveu que "a interpretação dos escritos bíblicos não está submetida a condições diferentes das da compreensão de qualquer outra literatura"²⁷⁷. Não obstante, o sentido dessa frase é ambíguo. Do que se trata é de se saber se toda literatura não está submetida a bem outras condições da compreensão das que, de maneira puramente formal e geral, devem ser satisfeitas face a qualquer texto. O próprio Bultmann destaca que - toda compreensão pressupõe uma relação vital do intérprete com o texto, assim como uma relação prévia com o tema mediado pelo texto. A essa pressuposição hermenêutica é que dá o nome de *pré-compreensão*, porque evidentemente não é produto do procedimento compreensivo, já que é anterior a ele. Hofmann, a quem Bultmann cita ocasionalmente, escreve que uma hermenêutica bíblica pressupõe sempre uma relação com o conteúdo da Bíblia.

A questão que se coloca agora é o que significa aqui a pressuposição. Será que esta já está dada com a existência humana como tal? Pode-se assumir que em todo homem existe uma relação prévia com a verdade da revelação divina, pelo fato de que o homem como tal é movido pela questão a respeito de Deus? Ou, melhor, se terá de dizer que somente se experimenta a existência humana nesse encontrar-se movida pela questão a respeito de Deus, a partir do próprio Deus, isto é, a partir da fé? Mas então o sentido do pressuposto implicado no conceito

277. *Glauben und Verstehen* II, p. 231.

da pré-compreensão se torna duvidoso. Este não é, por certo, um pressuposto que valha em geral, mas somente do ponto de vista da fé verdadeira.

Com relação ao Antigo Testamento, esse é um velho problema hermenêutico. Qual é sua interpretação correta: a cristã, que parte do Novo Testamento, ou a judaica? Ou ambas são interpretações justificadas, no sentido de que existe algo comum a ambas, e é isso na realidade o que compreende a interpretação? O judeu, que compreende o texto bíblico vetero-testamentário de maneira diferente que o cristão, compartilha com este o pressuposto de que também ele é movido pela questão a respeito de Deus. Ao mesmo tempo, face às afirmações do teólogo cristão, ele será da opinião de que este não compreende adequadamente, quando limita as verdades de seu livro sagrado a partir do Novo Testamento. Nesse sentido o pressuposto de que somos movidos pela questão a respeito de Deus contém por si mesmo pretensão de conhecer o Deus verdadeiro e sua revelação. Inclusive o que se chama de “descrença” é determinado a partir da crença exigida. A pré-compreensão existencial de que parte Bultmann não pode ser outra que a cristã.

É claro que poder-se-ia tentar escapar dessa conseqüência, dizendo que basta *saber* que os textos religiosos só devem ser compreendidos como textos que respondem à questão a respeito de Deus. Não exigir-se-ia do intérprete nenhuma motivação religiosa. Mas qual seria a opinião de um marxista, que considera que toda afirmação religiosa só é compreendida, quando é revelada como jogo de interesses das relações de domínio social? Evidentemente o marxista não aceitará o pressuposto de que a existência humana como tal é movida pela questão a respeito de Deus. Esse pressuposto só vale para aquele que já reconheceu nisso a alternativa da crença ou não-crença face ao Deus verdadeiro. Por isso tenho a impressão de que o sentido hermenêutico da pré-compreensão teológica é, ele próprio, teológico. A própria história da hermenêutica mostra como o questionamento de um texto está determinado por uma pré-compreensão

muito concreta. A hermenêutica moderna, como disciplina protestante, tem, enquanto arte da interpretação da Escritura, uma relação polêmica para com a tradição dogmática da igreja católica e sua doutrina da justificação pelas obras. Tem pois, ela própria, um sentido dogmático e confessional. Isso não quer dizer que uma hermenêutica teológica desse tipo parta de preconceitos dogmáticos, de tal modo que somente lê no texto o que ela própria aí colocou. Antes, ela própria se põe realmente em jogo. Mas o que pressupõe é que a palavra da Escritura atinge verdadeiramente, e que somente a compreende aquele a quem a sua verdade afeta, quer na fé, quer na dúvida. Nesse sentido, a aplicação é a primeira.

Disso podemos extrair que o que é verdadeiramente comum a todas as formas da hermenêutica é que o sentido de que se trata de compreender somente se concretiza e se completa na interpretação, mas que, ao mesmo tempo, essa ação interpretadora se mantém inteiramente atada ao sentido do texto. Nem o jurista nem o teólogo vêm na tarefa da aplicação uma liberdade face ao texto.

Todavia, a tarefa de concretizar um comum e de aplicá-lo parece ter nas ciências históricas do espírito uma função muito diferente. Se se pergunta o que significa nelas a aplicação e como tem lugar no tipo de compreensão que exercem as ciências do espírito, poderemos admitir, no máximo, que há um determinado tipo de tradição, face ao qual nos comportamos à maneira da aplicação, do mesmo modo que o jurista com respeito à lei e o teólogo com respeito ao anúncio. Tal como o juiz procura encontrar a justiça e o pregador anunciar a salvação, e tal qual em ambos os casos o sentido da mensagem somente se completa na promulgação e o anúncio, respectivamente, assim, também com relação a um texto filosófico ou a uma poesia ter-se-á de reconhecer que essa classe de textos exige do leitor, e de quem procura compreendê-los, um fazer próprio e que em face deles não se está em liberdade para nos mantermos numa distância histórica. Ter-se-á de admitir que a compreensão, aqui, implica sempre a aplicação do sentido compreendido.

Mas a aplicação pertence, essencial e necessariamente, ao compreender? Do ponto de vista da ciência moderna dever-se-ia dizer que não, que essa aplicação, que se coloca ao intérprete mais ou menos no lugar do destinatário original de um texto, não pertence à ciência. Nas ciências históricas do espírito ela está excluída por princípio. A cientificidade da ciência moderna consiste em que ela objetiva a tradição e elimina metodicamente qualquer influência do presente do intérprete sobre sua compreensão. Às vezes poderá ser difícil alcançar esta meta, e aqueles textos que carecem de um destinatário determinado e pretendem valer para todos os que têm acesso à tradição, não permitirão manter com nitidez essa cisão entre o interesse histórico e o interesse dogmático. Um bom exemplo disso é a problemática da teologia científica e sua relação com a tradição bíblica. Poderia parecer que nesse caso o importante seria encontrar o equilíbrio entre a instância histórico-científica e a instância dogmática dentro da esfera privada da pessoa. Algo parecido pode ocorrer com o filósofo, e também com a nossa consciência artística, quando nos sentimos interpelados por uma obra de arte. Não obstante, a pretensão construtiva da ciência seria manter-se independente de toda aplicação subjetiva em virtude de sua metodologia.

Do ponto de vista da teoria da ciência moderna teríamos de argumentar mais ou menos assim. Poderíamos apelar também ao valor paradigmático dos casos nos quais não é possível uma substituição imediata do destinatário original pelo intérprete, p. ex., quando um texto se dirige a uma pessoa determinada, ou parceiro de contrato, ou quem recebe uma conta ou um comando. Para entender plenamente o sentido de um texto desse tipo poderíamos nos pôr no lugar desse destinatário, e na medida em que esse deslocamento lograsse dar ao texto toda a sua concreção, poderíamos reconhecê-lo como um verdadeiro logro da interpretação. Mas esse deslocar-se ao lugar do leitor original (Schleiermacher) é coisa muito diferente da aplicação. Representa saltar por cima da tarefa de mediar o outrora e o hoje, o tu e o eu, que é o que queremos dizer com

a palavra aplicação e que também a hermenêutica jurídica reconhece como sua tarefa.

Tomemos o exemplo da compreensão de um comando. Só existem comandos onde há alguém que deve cumprí-los. Aqui, a compreensão faz parte de uma relação entre pessoas, uma das quais tem que ordenar. Compreender a ordem significa aplicá-la à situação concreta a que se refere. É verdade que às vezes se pede para repetir o comando, como maneira de controlar se se havia entendido bem, mas isso não muda o fato de que seu verdadeiro sentido somente se determina na concreção de sua execução “adequada ao sentido”. Esta é a razão pela qual existe também uma negação explícita à obediência, o que não quer dizer simplesmente desobediência, mas que se legitima pelo sentido da ordem e de sua concretização, à qual alguém que ficou incumbido. Aquele que se nega a obedecer uma ordem a entendeu, e nega-se a fazê-lo porque é ele que aplica à situação concreta, e sabe o que a sua obediência implicaria neste caso. Evidentemente, a compreensão se mede segundo um padrão que não está contido nem na literalidade da ordem nem na verdadeira intenção do que a dá, mas unicamente na compreensão da situação e na responsabilização do que obedece. Inclusive quando se dá uma ordem por escrito, ou se pede que alguém no-la dê por escrito, com o fim de tornar controlável a correção de sua compreensão e execução, nem mesmo por esse procedimento se diz tudo. Uma forma que dá motivo a mofa é a de executar as ordens de maneira que se cumpra sua literalidade, mas não seu sentido. Por isso não há dúvida de que o receptor de uma ordem tem de levar a cabo um certo desempenho produtivo da compreensão do sentido.

Se imaginarmos agora um *historiador* que encontra na tradição uma ordem desse tipo e procura compreendê-la, é claro que sua posição será muito diferente da do destinatário original. Na medida em que ele não é o intencionado da ordem, não pode referi-la a si mesmo. E, não obstante, se quer entender de verdade a ordem em questão, tem que realizar, *idealiter*, o mesmo desempenho que o destinatário a que se referia a

ordem. Também este último, que refere a ordem a si mesmo, está em condições de distinguir entre compreender a ordem e segui-la. Cabe-lhe a possibilidade de não segui-la, ainda que haja compreendido, ou precisamente por isso. Para o historiador pode acabar sendo difícil reconstruir a situação para a qual se emitiu a ordem em questão. Mas também ele a terá entendido inteiramente quando tiver realizado a tarefa dessa concreção. Esta é a clara exigência hermenêutica: compreender o que diz um texto a partir da situação concreta na qual foi produzido.

Segundo a autocompreensão da ciência não deve haver a menor diferença entre um texto com um destinatário determinado e um texto escrito já como “aquisição para sempre”. A generalidade da tarefa hermenêutica se estriba, antes, no fato de que cada texto deve ser compreendido sob a perspectiva que lhe seja adequada. Mas isso quer dizer que a ciência histórica se esforça, em princípio, por compreender cada texto em si mesmo, não reproduzindo ela mesma a intenção de seu conteúdo, mas deixando em suspenso sua possível verdade. Compreender é, evidentemente, fornecer uma concretização vinculada à atitude de uma tal distância hermenêutica. Somente compreende aquele que sabe manter-se pessoalmente fora do jogo. Tal é o requisito da ciência.

De acordo com essa auto-interpretação da metodologia espiritual-científica pode-se dizer, no geral, que o intérprete assinala a cada texto um destinatário, independentemente de que o texto se tenha referido explicitamente a ele ou não. Seja qual for o caso, este destinatário é o leitor original, e o intérprete se sabe distinto dele. Negativamente isso é claro. Aquele que tenta compreender um texto na qualidade de filólogo ou historiador não se põe a si mesmo como referência de seu conteúdo. Apenas procura compreender a opinião do autor. Enquanto que somente procura compreender não se interessa pela verdade da coisa intencionada como tal, e isso nem sequer quando o próprio texto pretende ensinar a verdade. Nisso o filólogo e o historiador concordam.

Entretanto, é evidente que hermenêutica e historiografia não são inteiramente a mesma coisa. Na medida em que aprofundamos um pouco as diferenças metodológicas que as separam, poderemos discernir a sua aparente comunidade e reconhecer sua *verdadeira comunidade*. O historiador se relaciona diferentemente com os textos transmitidos, na medida em que procura conhecer através deles um trecho do passado. Por isso busca completar e controlar o texto com outras tradições paralelas. Ele considera como que uma debilidade do filólogo o fato deste olhar para seu texto como uma obra de arte. Uma obra de arte é um mundo completo que basta a si próprio. O interesse histórico, porém, não conhece esta auto-suficiência. Dilthey já havia sentido, face a Schleiermacher, que “a filologia gostaria de encontrar em toda parte uma existência acabada em si mesma”²⁷⁸. Quando uma obra literária transmitida chega a impressionar o historiador, este fato não pode ter para ele significado hermenêutico algum. Basicamente ele não pode entender-se a si mesmo como destinatário do texto, nem sujeitar-se à sua pretensão. As perguntas que dirige ao texto se referem, antes, a algo que o texto não oferece por si mesmo. E isto vale inclusive para aquelas formas de tradição que pretendem ser por si mesmas representação histórica. Também o historiador tem de ser submetido à crítica histórica.

Nesse sentido, o historiador vai mais além do labor hermenêutico. A isto corresponde o fato de que aqui o conceito da interpretação obtém um sentido novo e aguçado. Não se refere somente à realização expressa da compreensão de um dado texto, tarefa que cabe ao filólogo levar a cabo. O conceito da interpretação histórica possui, antes, seu correlato no conceito da *expressão*, conceito que a hermenêutica histórica não entende no seu sentido clássico e usual, como termo retórico, referente à relação da linguagem com o pensamento. O que expressa a expressão não é somente o que nela deve tornar-se

278. *Der junge Dilthey*, 94.

expresso, o que ela intenciona, mas preferentemente aquilo que também chega a expressar-se nesse intencional e dizer, sem que este deva ser expresso, aquilo, portanto, que a expressão como que “dissimula”. Nesse sentido amplo, o conceito “expressão” não se restringe à expressão lingüística. Ele abarca, antes, tudo aquilo atrás de que e tem de ir, uma vez que se queira posicionar-se atrás disto, o qual é de tal modo, que possibilita este estar atrás. A interpretação tem a ver, aqui, não tanto com o sentido intencionado, mas com o sentido oculto, e que tem de ser revelado. E nesse sentido cada texto representa não somente um sentido compreensível, mas também um sentido necessitado de diversas perspectivas de interpretação. Em primeiro lugar ele próprio é um fenômeno de expressão. É compreensível que o historiador se interesse precisamente por esse seu aspecto. Pois o valor testemunhal de um relato, por exemplo, depende efetivamente do que representa o texto como fenômeno expressivo. Nele pode-se adivinhar o que queria o escritor, sem chegar a dizê-lo, a que partido pertencia, que convicções atribuía às coisas, ou ainda, que grau de falta de consciência e de inverdade ter-se-á de lhe atribuir. Evidentemente que não se pode deixar de lado esses momentos subjetivos da credibilidade de um testemunho. Mas sobretudo temos de levar em conta que o conteúdo da tradição, ainda que supondo-se assegurada sua credibilidade subjetiva, deve: ser ainda interpretado, isto é, o texto se entende como um documento cujo sentido real tem de ser elucidado mais além de seu sentido literal, por exemplo, comparando-o com outros dados que permitam avaliar o valor histórico de uma tradição.

Para o historiador é uma suposição fundamental que a tradição deva ser interpretada num sentido diferente do que os textos exigem por si mesmos. Por detrás deles e por detrás da intenção de sentido, a que dão expressão, o historiador buscará as realidades de que são expressão involuntária. Os textos aparecem juntos a toda outra classe de materiais históricos, isto é, dos chamados restos. E também esses têm de ser interpretados, isto é, não devem ser compreendidos somente no que

dizem, mas também no que neles se testemunha. É aqui onde o conceito da interpretação chega à sua plenitude. A interpretação se torna necessária onde o sentido de um texto não se deixa compreender imediatamente. Deve-se interpretar, sobretudo onde não se quer confiar no que um fenômeno representa imediatamente. O psicólogo interpreta, na medida em que não deixa valer exteriorizações vitais no seu sentido intencionado mas retrocede, questionando o que ocorreu no inconsciente. E o historiador interpreta os dados da tradição para chegar atrás do verdadeiro sentido, que, a um só tempo, se manifesta e se oculta neles.

Nesse sentido, existe uma certa tensão natural entre o historiador e o filólogo que quer compreender um texto por sua beleza e verdade. O historiador interpreta direcionado a algo que não vem expresso no próprio texto e que absolutamente não precisa se encontrar na presumida orientação de sentido do texto. A consciência histórica e a consciência filológica entram aqui, no fundo, em conflito. Claro que essa tensão está quase anulada, desde que a consciência histórica modificou também a postura do filólogo. A partir daí, também este acabou por renunciar à idéia de que seus textos tenham para ele alguma validade normativa. Já não os considera como modelos do dizer e na exemplaridade do que dizem, mas ele também os contempla na perspectiva de algo a que eles mesmos não têm em mente, ou seja, ele os considera como historiador. E a filologia se converteu assim em uma disciplina auxiliar da historiografia. Isso se mostra na filologia clássica, no momento em que ela mesma começa a se chamar de ciência da antigüidade, em Wilamowitz, por exemplo. É uma seção da investigação histórica que tem por objeto sobretudo a língua e a literatura. O filólogo é historiador, na medida em que ganha para suas fontes literárias, uma dimensão histórica própria. Para ele, compreender quer dizer integrar um determinado texto no contexto da história da língua, da forma literária, do estilo etc., e em tal intermediação, finalmente, em todo o nexos vital histórico. Somente de vez em quando se interpõe também algo de

sua antiga natureza. Por exemplo, quando julga os historiadores antigos inclinar-se-á a conceder a esses autores mais crédito do que um historiador considera correto. Nessa espécie de credulidade ideológica, com a qual o filólogo superestima, em tais casos, o valor testemunhal de seus textos, aparece um resto derradeiro da velha pretensão do filólogo de ser amigo dos “belos discursos” e mediador da literatura clássica.

É o momento de indagarmos até que ponto é correta essa descrição do procedimento espiritual-científico no qual se unem o historiador e o filólogo atual, e se há razão na pretensão universal que a consciência histórica eleva aqui. Do ponto de vista da *filologia* isso parece, à primeira vista, duvidoso²⁷⁹. Quando o filólogo se dobra ao padrão da investigação histórica acaba desconhecendo-se a si mesmo, ele que era o amigo dos belos discursos. Pode ser que se refira de imediato, mais à forma, se o filólogo reconhece que em seus textos há uma exemplaridade. O velho *pathos* do humanismo consistia em que, na literatura clássica tudo estaria dito de maneira exemplar. Todavia, o que se dizia dessa maneira exemplar é na realidade algo mais que um modelo formal. Os belos discursos não levam esse nome somente porque o que se diz neles está belamente dito, mas também porque é belo o que neles se diz. De fato, não pretende ser somente “formoso palavreado”. Com respeito à tradição poética dos povos, temos de reconhecer que não admiramos nela somente a força poética, a fantasia e a arte da expressão, mas também e sobretudo a verdade superior que fala a partir dela.

Se no afazer do filólogo ainda sobreviveu algo como uma admissão de exemplaridade, que este já não reporta seus textos tão-somente a um destinatário reconstruído, mas também a si mesmo (sem que se dê conta, obviamente). Permite que o exemplar valha como modelo. Cada vez que se aceita um modelo já

entra em ação sempre um compreender que não deixa as coisas como estão, mas que já escolheu e se sabe obrigado. Por isso essa referência de si mesmo a um modelo reveste sempre um certo caráter de seguimento. Da mesma forma que o seguimento é mais que uma simples imitação, sua compreensão é também uma forma sempre renovada de encontro, e ela própria tem o caráter de acontecimento, precisamente porque não deixa as coisas como estão, mas encerra a aplicação. Também o filólogo tece sua parte na vasta trama de procedência e tradição que nos sustenta a todos.

Mas, se reconhecemos isso, então a melhor maneira de levar a filologia à sua verdadeira dignidade e a uma adequada compreensão de si mesma seria libertando-a da historiografia. Só que isso me parece só meia verdade. Temos de nos questionar, antes, se também a imagem do comportamento histórico, que foi orientadora aqui, não estaria deformada. Talvez não somente o filólogo, *mas também o historiador*, deva orientar seu comportamento, menos segundo o ideal metodológico das ciências da natureza, que segundo o modelo que nos oferecem a hermenêutica jurídica e a hermenêutica teológica. Pode ser certo que o tratamento que o historiador confere aos textos seja especificamente diverso da vinculação original do filólogo com seus textos. Pode ser certo também que o historiador procure ir até atrás de seus textos com o fim de obrigá-los a uma conclusão que eles não querem dar e que por si mesmos tampouco poderiam fazê-lo. Se se mede segundo o padrão que apresenta um só texto, as coisas parecem ser efetivamente assim. O historiador se comporta com os seus textos como o juiz de instrução no interrogatório das testemunhas. Entretanto, a mera constatação de fatos que este consegue extrair a partir das atitudes preconcebidas de uma testemunha não esgota a tarefa do historiador; esta só chega ao seu final quando se compreendeu o significado dessas constatações. Com os testemunhos históricos ocorre algo parecido ao que se passa com as declarações das testemunhas num julgamento. O fato de que se use o mesmo não é uma casualidade. Em ambos os casos o

[344]

279. Cf., por exemplo, a dissertação de H. Patzer “Der Humanismus als Methodenproblem d. klass. Philol.”, *Studium Generale*, 1948.

testemunho é um meio para estabelecer fatos. Todavia, tampouco estes são o verdadeiro objeto, mas unicamente o material para a verdadeira tarefa: no juiz, encontrar o direito; no historiador, determinar o significado histórico de um acontecimento no conjunto de sua autoconsciência histórica.

Dessa maneira, toda a diferença não é, talvez, mais do que uma questão de padrão. Se se quer alcançar o que é verdadeiramente próprio não se pode eleger um padrão demasiadamente estreito. E se já demonstramos, face à hermenêutica tradicional, que ela havia encurtado artificialmente as dimensões do fenômeno, possivelmente isso valha também para o comportamento histórico. Não acontece também aqui que, ao aplicar um método histórico, as coisas verdadeiramente decisivas estão já dadas de antemão? Uma hermenêutica histórica que não outorgue uma posição central à *essência da questão histórica* e não pergunte pelos motivos, pelos quais um historiador se volta para a tradição, é uma hermenêutica reduzida em seu autêntico núcleo.

Admitir isso supõe ter de questionar, de um golpe, toda a relação entre filologia e historiografia de uma maneira diferente. O fato de nós termos falado do alheamento a que se viu induzida a filologia pela historiografia não representa o aspecto definitivo do assunto. Pelo contrário, o que me parece *determinante também para a complicada situação objetiva da compreensão histórica é o problema da aplicação*, que tivemos de tornar presente ao filólogo. É verdade que todas as aparências estão contra isso, pois a compreensão histórica parece resistir fundamentalmente a toda tentativa de aplicação que a tradição lhe pudesse sugerir. Já tínhamos visto que o historiador, em virtude de um deslocamento peculiar das intenções, não deixa valer a intenção própria do texto, pois considera a este como fonte histórica, isto é, obtém dele a compreensão de algo que o texto não intencionava e que somente para nós se expressa dele.

Todavia, se fizermos um exame mais atento, perguntar-nos-emos se a diferença entre a compreensão do historiador e a do

filólogo é verdadeiramente estrutural. É certo que o historiador contempla os textos em outra perspectiva, mas essa modificação da intenção só vale para o texto individual como tal. Todavia, para o historiador cada texto se junta com outras fontes e testemunhos, formando a unidade de toda a tradição. A unidade do todo desta tradição é seu verdadeiro objeto hermenêutico. E esta tem que ser compreendida por ele no mesmo sentido em que o filólogo compreende seu texto sob a unidade de sua intenção. Também ele tem de realizar uma tarefa de aplicação. Este é o ponto decisivo. A compreensão histórica se mostra como uma espécie de filologia em grande escala.

Seja como for, isso não quer dizer que compartilhamos a atitude hermenêutica da escola histórica, cujos questionamentos apresentamos mais acima. Havíamos mencionado, então, o domínio do esquema filológico na autocompreensão histórica, e mostramos na fundamentação diltheyana das ciências do espírito até que ponto a verdadeira intenção da escola histórica de conhecer a história como realidade, e não como mero desenvolvimento de nexos de idéias, não pôde impor-se realmente. De nossa parte, não afirmamos em absoluto no sentido de Dilthey de que todo acontecer componha uma configuração de sentido tão acabada como a de um texto legível. Se denominamos a historiografia de uma filologia em grande escala, isso não quer dizer que aquela deva ser entendida como história do espírito.

Nossas considerações têm, antes, uma orientação contrária. Cremos haver compreendido melhor o que é a leitura de um texto. Na verdade, jamais existirá um leitor ante o qual se encontre simplesmente aberto o grande livro da história do mundo mas também não deverá nunca um leitor que, com um texto ante seus olhos, leia simplesmente o que está nele. Em toda leitura tem lugar uma aplicação, e aquele que lê um texto se encontra, também ele, dentro do sentido que percebe. Ele mesmo pertence também ao texto que entende. E sempre há de ocorrer que a linha de sentido que vai se mostrando a ele ao longo da leitura de um texto acabe abruptamente numa

indeterminação aberta. O leitor pode e até tem de reconhecer que as gerações vindouras compreenderão o que ele leu neste texto de uma forma diferente. E o que vale para cada leitor vale também para o historiador. Só que para este trata-se do conjunto da tradição histórica que ele tem de mediar com o presente de sua própria vida, se é que quer compreendê-lo, e que com isso mantém simultaneamente aberto para o futuro.

Assim, também nós reconhecemos uma unidade de filologia e historiografia, mas esta unidade não se estribaria nem na universalidade do método histórico nem na substituição objetivadora do intérprete pelo leitor original, nem na crítica histórica da tradição como tal, pois que, pelo contrário, a unidade consiste em que ambas as disciplinas levam a cabo uma tarefa de aplicação que somente difere quanto ao seu padrão. Se o filólogo compreende um texto dado, e isto significa, se se compreende a si mesmo no texto, no sentido mencionado, o historiador compreende também o próprio grande texto da história do mundo, que ele adivinha, texto no qual cada texto transmitido é só um fragmento, uma letra; e também ele se compreende a si mesmo neste grande texto. Tanto o filólogo como o historiador retornam assim do auto-esquecimento, no qual um pensamento mantinha-os exilados. O único padrão desse pensamento era a consciência metodológica da ciência moderna. É na consciência da história efetual onde ambos se encontram, como em seu verdadeiro fundamento.

O modelo da hermenêutica jurídica mostrou-se, pois, efetivamente fecundo. Quando o jurista se sabe legitimado a realizar a complementação do direito, dentro da função judicial e face ao sentido original de um texto legal, o que faz é o que, seja como for, tem lugar em qualquer forma de compreensão. *A velha unidade das disciplinas hermenêuticas recupera seu direito se se reconhece a consciência da história efetual em todo afazer hermenêutico, tanto no do filólogo como no do historiador.*

Agora se torna claro o sentido da aplicação que já está de antemão em toda forma de compreensão. A aplicação não quer

dizer aplicação ulterior de algo comum dado, compreendida primeiro em si mesma, a um caso concreto, mas é, antes, a verdadeira compreensão do próprio comum que cada texto dado representa para nós. A compreensão é uma forma de efeito, e se sabe a si mesma como tal efeito.

2.3. A análise da consciência histórica efetual

2.3.1. O limite da filosofia da reflexão²⁸⁰

Devemos perguntar agora como se dá aqui a unidade de saber e efeito? Já acentuamos acima²⁸¹ que a consciência da história efetual é diferente da investigação da história efetual de uma obra, e igualmente, do rastro que uma obra deixou atrás de si; que é, antes, uma consciência da própria obra e que, nesse sentido, ela mesma produz o efeito. Toda nossa consideração sobre a formação e a fusão de horizontes tinha em vista precisamente descrever a maneira como se realiza a consciência da história efetual. Mas que classe de consciência é esta? Aqui está o problema decisivo. Por muito que se ponha em relevo que a consciência da história efetual forma parte, ela própria, do efeito, é preciso admitir que toda consciência aparece essencialmente sob a possibilidade de elevar-se acima daquilo de que é consciência. A estrutura da reflexividade está dada fundamentalmente em toda forma de consciência. Deve valer também, portanto, para a consciência da história efetual.

[347]

Podemos formulá-lo também dessa maneira: quando falamos da consciência da história efetual não nos encontramos necessariamente exilados na lei imanente da reflexão, que dissolve todo atingimento imediato como o que entendemos sob o nome de “efeito”? Não nos obriga isso a dar razão a Hegel?

280. [A expressão “filosofia da reflexão” foi cunhada por Hegel, contra Jacobi, Kant e Fichte. E isto já no título de sua obra “Glauben und Wissen”, mas como uma “filosofia da reflexão da subjetividade”. O próprio Hegel contrapõe a ela a reflexão da razão.]

281. Cf. acima, p. 305 (original).

Não teremos de conceber como fundamento da hermenêutica a *mediação absoluta de história e verdade*, tal como pensava Hegel?

Não podemos tomar esta questão suficientemente a sério, se pensarmos a concepção histórica do mundo e seu desenvolvimento desde Schleiermacher até Dilthey. O fenômeno é sempre o mesmo. A exigência da hermenêutica somente parece se satisfazer na infinitude do saber, da mediação pensante da totalidade da tradição com o presente. Esta se apresenta baseada no ideal de um *Aufklärung* total, da ruptura definitiva dos limites de nosso horizonte histórico, da subsunção da finitude própria na infinitude do saber, em uma palavra, na onipresença do espírito que sabe historicamente. Não tem maior importância que no século XIX o historicismo não tenha reconhecido expressamente esta consequência. Em última instância o historicismo só encontra sua legitimação na posição de Hegel, ainda que os historiadores, animados pelo *pathos* da experiência, tenham preferido apelar a Schleiermacher e a Wilhelm von Humboldt. Mas nem um nem outro pensaram realmente até o final sua própria posição. Por muito que acentuassem a individualidade, a barreira da estranheza que a nossa compreensão tem que superar, a compreensão só alcança, em definitivo, sua perfeição, e a idéia da individualidade só encontra sua fundamentação, numa consciência infinita. É a inclusão panteísta de toda individualidade no absoluto o que torna possível o milagre da compreensão. Assim, também aqui o ser e o saber se interpretam mutuamente no absoluto. Nem o kantismo de Schleiermacher nem o de Humboldt representam, pois, uma afirmação autônoma e sistemática face à perfeição especulativa do idealismo na dialética absoluta de Hegel. A crítica à filosofia da reflexão, pela mesma forma que alcança a Hegel, alcança a eles também.

Assim, teremos de nos perguntar se a nossa própria tentativa de uma hermenêutica histórica pode ser também alvo desta mesma crítica ou se conseguimos nos manter livres da pretensão metafísica da filosofia da reflexão e justificar a legi-

timidade da experiência hermenêutica, concordando com a poderosa crítica histórica dos neo-hegelianos contra Hegel.

Mas será necessário, antes de tudo, tornar consciente em primeiro lugar a força de imposição da filosofia da reflexão e admitir que os críticos de Hegel tampouco foram capazes de romper o círculo mágico dessa reflexão. Somente estaremos em condições de liberar o problema da hermenêutica histórica das consequências híbridas do idealismo especulativo, se não nos contentarmos apenas com uma repulsa irracional a ele, mas soubermos reter a verdade do pensamento hegeliano. O que nos importa neste momento é pensar a consciência da história efetual de maneira que na consciência do efeito a imediatez e superioridade da obra volte a se dissolver numa simples realidade reflexiva; e com isso, pensar uma realidade capaz de pôr limites à onipotência da reflexão. Este era justamente o ponto contra o qual se dirigia a crítica a Hegel e no qual, na verdade, o princípio da filosofia da reflexão continuou afirmando sua superioridade face a todos os seus críticos.

A conhecida polêmica de Hegel contra “a coisa em si” kantiana pode tornar isto mais claro²⁸². A delimitação crítica da razão, por Kant, tinha restringido a aplicação das categorias aos objetos da experiência possível, declarando incognoscível, por princípio, a coisa em si, que subjaz aos fenômenos. A argumentação dialética de Hegel arguiu contra isso que a razão, ao pôr este limite e distinguir o fenômeno da coisa em si, manifesta na realidade esta diferença como sua própria. Com isso, não chega a um limite de si mesma, porém, na medida em que estabelece este limite, continua permanecendo por inteiro dentro de si. Pois isso significa que já o superou. O que faz um limite ser tal implica sempre simultaneamente aquilo em relação ao qual se delimita o que foi delimitado pelo dito limite. A dialética do limite se caracteriza por ser somente enquanto se supera. Da mesma maneira, o ser em si que caracteriza a coisa

282. Cf., por exemplo, *Enzyklopädie*, § 60.

em si, em diferenciação à sua manifestação, somente é em si para nós. O que na dialética do limite aparece em sua generalidade lógica, se especifica para a consciência na experiência de que o ser em si, diferenciado dela, é o outro de si mesma, e que somente é conhecido na sua verdade, quando é conhecido como si-mesmo, ou seja, quando sabe a si mesmo na perfeita autoconsciência absoluta. Mais tarde examinaremos a razão e os limites dessa argumentação.

Contra esta filosofia da razão absoluta, os críticos de Hegel apresentaram suas objeções, a partir das mais diversas posições. Sua crítica não consegue, no entanto, afirmar-se ante a coerência da automediação dialética total, tal como Hegel a descreve sobretudo na sua *Fenomenologia*, a ciência do saber fenomenal. O argumento de que o outro não tem de ser experimentado como o outro de mim mesmo, abrangido por minha pura autoconsciência, mas como o outro, como tu – tal é a objeção prototípica contra a infinitude da dialética hegeliana – não atinge seriamente a posição de Hegel. Talvez não haja nada tão decisivo e determinante do processo dialético da *Fenomenologia do espírito* como o problema do reconhecimento do tu. Para mencionar apenas algumas das etapas dessa história: Segundo Hegel, a autoconsciência própria somente alcança a verdade de sua autoconsciência, na medida em que luta por obter seu reconhecimento no outro. A relação imediata do homem e da mulher é o conhecimento natural do reconhecimento do mútuo (325²⁸³). Além disso, a consciência moral representa o elemento espiritual do ser reconhecido, e o reconhecimento mútuo, no qual o espírito é absoluto, somente é alcançado através da confissão e do perdão. Não há dúvida de que nessas formas do espírito descritas por Hegel já está pensado o que

283. [Uma exata interpretação da dialética do reconhecimento (*Phänomenologie des Geistes*, IV, A – Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins, Herrschaft und Knechtschaft), tive, entretantes, oportunidade de apresentar em *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*, Tübingen, 1980, vol. III das Obras Completas, cap. III.]

deveria ser o conteúdo das objeções de Feuerbach e Kierkegaard.

A polêmica contra o pensador absoluto carece, ela própria, de posição. O ponto arquimédio capaz de mover a filosofia hegeliana nunca poderá ser encontrado na reflexão. O que perfaz a qualidade formal da filosofia da reflexão é o fato de que não pode haver nenhuma posição que não esteja já implicada no movimento reflexivo da consciência que vem a ser ela mesma. Os apelos à imediatez – seja os da natureza corporal, os do tu e suas pretensões, os da facticidade impenetrável do acaso histórico ou os da realidade das relações de produção – já sempre refutam-se sozinhos, na medida em que não são um comportamento imediato, mas um fazer reflexivo. A crítica da esquerda hegeliana contra uma simples reconciliação somente na idéia, a qual ficaria devendo a transformação real do mundo, ou toda a teoria da conversão da filosofia em política, acaba equivalendo, sobre a base da filosofia, a um cancelamento de si mesma²⁸⁴.

E assim, surge a questão de se saber até que ponto a superioridade dialética da filosofia da reflexão corresponde a uma verdade pautada na coisa ou até que ponto gera tão-somente uma aparência formal. Pois a argumentação da filosofia da reflexão não pode acabar ocultando que a crítica contra o pensamento especulativo, que é exercida do ponto de vista da limitada consciência humana, contém algo de verdade. Isso se mostra muito particularmente nas formas epigônicas do idealismo, por exemplo, na crítica neokantiana da filosofia da vida e da filosofia existencial. Em 1920, Heinrich Rickert, argumentando fundamentalmente a “filosofia da vida”, não conseguiu alcançar o efeito de Nietzsche e de Dilthey, que então começava a exercer sua grande influência. Mesmo que se mostre clara-

284. Isto se torna claro na literatura marxista até o momento. Compare-se a enérgica elaboração deste ponto em J. Habermas, “Zur philosophischen Discussion um Marx und den Marxismus”, in: *Philosophische Rundschau* V, 3/4, 1957, p. 183s.

mente a contraditoriedade interna de qualquer relativismo, as coisas não deixam de ser como as descreve Heidegger: todas essas argumentações triunfais têm sempre algo de uma tentativa de ataque de surpresa²⁸⁵. Por mais convincentes que pareçam, passam ao largo face ao verdadeiro núcleo das coisas. Servindo-se delas se tem razão, e, no entanto, não expressam nenhuma evidência superior, que fosse fecunda. É uma argumentação irrefutável que a tese do ceticismo ou do relativismo pretende ser verdade e, por conseguinte, se auto-suprime. Mas, o que se consegue com isso? O argumento da reflexão, que alcança esse fácil triunfo, ricocheteia contra aquele que o emprega, na medida em que torna suspeito o valor de verdade da reflexão. O que se alcança através dessa argumentação não é a realidade do ceticismo ou de um relativismo capaz de dissolver qualquer verdade, mas a pretensão de verdade do argumentar formal em geral.

Nesse sentido a legitimidade filosófica do formalismo desses argumentos da reflexão é somente aparente. Na realidade, neles não se reconhece nada. A pseudolegitimidade dessa maneira de argumentar nos é conhecida já desde a antiga sofística, cuja vacuidade Platão pôs a descoberto. Foi também Platão que viu com clareza que não existe nenhum critério argumentativamente suficiente para distinguir o uso verdadeiramente filosófico do discurso com relação ao sofista. Ele demonstra, sobretudo na sétima carta, que a refutabilidade formal de uma teoria não exclui necessariamente sua verdade²⁸⁶.

[351] O modelo original da argumentação vazia é a pergunta sofística de como se pode perguntar algo que não se conhece. Essa objeção sofística formulada por Platão no *Menon*²⁸⁷, não

285. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 229.

286. Este é o sentido da difícil exposição de 343 c d, para a qual os impugnadores da autenticidade da sétima carta têm que assumir um segundo Platão anônimo. [Cf. a minha pormenorizada exposição *Dialektik und Sophistik im VII platonischen Brief*, vol. VI das Obras Completas, p. 90-115.]

287. *Ménon*, 80ds.

é superada, neste caso, por uma refutação argumentativamente superior, coisa digna de nota, mas é superada pelo apelo ao mito da preexistência da alma. É um apelo bastante irônico, pois o mito da preexistência e da anamnesis, destinado a resolver o enigma do perguntar e do buscar, não coloca em jogo, na realidade, uma certeza do conhecimento, e que se impõe face à vacuidade das argumentações formais. De outra parte, é uma caracterização clara da debilidade que Platão reconhece no *logos* o fato de que a crítica à argumentação sofística é fundamentada por ele, não lógica mas miticamente. Tal como a opinião verdadeira é um favor e um dom divino, a busca e o conhecimento do *logos* verdadeiro não é uma autopossessão do espírito. Mais tarde reconheceremos que a legitimação mítica que Platão dá, aqui, à dialética socrática possui um significado fundamental. Se o sofisma ficasse sem refutação – e argumentativamente não é refutável – esse argumento levaria à resignação. É o argumento da “razão preguiçosa” e possui um alcance verdadeiramente simbólico, na medida em que a reflexão vazia conduz, apesar de sua aparência triunfal, ao descrédito de qualquer reflexão.

A refutação mítica de Platão ao sofisma dialético, por mais evidente que pareça, não pode satisfazer, todavia, um pensamento moderno. Para Hegel já não há fundamentação mítica da filosofia. Para ele o mito pertence à pedagogia. Em última análise é a razão que se fundamenta a si mesma. E na medida em que Hegel elabora a dialética da reflexão como a automeadiação total da razão, eleva-se também ele acima do formalismo argumentativo que, de acordo com Platão, chamamos sofístico. Por isso, sua dialética contra a argumentação vazia do entendimento, que ele chama “a reflexão externa”, não é menos polêmica que a do Sócrates platônico. Por esse motivo, a confrontação com ele é tão importante para o problema hermenêutico. Pois a filosofia do espírito de Hegel pretende oferecer uma mediação total da história e do presente. Nela não se trata de um formalismo da reflexão, mas do mesmo tema a que devemos nos ater também

nós. Hegel pensou até o final a dimensão histórica, na qual tem suas raízes o problema da hermenêutica.

[352] Por isso, teremos que determinar a *estrutura da consciência da história efetual*, na perspectiva de Hegel e buscando uma diferenciação dele. A interpretação espiritual do cristianismo, através da qual Hegel determina a essência do espírito, não se vê afetada pela objeção de que nela não restaria espaço para a experiência do outro e da alteridade da história. A vida do espírito consiste, antes, em reconhecer-se a si mesmo no ser do outro. O espírito, orientado para o conhecimento de si mesmo, vê-se dividido com o “positivo” que lhe aparece como estranho, e tem de aprender a reconciliar-se com ele, reconhecendo-o como próprio e familiar. Resolvendo a dureza da positividade, reconcilia-se consigo mesmo. E, enquanto que essa reconciliação é a tarefa histórica do espírito, o comportamento histórico do espírito não é nenhum auto-refletir-se nem mesmo uma suspensão puramente formal-dialética da auto-alienação que lhe aconteceu, mas uma *experiência*, que experimenta realidade e é ela própria real.

2.3.2. O conceito da experiência e a essência da experiência hermenêutica

Isso é exatamente o que se tem de reter para a análise da consciência da história efetual: que ela tem a estrutura da *experiência*. Por paradoxal que seja, o conceito da experiência me parece um dos menos que possuímos. Devido ao papel orientador que desempenha na lógica da indução, para as ciências da natureza, viu-se submetido a uma esquematização epistemológica que me parece encurtar amplamente seu conteúdo originário. Gostaria de recordar que já Dilthey acusava, no empirismo inglês, uma certa falta de formação histórica. Para nós, que detectamos em Dilthey uma vacilação não explícita entre o motivo da “filosofia da vida” e o da teoria da ciência, essa nos parece somente uma crítica pela metade. De fato, a deficiência da teoria da experiência, que constatamos até hoje, e que afeta também a Dilthey, consiste em que ela está integralmente orientada para a ciência e, por conseguinte, não percebe

a historicidade interna da experiência. O escopo da ciência é objetivar a experiência até que fique livre de qualquer momento histórico. No experimento natural-científico consegue-se isso através do modo de seu aparato metodológico. Algo parecido realiza também o método histórico-crítico nas ciências do espírito. Num e noutro caso a objetividade ficaria garantida pelo fato de que as experiências que jazem ali poderiam ser repetidas por qualquer pessoa. Tal como na ciência da natureza os experimentos têm de ser possíveis de comprovação posterior, também nas ciências do espírito o procedimento completo tem que ser passível de controle. Nesse sentido, na ciência não pode restar lugar para a historicidade da experiência.

Nisso a ciência moderna não faz mais do que continuar, com seus próprios métodos, o que, de um modo ou de outro, é sempre objetivo de qualquer experiência. Uma experiência só é válida, na medida em que se confirma; nesse sentido sua dignidade repousa na sua reprodutibilidade principal. Mas isto significa que, por sua própria essência, a experiência suspende em si mesma sua própria história e a extingue. Isso vale obviamente para a experiência cotidiana, e numa medida tanto maior para qualquer organização científica da mesma. O fato de que a teoria da experiência se refira de uma maneira completamente teleológica à busca de verdade que nela se alcança não é, por consequência, uma parcialidade casual da moderna teoria da ciência, mas possui um fundamento na própria coisa.

Nos últimos tempos especialmente Edmund Husserl dedicou atenção a essa questão, empreendendo com investigações sempre renovadas, a tarefa de esclarecer a parcialidade inerente à idealização da experiência que subjaz às ciências²⁸⁸. Com essa intenção, Husserl oferece uma genealogia da experiência

288. Cf., por exemplo, a exposição em *Erfahrung und Urteil*, p. 42, e em seu grande trabalho sobre a “Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie”, in: *Husserliana*, VI, p. 48s, 130s. [A base disso é um conceito de fundamentação muito diferente. Do ponto de vista fenomenológico, a “pura” percepção me parece uma mera construção, que corresponde ao conceito derivado de ser simplesmente dado – surgindo com isso como uma posição secundária de sua idealização científica e teórica.]

que, como experiência do mundo da vida, antecede à sua idealização pelas ciências. Entretanto, o próprio Husserl me parece também dominado pela parcialidade que critica pois ele projeta o mundo idealizado da experiência científica exata sobre a experiência original do mundo, na medida em que faz da percepção, como coisa externa e orientada à mera corporalidade, o fundamento de toda experiência ulterior. Cito literalmente: “Mesmo quando atraí logo o nosso interesse prático ou anímico com base nessa presença sensível, logo se nos oferece como algo utilizável, atrativo ou repulsivo – todavia, tudo isso se funda no fato de ser um substrato com qualidades que se percebem de uma maneira simplesmente sensível, e às quais leva sempre um caminho de possível interpretação”²⁸⁹. A tentativa de Husserl de retroceder pela gênese do sentido à origem da experiência, e de superar assim sua idealização pela ciência, tem de lutar duramente com a dificuldade de que a pura subjetividade transcendental do ego não está dada realmente como tal, mas sempre na idealização da linguagem que é sempre inerente a toda aquisição de experiência, e na qual opera a pertença do eu individual a uma comunidade lingüística.

E, de fato, se retrocedermos até os começos da moderna teoria da ciência e da lógica, o problema é justamente saber até que ponto é possível um emprego puro da nossa razão, procedendo segundo princípios metodológicos e acima de qualquer preconceito ou atitude preconcebida sobretudo da “verbalística”. A contribuição especial de Bacon nesse terreno é que ele não se contentou com a tarefa lógica imanente de desenvolver a teoria da experiência como teoria de uma indução verdadeira, mas que discutiu toda a dificuldade moral e questionabilidade antropológica desse tipo de desempenho da experiência. Seu método de indução procura superar a forma casual e irregular sob a qual se produz a experiência cotidiana, e evidentemente ir mais além do emprego dialético desta. Neste contexto, e de uma maneira que já anuncia a nova era da investigação metó-

dica, Bacon destrói a teoria da indução, baseada na *enumeratio simplex*, representada na escolástica humanística. O conceito da indução implica a generalização sobre a base de observações casuais, e pretende validade enquanto não apareça alguma instância contrária. A esta *anticipatio*, generalização prematura da experiência cotidiana, Bacon oporá, como se sabe, a *interpretatio naturae*, a explicação perita do verdadeiro ser da natureza²⁹⁰. Esta deverá permitir um acesso gradual às generalidades verdadeiras e sustentáveis que são as formas simples da natureza através de experimentos organizados metodicamente. Este método verdadeiro se caracteriza pelo fato de que nele o espírito não está meramente confiado a si mesmo²⁹¹. Não lhe é dado voar como quiser. Vê-se obrigado a ir ascendendo *gradatim* (passo a passo), desde o particular até o geral, com o fim de adquirir uma experiência ordenada e capaz de evitar qualquer precipitação²⁹².

O próprio Bacon dá ao método que ele forja o título de experimental²⁹³. Mas convém recordar que em Bacon o termo experimento não se refere sempre somente à organização técnica do investigador naturalista, que acrescenta artificialmente e torna mensuráveis determinados processos sob condições de isolamento. Experimento é também e sobretudo um hábil direcionamento do nosso espírito que é impedido de abandonar-se a generalizações prematuras, que aprende a variar conscientemente as observações que ele impõe à natureza, aprende a confrontar conscientemente os casos mais distantes, na aparência, menos relacionados, e desse modo ir ascendendo gradual e continuamente até os axiomas, pelo caminho de um procedimento de exclusão²⁹⁴.

290. F. Bacon, *Nov. Org.* I, 26s.

291. *Op. cit.* I, 20s, 104.

292. *Op. cit.* I, 19s.

293. *Op. cit.*, cf., principalmente, a “*distributio operis*”.

294. *Op. cit.* I, 22, 28.

289. *Husserliana*, VI, op. cit. Cf. acima, p. 251s (original).

[355] Em linhas gerais ter-se-á de concordar com a crítica habitual a Bacon. Certamente que suas propostas metodológicas nos decepcionam. São demasiado indeterminadas e gerais, e não produziram maiores frutos na sua aplicação à investigação da natureza, o tempo tem demonstrado. É verdade que este adversário das sutilezas dialéticas vazias permanecia, ele próprio, profundamente vinculado à tradição metafísica e às suas formas de argumentação dialética, que ele combate. Seu objetivo de vencer a natureza obedecendo-a, sua nova atitude de acometer e forçar a natureza, em suma, tudo o que o converteu no paladino da ciência moderna, é apenas o lado pragmático de sua obra, para a qual sua contribuição é muito pouco consistente. Sua verdadeira contribuição consiste, antes, numa investigação abrangente dos preconceitos que ocupam o espírito humano e o desvia do verdadeiro conhecimento das coisas, e com isso leva a cabo uma espécie de limpeza metódica do espírito e que é mais uma "disciplina" que uma metodologia. A conhecida teoria baconiana dos "preconceitos" tem um sentido de tornar simplesmente possível um uso metódico da razão²⁹⁵. E justamente isso torna-se interessante para nós, porque se expressam, ainda que criticamente e com uma intenção excludente, momentos na vida da experiência, que não estão vinculados teleologicamente ao objetivo da ciência. É o que ocorre, por exemplo, quando entre os *idola tribus* Bacon menciona a tendência do espírito humano a reter na memória unicamente o positivo e esquecer as *istantiae negativae*. Até nos oráculos, que se lembram dos vaticínios acertados e não levam em conta os equivocados. Do mesmo modo, a relação do espírito humano com as convenções da linguagem é, aos olhos de Bacon, uma forma de extravio do conhecimento através de formas convencionais vazias. Pertence aos *idola fori*.

Os dois exemplos mencionados já mostram suficientemente que o aspecto teleológico, que domina a questão em Bacon,

não é o único possível. Teríamos que perguntar se o predomínio do positivo na recordação é válido em qualquer consideração ou se em qualquer consideração deve tratar-se criticamente a tendência da vida a esquecer o negativo. Desde o Prometeu de Ésquilo a essência da esperança caracteriza tão evidentemente a experiência humana que, frente ao seu significado antropológico, não há outro remédio senão considerar o princípio de dar validez somente ao padrão teleológico da produção cognoscitiva, como unilateral. Algo semelhante encontraremos em relação com o significado da linguagem que guia por antecipação toda experiência; e tão certo como é o fato de que muitos pseudoproblemas verbalistas podem proceder do domínio de convenções lingüísticas, é igualmente certo que a linguagem é simultaneamente condição e guia positivos da própria experiência. De outra parte, também Husserl leva em conta, como Bacon, mais o negativo que o positivo na esfera da expressão lingüística.

Por conseqüência, na hora de analisar o conceito da experiência não poderemos nos deixar guiar por esses modelos, pois não desejamos nos limitar ao aspecto teleológico que dominou até agora o questionamento do problema. Isso não quer dizer que esse aspecto não tenha compreendido corretamente um momento verdadeiro da estrutura da experiência. O fato de que a experiência seja válida enquanto não foi contradita por uma nova experiência (*ubi non reperitur instantia contradictoria*) caracteriza evidentemente a essência geral da experiência, independentemente de que se trate de sua organização científica no sentido moderno ou da experiência da vida cotidiana tal como se vem realizando desde sempre.

Esta caracterização corresponde perfeitamente à análise *aristotélica* da indução no apêndice às *Analytica posteriora*²⁹⁶. (De uma maneira muito semelhante à do primeiro capítulo da

295. Op. cit. I, 38s.

296. An. Post. B, 19 (99s).

Metafísica) Aristóteles descreve aqui como acaba se dando a experiência, a unidade una da experiência, a partir de muitas percepções individuais, através da retenção desses muitos elementos individuais. Que unidade é essa? Evidentemente se trata da unidade de um geral. Porém, a generalidade da experiência ainda não é a generalidade da ciência. Aristóteles adota, antes, uma posição intermediária, surpreendentemente indeterminada, entre as muitas percepções individuais e a generalidade do conceito. Mas em que consiste a generalidade da experiência e como passa à nova generalidade do *logos*? Quando a experiência nos ensina que um determinado meio curativo tem um determinado efeito, isso significa que a partir de um conjunto de observações detectamos algo comum, e é claro que a verdadeira questão médica, a questão científica, somente se torna possível a partir de uma observação garantida desta maneira: somente assim surge a questão do *logos*. A ciência sabe o porquê, em virtude de que razão esse meio tem efeito curativo. A experiência não é a própria ciência, mas é um pressuposto necessário para ela. Ela tem de estar já assegurada, isto é, as observações individuais devem mostrar regularmente os mesmos resultados. Só quando já se atinge a generalidade, da qual se trata na experiência, pode-se colocar a pergunta relativa à razão e, por conseguinte, o questionamento que conduz à ciência. Assim, pois, repetimos nossa pergunta: que generalidade é essa? Evidentemente se refere ao comum indiferenciado de muitas observações individuais. Somente retendo estas se torna possível uma certa capacidade de previsão.

Salta à vista a escassa clareza que tem, aqui, a relação entre experimentar, reter e a unidade da experiência que produziriam ambas as coisas. Evidentemente Aristóteles se apóia aqui num raciocínio que em seu tempo já possuía uma certa cunhagem clássica. O testemunho mais antigo que nos chegou dele é de Anaxágoras, de quem Plutarco nos transmitiu, que o que caracteriza o homem face aos animais se determinaria por

*empeiria, mneme, sophia e tekne*²⁹⁷. Um nexo parecido surge quando Ésquilo²⁹⁸ destaca, no *Prometeu*, o papel da *mneme*, e ainda que sintamos falta de uma ênfase correspondente no mito platônico de *Protágoras*, Platão²⁹⁹ mostra, tal como Aristóteles, que isso já é, naquele momento, uma teoria firmada. A permanência de percepções importantes (*μoνn*) é claramente o motivo vinculante, através do qual o saber do geral pode elevar-se acima da experiência do individual. Nisso, encontram-se próximos do homem todos os animais que possuem *mneme* nesse sentido, ou seja, que têm sentido para o passado e o tempo. Precitaria de uma investigação própria para descobrir até que ponto já poderia ser operante o nexo entre retenção (*mneme*) e linguagem, nessa teoria primitiva da experiência, cujas pegadas estamos rastreando. Pois é claro que a aprendizagem de nomes e da fala acompanha essa aquisição de conceitos gerais, e Temístio ilustra a análise aristotélica da indução diretamente com o exemplo do aprender a falar e da formação das palavras. Seja como for, o que importa é reter que a generalidade da experiência, de que fala Aristóteles, não é a generalidade do conceito nem da ciência. (O círculo de problemas a que nos remete essa teoria poderia ser a da idéia sofística da formação, pois em todos os nossos testemunhos se detecta uma conexão entre a caracterização do homem, de que se trata, e a organização geral da natureza. E é precisamente esse motivo da confrontação do homem e do animal o que constitui o ponto de partida natural do ideal da formação sofística.) A experiência somente se dá de maneira atual nas observações individuais. Não se pode conhecê-la numa generalidade precedente. Nisso justamente se estriba a abertura básica da experiência para qualquer nova experiência – isso não somente no sentido geral da correção dos erros, mas ao fato de que a experiência está essencialmente dependente de constante confirma-

297. Plut. de fort. 3, p. 98s = Diels. Vors. Anaxag. B 21 b.

298. Ésquilo, *Prom.*, 461.

299. *Phaid.*, 96.

ção, e, quando esta falta, ela se converte necessariamente em outra diferente (*ubi reperitur instantia contradictoria*).

[358] Aristóteles encontra uma esplêndida imagem para a lógica desse procedimento. Ele compara a multidão de observações que alguém faz, com um exército em fuga. Também elas são fugidias, não permanecem onde estavam. Mas quando, nessa fuga generalizada, uma determinada observação se confirma em uma experiência repetida, nesse caso ela permanece. Com isso se forma nesse ponto uma primeira estância fixa, dentro da fuga geral. Se a este começam a se acrescentar outros, a final o exército inteiro de fugitivos acaba detendo-se e obedecendo de novo à unidade de comando. O domínio unitário do conjunto é aqui uma imagem do sentido da ciência. A imagem deve mostrar que a ciência, isto é, a verdade geral, pode chegar a se produzir apesar de que não deve depender da casualidade das observações, já que deve ter verdadeira validade geral. Como é possível que isto resulte da casualidade das observações?

A imagem é importante porque ilustra o momento decisivo da essência da experiência. Como toda imagem, ela é manca, mas esse mancar de uma imagem não é uma deficiência, mas a outra face do desempenho abstrativo que leva a cabo. A imagem aristotélica do exército em fuga manca, na medida em que faz uma suposição distorcida. Parte de que antes da fuga deve ter havido um estado de repouso. E para o que aqui tem de ganhar imagem, o estabelecer-se do saber, isto não é admissível. Entretanto, precisamente através dessa deficiência, torna-se claro o que é que a metáfora em questão tinha de ilustrar: que a experiência tem lugar como um acontecer de que ninguém é dono, que não está determinada pelo peso próprio de uma ou outra observação, mas que nela tudo se ordena de uma maneira impenetrável. A imagem mantém firme essa peculiar abertura, na qual se adquire a experiência, nisto ou naquilo, de repente, de improviso, e, no entanto, não sem preparação, e vale até que apareça outra experiência nova, determinante não somente para isto ou para aquilo, mas para tudo que seja do mesmo tipo. Esta é a generalidade da experiência, através da

qual surge, segundo Aristóteles, a verdadeira generalidade do conceito e a possibilidade da ciência. A imagem ilustra, pois, como a generalidade sem princípios da experiência (o enfileiramento das mesmas) conduz, todavia, à unidade da ($\alpha\rho\chi\eta$) ($\alpha\rho\chi\eta$ = “comando” e “princípio”).

Entretanto, quando se pensa na essência da experiência somente por referência à ciência, como faz Aristóteles, simplifica-se o processo no qual se produz. É verdade que a imagem descreve precisamente esse processo, mas o faz sob pressupostos simplificadores que não têm validade sob a forma como aparecem aqui. Como se o que é típico da experiência se oferecesse a si mesmo, sem contradições! Aristóteles assume como dado de antemão esse comum que fica em repouso em meio à fuga das observações e se configura como geral; a generalidade do conceito é para ele um *prius* ontológico. O que interessa a Aristóteles na experiência é unicamente a sua contribuição à formação dos conceitos.

[359] E quando se considera a experiência na perspectiva a seu resultado passa-se por cima do verdadeiro processo da experiência; pois este é essencialmente negativo. Ele não pode ser descrito simplesmente como a formação, sem rupturas, de generalidades típicas. Essa formação ocorre, antes, pelo fato de que as generalizações falsas são constantemente refutadas pela experiência, e coisas tidas por típicas hão de ser destipificadas³⁰⁰. Isto tem sua cunhagem lingüística no fato de que falamos de experiência num duplo sentido, de um lado, como as experiências que se integram nas nossas expectativas e as confirmam, de outro, como a experiência que se “faz”. Esta, a verdadeira experiência, é sempre negativa. Quando fazemos uma experiência com um objeto, isto quer dizer que até agora

300. [Isto vem descrito, de forma semelhante, por Karl Popper, através do par de conceitos *trial and error* - com a restrição de que esses conceitos partem demasiadamente da vontade e demasiadamente pouco da parte da paixão da experiência de vida humana. Isto é justificável na medida em que se tenha em vista somente a “lógica da pesquisa”, mas certamente não quando nos referimos à lógica atuante na experiência de vida do homem.]

não havíamos visto corretamente as coisas e que é agora que nos damos conta de como são. A negatividade da experiência possui, por conseguinte, um particular sentido produtivo. Não é simplesmente um engano que se torna visível e, por consequência, uma correção, mas o que se adquire é um saber abrangente. Por consequência, o objeto com o qual se faz uma experiência não pode ser um objeto recolhido aleatoriamente, mas tem de ser de modo a que possa prestar-se a um melhor saber, não somente ele, mas também sobre aquilo que antes se acreditava saber, isto é, sobre uma generalidade. A negação, em virtude da qual a experiência chega a alcançar isto, é uma negação determinada. A essa forma da experiência damos o nome de *dialética*.

Para o momento dialético da experiência, uma testemunha importante já não é Aristóteles mas Hegel. Nele é onde o momento da historicidade obtém seu direito. Hegel pensa a experiência como a realização do ceticismo. Já vimos que a experiência que fazemos transforma todo o nosso saber. Em sentido estrito, não é possível “fazer” duas vezes a mesma experiência. É verdade que faz parte da experiência o fato de que ela se confirme continuamente. E também somente se a adquire pela repetição. Mas enquanto uma experiência repetida e confirmada já não se “faz” de novo. Quando se fez uma experiência, isto quer dizer que a possuímos. Desde esse momento, o que era antes inesperado é agora previsto. Uma mesma coisa não pode voltar a converter-se para nós numa experiência nova. Somente um novo fato inesperado pode proporcionar a quem possui experiência uma nova experiência. Desse modo, a consciência que experimenta inverteu-se, ou seja, voltou-se sobre si mesma. Aquele que experimenta se torna consciente de sua experiência, tornou-se um experimentador: ganhou um novo horizonte dentro do qual algo pode converter-se para ele em experiência.

Este é o ponto em que Hegel nos aparece como um teste-
[360] munho importante. Na *Fenomenologia do espírito* mostrou como faz suas experiências a consciência que quer adquirir

certeza de si mesma. O objeto da consciência é o em-si, só pode ser conhecido tal como se representa para a consciência que experimenta. Desse modo a consciência que experimenta faz precisamente esta experiência: o em-si do objeto é em-si “para nós”³⁰¹.

Hegel analisa aqui o conceito da experiência; uma análise que atraiu particularmente a atenção de Heidegger, em quem desencadeou simultaneamente uma atitude de atração e repulsa³⁰². Hegel diz: “O movimento dialético que a consciência realiza consigo mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *na medida em que para ela o novo objeto verdadeiro surge daí*, é, na realidade, o que chamamos *experiência*”. Lembrando-nos do que estabelecemos antes, teremos de perguntar a que se refere Hegel, já que é evidente que neste parágrafo pretende ter enunciado algo sobre a essência geral da experiência. Creio que Heidegger aponta com razão que neste texto Hegel não interpreta a experiência dialeticamente, mas que, ao inverso, pensa o dialético a partir da essência da experiência³⁰³. Para Hegel a experiência tem uma estrutura de uma inversão da consciência e é, por isso, movimento dialético. É verdade que Hegel age como se o que se costuma entender como experiência fosse algo diferente, na medida em que em geral “fazemos a experiência da falsidade desse primeiro conceito num novo objeto” (mas não de maneira que se altere o próprio objeto). Todavia, a diferença é só aparente. Na realidade a consciência filosófica compreende o que verdadeiramente faz a consciência que experimenta quando avança de um para outro: inverte-se. Hegel afirma pois que a verdadeira essência da experiência é esta inversão.

De fato, e como já vimos, a experiência é em primeiro lugar sempre experiência de negatividade: não é como havíamos su-

301. *Phänomenologie*, na introdução, ed. Hoffmeister, p. 73.

302. Heidegger, “Hegels Begriff der Erfahrung”, em: *Holzwege*, p. 105-192.

303. *Holzwege*, p. 169.

posto. Face à experiência que se faz em outro objeto, se alteram as duas coisas, nosso saber e seu objeto. Agora sabemos outra coisa e sabemos melhor, e isto quer dizer que o próprio objeto “não se sustenta”. O novo objeto contém a verdade sobre o anterior.

[361] O que Hegel descreve dessa maneira como experiência é a experiência que a consciência faz consigo mesma. “O princípio da experiência contém a determinação infinitamente importante de que, para a aceitação e presunção da verdade de um conteúdo, o próprio homem tem de estar *nele*, ou, mais precisamente, que tem de encontrar este conteúdo unido e em unidade com a *certeza de si mesmo*”, escreve Hegel na *Enzyklopädie*³⁰⁴. O conceito da experiência quer dizer precisamente isto, ou seja, que se chega a produzir primeiramente esta unidade consigo mesmo. Esta é a inversão que ocorre à experiência, reconhecer-se a si mesma no estranho, no outro. Quer se realize o caminho da experiência como um estender-se pela multiplicidade dos conteúdos, quer como o surgir de formas sempre novas do espírito, cuja necessidade compreende a ciência filosófica, seja qual for o caso, trata-se de uma inversão da consciência. A descrição dialética hegeliana da experiência tem obviamente seu quinhão de acerto.

Evidentemente que para Hegel o caminho da experiência da consciência tem que conduzir necessariamente a um saber-se a si mesmo que já não tem nada diferente nem estranho fora de si. Para ele a consumação da experiência é a “ciência”, a certeza de si mesmo no saber. O padrão a partir do qual pensa a experiência é, portanto, o do saber-se. Por isso a dialética da experiência tem de culminar na superação de toda experiência, que se alcança no saber absoluto, isto é, na consumada identidade de consciência e objeto. A partir daí poderemos compreender por que não faz justiça à consciência hermenêutica a aplicação que Hegel faz à história, quando considera que esta

304. *Enzyklopädie*, § 7.

é concebida na autoconsciência absoluta da filosofia. A essência da experiência é pensada aqui, desde o princípio, a partir de algo no qual a experiência já está superada. Pois a própria experiência jamais pode ser ciência. Está em uma oposição insuperável com o saber e com aquele ensinamento que flui de um saber geral teórico ou técnico. A verdade da experiência contém sempre a referência a novas experiências. Nesse sentido a pessoa a que chamamos experimentada não é somente alguém que se fez o que é *através* das experiências, mas também alguém que está aberto *a* experiências. A consumação de sua experiência, o ser pleno daquele a quem chamamos experimentado, não consiste em ser alguém que já conhece tudo, e que de tudo sabe mais que ninguém. Pelo contrário, o homem experimentado é sempre o mais radicalmente não dogmático, que, precisamente por ter feito tantas experiências e aprendido graças a tanta experiência, está particularmente capacitado para voltar a fazer experiências e delas aprender. A dialética da experiência tem sua própria consumação não num saber concludente, mas nessa abertura à experiência que é posta em funcionamento pela própria experiência.

Mas com isso o conceito da experiência de que se trata agora adquire um momento qualitativamente novo. Não se refere somente à experiência no sentido do que esta ensina sobre tal ou qual coisa. Refere-se à experiência em seu todo. Esta é a experiência que cada um constantemente tem de adquirir e a que ninguém pode se poupar. A experiência é aqui algo que faz parte da essência histórica do homem. Ainda que se trate de um objetivo limitado, da preocupação educacional, como a que os pais têm pelos seus filhos, preocupação de poupar alguém de determinadas experiências, o que é a experiência, em seu conjunto, não é algo que possa ser poupado a alguém. Nesse sentido a experiência pressupõe necessariamente que se desapontem muitas expectativas, pois somente é adquirida através disso. Dizer que a experiência é, sobretudo, experiência dolorosa e desagradável não é um exagero, mas que pode ser visto imediatamente se se atende à sua essência. Já Bacon estava consciente de que somente através de instâncias negativas se

chega a uma nova experiência. Toda experiência que mereça este nome cruzou no caminho de alguma expectativa. O ser histórico do homem contém, assim, como um momento essencial, uma negatividade fundamental que aparece na relação essencial de experiência e penetração de espírito.

Penetração de espírito é mais que conhecimento deste ou daquele estado de coisas. Contém sempre um retorno de algo em que estávamos presos por cegueira. Nesse sentido implica sempre um momento de autoconhecimento e representa um lado necessário do que chamamos experiência num sentido autêntico. Também a penetração de espírito é algo a que se chega. Também isto é afinal uma determinação do próprio ser humano: ser perspicaz e compreensivo.

Se quiséssemos acrescentar também algum testemunho para este terceiro momento da essência da experiência, o mais indicado seria certamente Êsquilo. Ele encontrou a fórmula, ou melhor, a reconheceu em seu significado metafísico, fórmula que expressa a historicidade interna da experiência: aprender pelo sofrer (παθει μαθοσ). Esta fórmula não significa somente que nos tornamos inteligentes através do dano e que somente no engano e na decepção chegamos a conhecer mais adequadamente as coisas. Assim compreendida a fórmula deveria ser tão velha como a própria experiência humana. Porém Êsquilo pensa mais que isso³⁰⁵. Refere-se à razão pela qual isto

305. H. Dörrie, em um documentado estudo, *Leid und Erfahrung*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz 5 (1956), procura a origem da rima παθει μαθοσ na coletânea de ditados rimados. Presume que o sentido original do refrão seria, que somente o idiota necessita sofrer para se tornar astuto, já que o astuto se provê por si mesmo. A virada que Êsquilo dá à palavra no sentido religioso representaria um aspecto posterior. No entanto, essa idéia torna-se pouco convincente, se pensarmos que o próprio mito, de que se serve Êsquilo, fala da miopia do gênero humano, não na de idiotas isolados. Além disso, a limitação da previsão humana é uma experiência tão primordial e tão humana, tão estritamente vinculada com a experiência geral da dor pelos homens, que é difícil crer que essa idéia tivesse permanecido oculta em um dito inócua, até que Êsquilo a descobriu. [Mais recentemente, ainda sobre esse "moto" de Êsquilo, leia-se Heinz Neitzel, in: *Gymnasium* 87 (1980), p. 283s. De acordo com isso, faz-se referência ao castigo para Hybris, semelhantemente a "Quem não ouve, tem de sentir".]

é assim. O que o homem deve aprender pelo sofrer não é isto ou aquilo, mas a percepção dos limites de ser homem, a compreensão de que as barreiras que nos separam do divino não podem ser superadas. No último extremo, é um conhecimento religioso – aquele conhecimento a partir donde se dá a origem da tragédia grega.

Experiência é, pois, experiência da finitude humana. É experimentado, no autêntico sentido da palavra, aquele que é consciente desta limitação, aquele que sabe que não é senhor do tempo nem do futuro. O homem experimentado, propriamente, conhece os limites de toda previsão e a insegurança de todo plano. Nele consuma-se o valor de verdade da experiência. Se em cada fase do processo da experiência adquire uma nova abertura para novas experiências, isto valerá tanto mais para a idéia de uma experiência consumada. Nela a experiência não chega ao seu fim, nem se alcança uma forma suprema de saber (Hegel), mas nela é onde, na verdade, a experiência está presente por inteiro e no sentido mais autêntico. Nela chega ao limite absoluto todo dogmatismo nascido da volátil possessão pelo desejo do ânimo humano. A experiência ensina a reconhecer o que é real. Conhecer o que é vem a ser, pois, o autêntico resultado de toda experiência e de todo querer saber em geral. Mas o que não é, neste caso, isto ou aquilo, "mas o que já não pode ser revogado" (Ranke).

A verdadeira experiência é aquela na qual o homem se torna consciente de sua finitude. Nela, o poder fazer e a autoconsciência de uma razão planificadora encontra seu limite. Mostra-se como pura ficção a idéia de que se pode dar marcha-a-ré a tudo, de que sempre há tempo para tudo e de que, de um modo ou de outro, tudo retorna. Quem está e atua na história faz constantemente a experiência de que nada retorna. Reconhecer o que é não quer dizer aqui conhecer o que há num momento, mas perceber os limites dentro dos quais ainda há possibilidade de futuro para as expectativas e os planos: ou, mais fundamentalmente, que toda expectativa e toda planificação dos seres finitos é, por sua vez, finita e limitada. A verda-

deira experiência é assim experiência da própria historicidade. Com isso a discussão do conceito de experiência alcança um resultado que será particularmente fecundo para a nossa pergunta acerca do modo de ser da consciência da história efetual. Como autêntica forma de experiência terá que refletir a estrutura geral da experiência. Assim, teremos de buscar na *experiência hermenêutica* os momentos que antes tínhamos distinguido na análise da experiência.

A experiência hermenêutica tem a ver com a *tradição*. É esta que deve chegar à experiência. Todavia, a tradição não é simplesmente um acontecer que se pode conhecer e dominar pela experiência, mas é *linguagem*, isto é, fala por si mesma, como faz um tu. O tu não é objeto, mas se comporta em relação ao objeto. Mas isso não deve ser mal-interpretado como se na tradição o que nela chega à experiência se compreendesse como a opinião de outro, que é um tu. Pelo contrário, estamos convencidos de que a compreensão da tradição não entende o texto transmitido como a manifestação vital de um tu, mas como um conteúdo de sentido, desvinculado de toda atadura para com os que opinam, para com o eu e o tu. Ao mesmo tempo, o comportamento com relação ao tu e ao sentido da experiência que nele tem lugar tem de poder servir à análise da experiência hermenêutica; pois também a tradição é um verdadeiro companheiro de comunicação, ao qual estamos vinculados como o está o eu e o tu.

Fica claro que a *experiência do tu* tem de ser específica, pelo fato de que o tu não é um objeto, mas se comporta ele mesmo com relação a um objeto. Nesse sentido os momentos estruturais da experiência que antes destacamos encontrarão uma modificação. Na medida em que aqui o objeto da experiência tem um mesmo caráter de pessoa, esta experiência é um fenômeno moral, e o é também o saber, adquirido nesta experiência, a compreensão do outro. Por isso perseguiremos agora a modificação que sofre a estrutura da experiência, quando é experiência do tu e quando é experiência hermenêutica.

Existe uma experiência do tu que, observando o comportamento dos outros homens, detecta elementos típicos, e que graças a essa poderíamos chamar conhecimento de pessoas.

Compreendemos o outro da mesma maneira que compreendemos qualquer processo típico dentro do nosso campo de experiência, isto é, podemos contar com ele. Seu comportamento nos serve como meio para nossos fins, como o faria qualquer outro meio. Moralmente falando, este comportamento voltado para o tu significa a pura referência a si mesmo e contradiz a determinação moral do homem. Sabe-se que uma das formas de interpretação que Kant dá ao imperativo categórico é que não se deve jamais usar o outro como meio, mas reconhecê-lo sempre como fim em si.

Aplicando ao problema hermenêutico a forma de comportamento com relação ao tu e de compreensão do tu, que representa o conhecimento de pessoas, achamos como correlato dele a fé ingênua no método e na objetividade que este proporciona. Aquele que compreende a tradição dessa maneira a converte em objeto, e isso significa que se confronta com ela livremente, sem ver-se afetado, e que adquire certeza com respeito ao seu conteúdo, desconectando metodicamente todos os momentos subjetivos de sua relação para com ela. Já vimos como, desse modo, ele se liberta da sobrevivência da tradição, na qual ele próprio tem sua realidade histórica. Este é o método das ciências sociais correspondente à metodológica do século XVII e sua formulação pragmática por Hume, na realidade um clichê extraído da metodologia natural-científica³⁰⁶. Do procedimento efetivo das ciências do espírito toma-se um aspecto parcial, e este reduzido esquematicamente, na medida em que só se reconhece no comportamento humano o que é típico e regular. A essência da experiência hermenêutica fica assim nivelada da mesma maneira que tivemos ocasião de perceber na interpretação teleológica do conceito da indução, desde Aristóteles.

306. Cf. nossas observações a esse respeito na Introdução p. 1s (original).

Uma segunda maneira de experimentar e compreender o tu consiste em que este é reconhecido como pessoa, mas, apesar de incluir a pessoa na experiência do tu, a compreensão deste continua sendo um modo da referência a si mesmo. Esta auto-referência procede da aparência dialética que a dialética da relação-eu-tu leva consigo. A relação entre o eu e o tu não é imediata, mas reflexiva. A toda pretensão se lhe impõe uma contrapretensão. Assim surge a possibilidade de que cada parte da relação salte reflexivamente por sobre a outra. Ele pretende conhecer por si mesmo a pretensão do outro e inclusive de entendê-lo melhor que ele mesmo se entende. Com isso o tu perde a imediatez com que orienta suas pretensões a respeito de alguém. É compreendido, mas no sentido de que é antecipado e aprendido reflexivamente a partir da posição do outro. Na medida em que esta é uma relação recíproca, perfaz também a realidade da relação-eu-tu. A historicidade interna de todas as relações vitais entre os homens consiste em que, conseqüentemente, se está lutando pelo reconhecimento recíproco. Este pode adotar graus muito diversos de tensão, até chegar inclusive ao completo domínio de um eu por outro eu. Mas inclusive as formas mais extremas de domínio e servidão são uma autêntica relação dialética da estrutura elaborada por Hegel³⁰⁷.

A experiência do tu, que assim se adquire, é objetivamente mais adequada que o conhecimento das pessoas, que só procura calcular sobre eles. É uma pura ilusão ver no outro um instrumento completamente dominável e manejável. Inclusive no servo há uma vontade de poder que se volta contra o senhor, como acertadamente o expressou Nietzsche³⁰⁸. Todavia, esta dialética da reciprocidade que domina toda a relação-eu-tu permanece necessariamente oculta para a consciência do indivíduo. O servo que tiraniza o senhor com a sua própria servi-

307. Cf. a extraordinária análise desta dialética da reflexão do eu e do tu, em K. Löwitt, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 1928, bem como a minha resenha no *Logos* XVIII, p. 436-440 [= vol. IV das Obras Completas].

308. *Also Sprach Zarathustra* II (Von der Selbstüberwindung).

dão não crê, de modo algum, que nisto se busca a si mesmo. E mais, a própria autoconsciência consiste justamente em subtrair-se à dialética desta reciprocidade, retirar-se reflexivamente desta relação com o outro e tornar-se assim inacessível para ele. Quando se compreende o outro e se pretende conhecê-lo, se lhe subtrai, na realidade, toda a legitimação de suas próprias pretensões. Em particular isto é válido para a dialética da assistência social, na medida em que penetra todas as relações inter-humanas como uma forma reflexiva de impulso para o domínio. A pretensão de compreender o outro, antecipando-se-lhe, cumpre a função de manter, na realidade, a distância a pretensão do outro. Isto é bem conhecido, por exemplo, na relação educadora, uma forma autoritária da assistência social. A dialética da relação-eu-tu se torna mais aguda nessas formas reflexivas.

No terreno hermenêutico o correlato dessa experiência do tu é o que se costuma chamar *a consciência histórica*. A consciência histórica tem notícia da alteridade do outro e do passado em sua alteridade, tal como a compreensão do tu tem notícia do mesmo como pessoal. No outro do passado não busca o caso de uma regularidade geral, mas algo historicamente único. Mas, na medida em que nesse reconhecimento procura elevar-se por inteiro acima de seu próprio condicionamento, fica aprisionado na aparência dialética, pois o que realmente procura é tornar-se ao mesmo tempo senhor do passado. Isto não precisa acontecer nos moldes da pretensão especulativa de uma filosofia da história universal – pode também rebrilhar como o ideal do esclarecimento consumado, que ilumina o caminho de experiência das ciências históricas, como vimos, por exemplo, em Dilthey. Já revelamos a aparência dialética que a consciência histórica produz, e que é correlata da aparência dialética da experiência consumada no saber, quando na nossa análise da consciência hermenêutica descobrimos que o ideal do esclarecimento histórico é algo irrealizável. Aquele que se crê seguro na sua falta de preconceitos, porque se apóia na objetividade de seu procedimento e nega seu próprio condicionamento

histórico, experimenta o poder dos preconceitos que o dominam incontroladamente como uma *vis a tergo*. Aquele que não quer conscientizar-se dos preconceitos que o dominam acaba considerando erroneamente o que vem a se mostrar sob eles. É como na relação entre o eu e o tu. Aquele que sai reflexivamente da reciprocidade de uma tal relação altera-a e destrói sua vinculatidade moral. *Da mesma maneira, aquele que sai reflexivamente da relação vital para com a tradição destrói o verdadeiro sentido desta.* A consciência histórica que quer compreender a tradição não pode abandonar-se à forma metódico-crítica de trabalho com que se aproxima das fontes, como se ela fosse suficiente para proteger contra a intromissão dos seus próprios juízos e preconceitos. Verdadeiramente tem que pensar também a própria historicidade. Estar na tradição não restringe a liberdade do conhecer, mas a faz possível, como já o formulamos.

[367] Este conhecimento e reconhecimento é o que perfaz a terceira e mais elevada maneira da experiência hermenêutica: a abertura à tradição que possui *a consciência da história efetual*. Também ela tem um autêntico correlato na experiência do tu. No comportamento dos homens entre si o que importa é, como já vimos, experimentar o tu realmente como um tu, isto é, não passar por alto sua pretensão e deixar-se falar algo por ele. A isso pertence a abertura. Mas, por fim, esta abertura não se dá só para aquele por quem queremos nos deixar falar; antes, aquele que em geral se deixa dizer algo está aberto de maneira fundamental. Se não existe esta mútua abertura, pouco existe verdadeiro vínculo humano. Pertencer-se uns aos outros quer dizer sempre e ao mesmo tempo poder-ouvir-se uns-aos-outros. Quando dois se compreendem, isto não quer dizer que um “compreenda” o outro, isto é, que o olhe de cima para baixo. E igualmente, “escutar o outro” não significa simplesmente realizar às cegas o que o outro quer. Ao que é assim se chama submisso. A abertura para o outro implica, pois, o reconhecimento de que devo estar disposto a deixar valer em mim algo contra mim, ainda que não haja nenhum outro que o vá fazer valer contra mim.

Eis aqui o correlato da experiência hermenêutica. Eu tenho de deixar valer a tradição em suas próprias pretensões, e não no sentido de um mero reconhecimento da alteridade do passado, mas na forma em que ela tenha algo a me dizer. Também isto requer uma forma fundamental de abertura. O que está aberto à tradição desta maneira vê que a consciência histórica não está realmente aberta, mas que, antes, quando lê seus textos “historicamente”, já nivelou prévia e fundamentalmente toda a tradição, e os padrões de seu próprio saber não poderão ser nunca postos em questão por ela. Recordo neste ponto a forma ingênua de comparação, na qual costuma mover-se quase sempre o comportamento histórico. O fragmento 25 do *Lyceum* de Friedrich Schlegel diz: “Os dois postulados fundamentais da chamada crítica histórica são o postulado da medianidade e o axioma da habitualidade. Postulado da medianidade: tudo o que é verdadeiramente grande, bom e belo é inverossímil, pois é extraordinário e no mínimo suspeito. Axioma da habitualidade: as coisas têm de ter sido sempre tal como são entre nós e ao nosso redor, porque é tudo tão natural”. – Pelo contrário, a consciência da história efetual vai mais além da ingenuidade deste comparar e igualar, deixando que a tradição se converta em experiência e mantendo-se aberta à pretensão da verdade que lhe vem ao encontro nela. A consciência hermenêutica tem sua consumação não na certeza metodológica sobre si mesma, mas na pronta disposição à experiência que caracteriza o homem experimentado face ao que está preso dogmaticamente. É isto que caracteriza a consciência da história efetual, como poderemos pronunciar mais detalhadamente a partir do conceito da experiência.

2.3.3. A primazia hermenêutica da pergunta

α) O modelo da dialética platônica

Com isto prelineia-se o caminho da investigação que segue: deveremos indagar pela *estrutura lógica da abertura* que caracteriza a consciência hermenêutica, recordando o significado que convinha ao conceito de *pergunta* na análise da situação

hermenêutica. É claro que em toda experiência encontra-se pressuposta a estrutura da pergunta. Não se fazem experiências sem a atividade do perguntar. O conhecimento de que algo é assim, e não como acreditávamos primeiramente pressupõe evidentemente a passagem pela pergunta se é assim ou de outro modo. A abertura que está na essência da experiência é, logicamente falando, esta abertura do “assim ou de outro modo”. Tem a estrutura da pergunta. E tal como a negatividade dialética da experiência encontrava sua perfeição na idéia de uma experiência consumada, na qual nos fazíamos inteiramente conscientes de nossa finitude e limitação, também a forma lógica da pergunta e a negatividade que lhe é inerente encontram sua consumação numa negatividade radical: no saber que não se sabe. É a famosa *docta ignorantia* socrática que abre a verdadeira superioridade da pergunta na negatividade extrema da aporia. Teremos, pois, que nos aprofundar na *essência da pergunta*, se quisermos esclarecer em que consiste o modo peculiar de realização da experiência hermenêutica.

É essencial a toda pergunta que tenha um sentido. Sentido quer dizer, todavia, sentido de orientação. O sentido da pergunta é simultaneamente a única direção que a resposta pode adotar se quiser ser adequada, com sentido. Com a pergunta, o interrogado é colocado sob uma determinada perspectiva. O fato de que surja uma pergunta rompe igualmente o ser do interrogado. O *logos* que desenvolve este ser rupturado é, nessa medida, sempre já resposta, e só tem sentido no sentido da pergunta.

Uma das mais importantes intuições que nos medeia a apresentação do Sócrates platônico é que, contrariamente à opinião dominante, perguntar é mais difícil do que responder. Quando os companheiros do diálogo socrático procuram “devolver a bola” a ele, para dissimular respostas às molestas perguntas de Sócrates, reivindicando de sua parte a posição supostamente vantajosa daquele que pergunta, é quando, en-

tão, fracassam mais estrepitosamente³⁰⁹. Por trás desse motivo comediográfico dos diálogos platônicos não é difícil descobrir a distinção crítica entre discurso autêntico e inautêntico. Aquele que no falar só procura ter razão e não procura a clarividência das coisas, considerará certamente que é mais fácil perguntar que dar resposta. Nisso não se corre o perigo de ficar a dever uma resposta a alguma pergunta. Na verdade, o fracasso do companheiro demonstra que ele pensa saber tudo; não pode perguntar. Para perguntar, temos que querer saber, isto é, saber que não se sabe. E no intercâmbio, ao modo de comédia, de perguntas e respostas, de saber e não saber, descrito por Platão, acaba-se reconhecendo que para todo conhecimento e discurso, em que se queira conhecer o conteúdo das coisas, *a pergunta toma a dianteira*. Uma conversação que queira chegar a explicar alguma coisa precisa romper essa coisa através de uma pergunta.

Esta é a razão pela qual a dialética realiza nos moldes de perguntas e respostas, ou melhor, que todo saber passa pela pergunta. Perguntar quer dizer colocar no aberto. A abertura do perguntado consiste em que não está fixada a resposta. O perguntado tem de pairar no ar frente a qualquer sentença constatatadora e decisória. O sentido do perguntar consiste em colocar em aberto o perguntado em sua questionabilidade. Ele tem de ser colocado em suspenso de maneira que se equilibrem o pró e o contra. O sentido de qualquer pergunta só se realiza na passagem por essa suspensão, na qual se converte em uma pergunta aberta. Toda verdadeira pergunta requer essa abertura, e quando falta, ela é, no fundo, uma pergunta aparente que não tem o sentido autêntico da pergunta. Algo disso nós conhecemos, por exemplo, na pergunta pedagógica, cuja especial dificuldade e paradoxo consiste em que são uma pergunta sem que haja alguém que realmente pergunte. O mesmo acontece

309. Cf., por exemplo, a polêmica sobre a forma de falar, em *Prot.*, p. 335s.

na pergunta retórica, na qual não somente não há quem pergunte, mas que nem sequer há algo realmente perguntado.

Entretanto, a abertura da pergunta não é limitada. Nela está contida uma certa circunscrição, através do horizonte da pergunta. Uma pergunta sem horizonte acaba no vazio. Ela só se torna uma pergunta quando a fluida indeterminação da direção a que aponta é colocada na determinação de um “assim ou assim”: dito de outra maneira, a pergunta tem de ser colocada. A colocação de uma pergunta pressupõe abertura, mas também uma limitação. Implica uma fixação expressa dos pressupostos que estão de pé, a partir dos quais mostra-se o questionável, aquilo que permanece ainda aberto. Por isso, também a colocação de uma pergunta pode ser correta ou falsa, segundo chegue ou não ao terreno do verdadeiramente aberto. Dizemos que a colocação de uma pergunta é falsa quando não alcança o aberto, mas o desloca pela manutenção de falsos pressupostos. Enquanto pergunta, ostenta abertura e decisibilidade. Mas quando o que se pergunta não se destaca – ou ao menos não corretamente – face aos pressupostos que se mantêm de pé, então não se chega realmente ao aberto e, por conseguinte, não se pode decidir nada.

[370] Isso se torna tanto mais claro naqueles questionamentos falsos em que falamos de perguntas tortuosas, tão freqüentes na vida prática. Também a uma pergunta tortuosa não pode haver resposta, porque somente na aparência, e não realmente, conduz a essa situação aberta de suspensão, na qual se dá decisão. Não dizemos que a pergunta seja falsa, mas tortuosa, porque, seja como for, nela sempre há uma pergunta, isto é, há a intenção de algo aberto, mas isso não se encontra na direção iniciada pela colocação da pergunta. Tortuoso é o que se perdeu da orientação. O tortuoso de uma pergunta consiste em que esta não contém uma real orientação de sentido e que, por isso, não possibilita resposta. Dizemos o mesmo de afirmações que não são completamente falsas mas tampouco completamente corretas. Também estas determinam-se a partir de seu sentido, isto é, a partir de sua relação com a pergunta: não as

podemos chamar falsas porque nelas se percebe algo de verdade, mas tampouco as podemos chamar corretas, porque não correspondem a nenhuma pergunta com sentido e, por isso, não têm verdadeiro sentido, se não as reconduzirmos ao seu verdadeiro lugar. Sentido do que é correto tem que corresponder à orientação traçada por uma pergunta.

Na medida em que a pergunta se coloca no aberto, abarca sempre o que foi julgado, tanto no sim, como no não. Nisso se estriba a relação essencial entre perguntar e saber. Pois a essência do saber não consiste somente em julgar corretamente, mas em excluir o incorreto ao mesmo tempo e pela mesma razão. A decisão da pergunta é o caminho para o saber. E esta decisão se toma porque predominam os motivos a favor de uma possibilidade e contra a outra; mas isto ainda não é o conhecimento completo. Só se chega a saber a coisa mesma quando se resolvem as instâncias contrárias e quando a vista perpassa os contra-argumentos na sua incorrectura.

Conhecemos isto sobretudo da dialética medieval, que não somente levantava os prós e os contras, e a seguir, dava a própria decisão mas que acabava colocando o conjunto dos argumentos no seu lugar. Esta forma da dialética medieval não é uma simples consequência do sistema docente da *disputatio*, mas, ao inverso, repousa sobre a conexão interna de ciência e dialética, isto é, de resposta e pergunta. Há uma famosa passagem da *Metafísica* aristotélica³¹⁰, que suscitou muitas discussões e que se explica a partir desse nexos. Aristóteles diz, lá, que a dialética é a capacidade de investigar o contrário, inclusive independentemente do quê, e (de investigar) se para coisas contrárias pode existir uma e a mesma ciência. Nesse ponto parece que uma característica geral da dialética (que corresponde perfeitamente ao que encontramos no *Parmênides* de Platão), está ligada com um problema “lógico” muito especial, que co-

[371]

310. M 4, 1087 b, p. 25s.

nhecemos através da *Tópica*³¹¹. Parece ser realmente uma pergunta muito especial, saber se é possível uma mesma ciência para coisas opostas. Procurou-se, por isso, descartar esta questão como glosa³¹². Na verdade, o nexos entre as duas perguntas torna-se claro, logo que constataremos a primazia da pergunta sobre a resposta, que subjaz ao conceito do saber. Saber quer dizer sempre: entrar ao mesmo tempo no contrário. Nisso consiste sua superioridade frente ao deixar-se levar pela opinião, que sabe pensar possibilidades como possibilidades. O saber é fundamentalmente dialético. Somente pode possuir algum saber aquele que tem perguntas, mas as perguntas compreendem sempre a oposição do sim e do não, do assim e do diverso. Somente porque o saber é dialético nesse sentido abrangente, pode haver uma “dialética” que tome explicitamente como objeto a oposição do sim e do não. A pergunta aparentemente demasiado especial, pela possibilidade de uma mesma ciência para os opostos contém, portanto, objetivamente a base da possibilidade da dialética em geral.

Também a teoria aristotélica da demonstração e da conclusão – consoante a questão em causa, a degradação da dialética a um momento subordinada do conhecimento – permite reconhecer esta mesma primazia da pergunta, como mostraram brilhantemente e de modo especial, as constatações de Ernst Kapp sobre a gênese da silogística aristotélica³¹³. Na primazia da pergunta para a essência do saber, mostra-se da maneira mais originária aquele limite da idéia do método para o saber, que foi o ponto de partida de todas as nossas reflexões. Não há método que ensine a perguntar, a ver o que é o questionável. O exemplo de Sócrates ensina que nisso tudo depende de que se saiba que não se sabe. A dialética socrática, que conduz a esse saber através de sua arte de desconcertar, cria, com isso,

os pressupostos para o perguntar. Todo perguntar e todo querer saber pressupõem um saber que não se sabe, mas de maneira tal que é um não saber determinado o que conduz a uma pergunta determinada.

Em suas inolvidáveis exposições, Platão mostra-nos em que consiste a dificuldade de sabermos o que não sabemos. É o poder da opinião, contra o qual é tão difícil chegar ao reconhecimento de que não se sabe. Opinião é o que reprime o perguntar. É-lhe inerente uma particular tendência expansionista. Ela gostaria de ser sempre opinião comum, e a palavra que entre os gregos designava a opinião, *doxa*, significa ao mesmo tempo a decisão alcançada pela maioria na reunião do conselho. Como é possível, então, chegar ao não saber e ao perguntar?

[372]

De início afirmamos que só se pode chegar a tal, nos moldes como nos ocorre algo. É verdade que, em relação às ocorrências, fala-se menos de perguntas do que de respostas, por exemplo, como solução de enigmas, e com isso queremos afirmar que não existe nenhum caminho metódico que leve à idéia da solução. Não obstante, sabemos também que o que nos ocorre não vem totalmente sem preparação. Isto pressupõe uma certa orientação para um âmbito do aberto, a partir do qual pode vir a ocorrência, o que significa que pressupõe perguntas. A verdadeira essência da ocorrência consiste talvez menos em que possa nos ocorrer algo parecido à solução de um enigma do que em que nos ocorra a pergunta que nos empurra para o aberto e com isso torne possível a resposta. Toda ocorrência tem a estrutura da pergunta. No entanto, a ocorrência da pergunta já é a erupção na extensão aplanada da opinião comum. Portanto também das perguntas dizemos que nos ocorrem, que surgem ou que se colocam, mais do que, que nós as provocamos e as colocamos.

Já vimos que, logicamente falando, a negatividade da experiência implica a pergunta. Na realidade, o impulso, que é representado por aquilo que não quer integrar-se nas opiniões

311. 105 b 23.

312. H. Maier, *Syllogistik des Aristoteles* II, 2, 168.

313. Cf. sobretudo o artigo “Syllogistik”, em *Re*.

pré-estabelecidas, é o que nos move a fazer experiências. Por isso também o perguntar é mais um padecer que um fazer. A pergunta se impõe, chega um momento em que não mais se pode desviar-se dela, nem permanecer agarrados à opinião costumeira.

Essas observações pareceriam contraditas pelo fato de que na dialética socrático-platônica a arte do perguntar se eleva a um domínio consciente. Não obstante, também esta arte é uma coisa peculiar. Já havíamos visto que ela está reservada àquele que quer saber, isto é, àquele que já tem perguntas. A arte de perguntar não é a arte de esquivar-se da coerção das opiniões; ela pressupõe essa liberdade. Nem sequer é uma arte no sentido em que os gregos falavam de *tekne*, não é um saber que se possa ensinar e através do qual podemos nos apoderar do conhecimento da verdade. O chamado excursus epistemológico da sétima carta está orientado, antes, precisamente no sentido de destacar esta arte peculiar da dialética em seu caráter único, face a tudo o que se pode ensinar e aprender. A arte da dialética não é a arte de ganhar de todo mundo na argumentação. Pelo contrário, é perfeitamente possível que aquele que é perito na arte dialética, isto é, na arte de perguntar e buscar a verdade, apareça aos olhos de seus ouvintes como o menos indicado a argumentar. A dialética, como arte do perguntar, só pode se manter, se aquele que sabe perguntar é capaz de manter em pé suas perguntas, isto é, a orientação para o aberto. A arte de perguntar é a arte de continuar perguntando; isso significa, porém, que é a arte de pensar. Chama-se dialética porque é a arte de conduzir uma autêntica conversação.

Para desenvolver uma conversação é necessário, em primeiro lugar, que os interlocutores não passem ao largo um do outro na conversação. É por isso que possui, necessariamente, a estrutura de pergunta e resposta. A primeira condição da arte da conversação é nos assegurarmos de que o interlocutor nos acompanhe no mesmo passo. Isso nos é bem conhecido pelas constantes respostas afirmativas dos interlocutores do diálogo platônico. O lado positivo dessa monotonia é a correctura se-

qüencial interna com a qual no diálogo prossegue o desenvolvimento do tema. Levar uma conversação quer dizer pôr-se abaixo da direção do tema, acerca do qual se orientam os interlocutores. Requer não abafar o outro com argumentos, mas, pelo contrário, sopesar realmente o peso objetivo da opinião contrária. Por isso, é uma arte do ir experimentando³¹⁴. No entanto, a arte de ir experimentando é a arte de perguntar; pois já vimos que perguntar quer dizer colocar aberto e postar no aberto. Contra a firmeza das opiniões, o perguntar põe em suspenso o assunto com suas possibilidades. Aquele que possui a "arte" de perguntar sabe defender-se do modo de perguntar repressor que a opinião dominante mantém. Aquele que possui esta arte irá, ele próprio, buscar tudo o que possa ser a favor de uma opinião. A dialética consiste não na tentativa de buscar o ponto fraco do que foi dito, mas, antes, em encontrar sua verdadeira força. Por consequência não entende, com isso, aquela arte de falar e argumentar que é capaz de tornar forte uma coisa fraca, mas a arte de pensar que é capaz de reforçar o que foi dito, a partir da própria coisa.

A esta arte de reforçar é que os diálogos platônicos devem sua surpreendente atualidade. Pois nela, o que foi dito transforma-se sempre nas possibilidades extremas de seu direito e de sua verdade, e sobrepuja toda contra-argumentação que pretenda pôr limites à vigência de seu sentido. Evidentemente, que aí não se trata de um mero deixar as coisas como estão. Pois aquele que quer conhecer não pode deixar o assunto na versão de simples opiniões, isto é, não lhe é permitido distanciar-se das opiniões que estão em questão³¹⁵. Aquele que fala é sempre, ele mesmo, aquele que se põe a falar até que apareça por fim a verdade daquilo de que se fala. A produtividade

314. *Metaph.* 1004 b 25: εστι δε η διαλεκτικη πειραστικη. Ressoa aqui a nova idéia de ser conduzido, que significa dialética em seu sentido autêntico, enquanto que ensaiar e tentar uma opinião proporciona a esta a oportunidade de sobrepor-se e, portanto, põe em jogo a própria opinião prévia.

315. Cf. acima, p. 300s; 342s (original).

[374] maiêutica do diálogo socrático, sua arte de parturiente da palavra orienta-se, obviamente, às pessoas humanas que constituem os companheiros do diálogo, porém limita-se a manter-se nas opiniões que estes exteriorizam e cuja consequência iminente e objetiva desenvolve-se no diálogo. O que vem à tona, na sua verdade, é o *logos*, que não é nem meu nem teu, e que por isso sobrepuja tão amplamente a opinião subjetiva dos companheiros de diálogo, que inclusive aquele que o conduz permanece sempre como aquele que não sabe. A dialética, como arte de conduzir uma conversação, é ao mesmo tempo a arte de olhar juntos na unidade de uma perspectiva (συνοραβ εἰσ εν εἰδοσ) isto é, a arte da formação de conceitos como elaboração da intenção comum. O que caracteriza a conversação, face à forma endurecida das proposições que urgem sua fixação escrita, é precisamente que, aqui, em perguntas e respostas, no dar e tomar, no passar ao largo de outro na conversa e no pôr-se de acordo, a língua realiza aquela comunicação de sentido cuja elaboração artística face à tradição literária, é a tarefa da hermenêutica. Por isso, quando a tarefa hermenêutica é concebida como um entrar em diálogo com o texto, isso é algo mais que uma metáfora, é uma verdadeira recordação do originário. O fato de que a interpretação que produz isso se realiza lingüisticamente, não quer dizer que se veja deslocada a um *medium* estranho, mas, ao contrário, que se restabelece uma comunicação de sentido originário. O que foi transmitido em forma literária é assim recuperado, a partir do alheamento em que se encontrava, ao presente vivo do diálogo cuja realização originária é sempre perguntar e responder.

Assim, podemos apelar a Platão, quando colocamos em primeiro plano a referência à pergunta também para o fenômeno hermenêutico. Podemos fazê-lo tanto mais, pelo fato de que no próprio Platão já se mostra o fenômeno hermenêutico de uma certa forma. Sua crítica à escrita deveria ser analisada, uma vez, também sob o ponto de vista de que nela aparece uma conversão da tradição poética e filosófica de Atenas em literatura. Nos diálogos de Platão vemos como a “interpretação” de

textos, cultivada nos discursos sofisticos, especialmente a interpretação da poesia para fins didáticos, atrai sobre si a repulsa platônica. Vemos também como Platão tenta superar a debilidade dos *logoi*, e sobretudo a dos escritos, através de sua própria poesia dialogada. A forma literária do diálogo devolve linguagem e conceito ao movimento originário da conversação. Com isso a palavra se protege de qualquer abuso dogmático.

O caráter originário da conversação se mostra também naquelas formas derivadas nas quais a correlação de pergunta e resposta fica oculta. A própria correspondência epistolar representa um interessante fenômeno de transição: é uma espécie de conversação por escrito, que, de algum modo, dilata o movimento do falar que passa ao largo do outro e de se pôr de acordo. A arte epistolar consiste em não deixar que a palavra escrita degenera em tratado, mas em dispô-la à contraposição do interlocutor. Mas também consiste, inversamente, em manter e satisfazer corretamente a medida de caráter definitivo que possui tudo quanto se diz por escrito. Pois a distância temporal que separa o envio de uma carta da recepção de sua resposta não é somente um fato externo, mas um fato que [375] cunha a forma de comunicação da correspondência de uma forma essencial, como uma forma especial da escrita. É significativo que o encurtamento dos prazos postais não somente não tenham conduzido a uma intensificação dessa forma de comunicação, mas que, pelo contrário, tenha favorecido a decadência da arte de escrever cartas.

O caráter original da conversação, como mútua referência de pergunta e resposta, mostra-se inclusive num caso tão extremo como o que representa a dialética hegeliana em sua condução de método filosófico. O desenvolvimento da totalidade da determinação do pensar como era o interesse da lógica hegeliana é também a tentativa de abranger, no grande monólogo do “método” moderno, a continuidade de sentido que se realiza particularmente, a cada vez, na conversação dos que falam. Quando Hegel impõe a tarefa de tornar fluidas e de dar alma às determinações abstratas do pensar, isso significa refundir a

lógica na forma de realização da linguagem, o conceito da força de sentido da palavra que pergunta e responde; mesmo no seu fracasso, isso foi uma grandiosa recordação do que era e é a dialética. A dialética hegeliana é um monólogo do pensar que procura produzir, adiantadamente, o que pouco a pouco vai amadurecendo em cada conversação autêntica.

β) A lógica de pergunta e resposta

Voltemos, pois, à comprovação de que também o fenômeno hermenêutico encerra em si o caráter original da conversação e da estrutura da pergunta e da resposta. O fato de que um texto transmitido se converta em objeto da interpretação quer dizer, para começar, que coloca uma pergunta ao intérprete. A interpretação contém, nesse sentido, sempre uma referência essencial constante à pergunta que foi colocada. Compreender um texto quer dizer compreender essa pergunta. Mas isso ocorre, como já mostramos, quando se ganha o horizonte hermenêutico. Nós reconhecemo-lo agora como o *horizonte do perguntar*, no qual se determina a orientação de sentido do texto.

Assim, pois, quem quer compreender tem de retroceder com suas perguntas mais além do que foi dito. Tem de entendê-lo como respostas a uma pergunta para a qual é a resposta. Retrocedendo para uma posição posterior ao que foi dito, indaga-se, necessariamente, por algo *mais além* disso. Um texto só é compreendido no seu sentido quando se alcançou o horizonte do perguntar, que como tal contém necessariamente também outras respostas possíveis. Nessa medida, o sentido de uma frase é relativo à pergunta além daquilo que se diz nela. Como se percebe nessa reflexão, a lógica das ciências do espírito é uma lógica da pergunta.

Apesar de Platão, estamos muito pouco preparados para ela. Quase o único que poderíamos vincular a isso seria R.G. Collingwood. Numa engenhosa e acertada crítica à escola “realista” de Oxford, Collingwood desenvolve a idéia de uma “logic

of question and answer”, mas lamentavelmente não chega a um desenvolvimento sistemático³¹⁶. Reconhece com agudeza o que falta à hermenêutica ingênua que subjaz à crítica filosófica habitual. Em particular o procedimento que Collingwood encontrou no sistema universitário inglês, a discussão de *statements*, talvez um bom exercício de engenho, que ignora evidentemente a historicidade contida em toda compreensão. Collingwood argumenta: na realidade somente se pode compreender um texto quando se compreendeu a pergunta para a qual ele é a resposta. Mas como esta pergunta somente se ganha a partir do próprio texto, e a adequação da resposta representa o pressuposto metódico para a reconstrução da pergunta, a crítica a esta resposta, que parte de uma posição qualquer, é puro passatempo. É como na compreensão das obras de arte. Também uma obra de arte só pode ser compreendida na medida em que se pressupõe sua adequação. Também aqui tem-se que ganhar primeiro a pergunta à qual responde, se é que a queremos compreender – como resposta. De fato, este é um axioma de toda hermenêutica, que já tratamos anteriormente como “antecipação da totalidade”³¹⁷.

Pois bem, para Collingwood este é o nervo de todo conhecimento histórico. O método histórico requer a aplicação da lógica de pergunta e resposta à tradição histórica. Os acontecimentos históricos somente são compreendidos quando se reconstrói a pergunta a que, em cada caso, queria responder a atuação histórica das pessoas. Collingwood dá o exemplo da batalha de Trafalgar e do plano de Nelson que lhe subjazia. O

316. Cf. a autobiografia de Collingwood, que, a instâncias minhas, foi publicada na tradução alemã, sob o título *Denken*, bem como a tese doutoral, não publicada, de J. Finkeldei, *Grund und Wesen des Fragens*, Heidelberg, 1954. Croce já tomara uma atitude análoga (que influenciou sobre Collingwood), que, em sua *Logik* (ed. alemã, p. 135s), entende toda definição como resposta a uma pergunta e, portanto, “historicamente”.

317. Acima, p. 299s (original) e minha “Guardinikritik”, in: *Kleine Schriften* II, p. 178-187, vol IX das Obras Completas, onde diz: “Toda crítica à poesia é sempre autocrítica da interpretação”.

exemplo procura mostrar que o curso da batalha torna compreensível o verdadeiro plano de Néelson, porque este teve pleno êxito na sua execução. Pelo contrário, o plano de seu adversário já não seria reconstruível, a partir dos acontecimentos, pela razão inversa, porque fracassou. A compreensão do curso da batalha e a compreensão do plano que Néelson tinha para a sua execução são, por conseguinte, um e o mesmo acontecimento³¹⁸.

[377] Na realidade não podemos ocultar que num caso como este a lógica de pergunta e resposta tem de reconstruir duas perguntas distintas que encontrarão também duas respostas distintas: a pergunta pelo sentido no curso de um grande acontecimento, e a pergunta pelo carácter planificado deste curso. Ambas perguntas somente serão uma no caso em que uma planificação humana estivesse realmente à altura do curso dos acontecimentos. Entretanto, este é um pressuposto que não podemos afirmar como princípio metodológico em nossa qualidade de homens que estão na história, e nem face a uma tradição histórica na qual estão em questão homens como nós. A famosa descrição de Tólstoi do conselho de guerra antes da batalha, no qual todas as possibilidades estratégicas são ocultadas com agudeza e profundidade, e todos os planos sopesados, enquanto o próprio comandante, que está sentado ao lado, cochila, mas na noite às vésperas do começo da batalha o comandante faz a ronda pelos postos externos. Neste, o assunto que chamamos de história ganha um melhor acerto. Kutusow está mais perto da autêntica realidade e das forças que a determinam que os estrategistas do conselho. Deste exemplo deve-se extrair a conclusão principal de que o intérprete da história corre sempre o perigo de hipostasiar o nexa no qual ele reconhece um sentido, como intencionado por homens que realmente atuaram e planejaram³¹⁹.

318. Collingwood, *Denken*, p. 70.

319. Observações certas sobre isso, em Erich Seeberg: *Zum Problem der pneumatischen Exegese*, Sellin-Festschrift, p. 127s. [Agora em H.-G. Gadamer/G. Goehm (editores) *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt, 1978, p. 272-282.]

Isso somente seria legítimo a partir dos pressupostos de Hegel, na medida em que a filosofia da história está consagrada aos planos do espírito universal e pode, a partir deste saber consagrado, designar certos indivíduos como indivíduos universal-históricos, nos quais se daria uma real coincidência entre suas idéias particulares e o sentido histórico universal dos acontecimentos. Não obstante, desses casos caracterizados pela coincidência do subjetivo e do objetivo na história, não se pode extrair nenhum princípio hermenêutico para o conhecimento desta. Frente à tradição histórica, a doutrina de Hegel só possui, evidentemente, uma verdade particular. A infinita trama de motivações que perfaz a história, somente raras vezes e em segmentos muito breves, alcança a claridade de um padrão de planejamento em um indivíduo único. O que Hegel descreve como um caso excepcional, repousa sobre um fundo geral do mal-entendido existente entre a idéia subjetiva de um indivíduo e o sentido do decurso total da história. Em geral experimentamos o curso das coisas como algo que nos obriga continuamente a alterar nossos planos e expectativas. Aquele que procura manter rigidamente seus planos é justamente quem acaba sentindo a impotência de sua razão. São muito raros os momentos em que tudo anda “por si mesmo”, em que os acontecimentos saem espontaneamente ao encontro dos nossos planos e desejos. Então sim é que podemos dizer que tudo está transcorrendo conforme o plano. Mas aplicar esta experiência ao todo da história implica realizar uma tremenda extrapolação que contradiz estritamente a nossa experiência da história.

[378] O uso que Collingwood faz da lógica de pergunta e resposta na teoria hermenêutica torna-se ambíguo em virtude desta extrapolação. Nossa compreensão da tradição escrita não se dá, como tal, nos moldes que pudéssemos simplesmente presupor uma coincidência entre o sentido que reconhecemos nela e o sentido que o autor teve em mente nela. Tal como o suceder da história não mostra em geral a menor coincidência com as imagens subjetivas daquele que está e atua na história,

também as tendências do sentido de um texto vão em geral muito mais além do que o autor podia ter em mente³²⁰. Não obstante, a tarefa de compreender se orienta em primeiro lugar ao sentido do próprio texto.

Isto é o que Collingwood claramente tem em mente quando discute que exista alguma diferença entre a pergunta histórica e a pergunta filosófica, para a qual o texto deve ser uma resposta. Face a isso devemos reter que a pergunta que se trata de reconstruir não concerne, em princípio, às vivências intelectuais do autor, mas exclusivamente ao sentido do próprio texto. Por conseqüência, quando se compreendeu o sentido de uma frase, isto é, quando se reconstruiu a pergunta a que ela responde realmente, tem de ser possível perguntar, então, por aquele que faz a pergunta e pela sua opinião, à qual o texto talvez seja somente uma resposta presumível. Collingwood não tem razão quando, por motivos de método, considera absurdo distinguir a pergunta, a que o texto deveria responder, da pergunta, a que realmente responde. Somente tem razão na medida em que a compreensão de um texto não contém essa distinção, no geral, na medida em que nós nos referimos às coisas das quais o texto fala. Face a isso, a reconstrução das idéias de um autor é uma tarefa completamente diferente.

Teremos de nos perguntar quais são as condições sob as quais se coloca esta tarefa diferente. Pois é certo que, face à real experiência hermenêutica que compreende o sentido do texto, a reconstrução do que o autor pensava realmente é uma tarefa reduzida. A tentação do historicismo consiste em ver nessa redução a virtude da cientificidade e considerar a compreensão como uma espécie de reconstrução que reproduziria, de algum modo, a gênese do texto. O historicismo acompanha assim o conhecido ideal cognoscitivo do conhecimento da natureza, segundo o qual somente compreendemos um processo, quando estamos em condições de produzi-lo artificialmente.

320. Cf. acima, p. 187, 301 e outras (original).

Já assinalamos anteriormente³²¹ o quanto é duvidosa a frase de Vico, segundo a qual este ideal alcança seu cumprimento mais puro na história, porque nela o homem encontra sua própria realidade humana e histórica. Nós, contrariamente, destacamos que todo historiador e todo filólogo têm de contar, por princípio, com a impossibilidade de fechar o horizonte de sentido, no qual se movem quando compreendem. A tradição histórica somente pode ser entendida quando se tiver pensado também o progresso das coisas através da determinação fundamental continuada, e o filólogo, que trata de textos poéticos e filosóficos, sabe muito bem que estes são inesgotáveis. Em ambos os casos o transmitido mostra novos aspectos significativos em virtude da continuação do acontecer. Através de sua nova atualização na compreensão, os textos se integram num autêntico acontecer, tal como os eventos, em virtude de sua própria continuação. Isto é o que havíamos caracterizado, na experiência hermenêutica, como o momento de história efetual. Toda atualização na compreensão pode compreender-se como uma possibilidade histórica do compreendido. Na finitude histórica da nossa existência está o fato de que sejamos conscientes de que, depois de nós, outros compreenderão cada vez de maneira diferente. Do mesmo modo, para a nossa experiência hermenêutica é inquestionável que é a mesma obra - cuja plenitude de sentido se manifesta na transformação da compreensão - que permanece como é a mesma história, cujo significado continua determinando-se incessantemente. A redução hermenêutica à opinião do autor é tão inadequada como nos acontecimentos históricos, a redução à intenção dos que atuam neles.

A reconstrução da pergunta, à qual responde um determinado texto, não pode ser tomada, evidentemente, como um produto puro da historiografia. No princípio, está, antes, a pergunta que o texto nos coloca, o ser atingido pela palavra da

321. P. 226s; 280s.

[380] tradição, de modo que sua compreensão implica sempre a tarefa da automeiação histórica do presente com a tradição. Assim, pois, na realidade a relação entre pergunta e resposta inverteu-se. O transmitido, que nos fala – o texto, a obra, o indício – coloca, ele próprio, uma pergunta e situa portanto nossa opinião no aberto. Para poder dar resposta a esta pergunta que se nos coloca, nós, os interrogados, temos que começar, por nossa vez, a interrogar. Procuramos reconstruir a pergunta a que o transmitido poderia dar resposta. Todavia, não podemos fazê-lo se não superamos, com nossas perguntas, o horizonte histórico que com isso ganha um perfil. A reconstrução da pergunta, a que o texto deve responder, está, ela mesma, dentro de um perguntar, com o qual nós mesmos procuramos buscar a resposta à pergunta que a tradição nos coloca. Pois uma pergunta reconstruída não pode nunca se encontrar em seu horizonte originário, já que o horizonte histórico, descrito na reconstrução, não é um horizonte verdadeiramente abrangente. Encontra-se, antes, ele próprio, abrangido pelo horizonte que nos abrange a nós que perguntamos, e que somos atingidos pela palavra da tradição.

Nesse sentido é uma necessidade hermenêutica estar sempre mais além da mera reconstrução. Não se pode deixar de pensar também no que não seria questionável para um autor e no que, por consequência, este não pensou, nem podemos deixar de atrair também isso ao campo aberto da pergunta. Com isso não se abrem as portas a qualquer arbitrariedade na interpretação, mas simplesmente se põe a descoberto o que sempre ocorre. Compreender uma palavra da tradição que nos afeta requer sempre pôr a pergunta reconstruída no aberto de sua questionabilidade, isto é, passar à pergunta o que a tradição vem a ser para nós. Quando aparece a pergunta “histórica”, isso significa sempre que já não se “coloca” a si mesma como pergunta. É o produto residual do já-não-compreender-mais, um rodeio no qual ficamos atolados³²². Por outro lado, faz par-

te da verdadeira compreensão o recuperar os conceitos de um passado histórico de maneira que contenham, ao mesmo tempo, o nosso próprio conceber. É o que antes tínhamos chamado fusão de horizonte³²³. Poderíamos dizer com Collingwood que somente compreendemos, quando compreendemos a pergunta para a qual algo é resposta, e é verdade que o compreendido dessa maneira não permanece destacado, em sua intenção de sentido, de nossa própria intenção. A reconstrução da pergunta, a partir da qual o sentido de um texto se compreende como uma resposta, passa, antes, ao nosso próprio perguntar. Pois o texto tem que ser entendido como resposta a um verdadeiro perguntar.

A estreita relação que aparece entre perguntar e compreender é a única que dá à experiência hermenêutica sua verdadeira dimensão. Aquele que quer compreender pode ter retrocedido desde a intenção imediata da coisa à intenção de sentido como tal, e considerar esta não como verdadeira, mas simplesmente como algo com sentido, de maneira que a possibilidade de verdade fique em suspenso: esse pôr-em-suspenso é a verdadeira essência original do perguntar. Perguntar permite sempre ver as possibilidades que ficam em suspenso. Por isso não é possível compreender a questionabilidade, desligando-nos de um verdadeiro perguntar, do mesmo modo que é possível compreender uma opinião à margem do próprio opinar. *Compreender a questionabilidade de algo é, antes, sempre perguntar.* Face ao perguntar cabe um comportamento potencial, de simples teste, porque perguntar não é pôr, mas provar possibilidades. A partir da essência do perguntar torna-se claro o que o diálogo platônico demonstra na sua realização fáctica³²⁴. Aquele que quer pensar tem de perguntar. Quando alguém diz “aqui caberia uma pergunta”, isto já é uma verdadeira pergunta, disfarçada pela prudência ou cortesia.

323. P. 311s (original).

324. P. 368s (original).

322. Cf. o que se deixou revelado deste rodeio do histórico, na nossa análise anterior do *Tratado teológico-político de Spinoza*, p. 184s.

Tal é a razão pela qual todo compreender é sempre algo mais que um simples reproduzir uma opinião alheia. Quando se pergunta, deixam-se abertas possibilidades de sentido, de maneira que aquilo que tenha sentido possa ser introduzido na própria opinião. Só em sentido inautêntico podemos compreender também perguntas que nós mesmos não fazemos, por exemplo, as que consideramos ou superadas ou sem objeto. Isto significa então que compreendemos como foram colocadas determinadas perguntas sob certas condições históricas. Este compreender perguntas é, na realidade, compreender os pressupostos cuja inconsistência tornou inconsistente, em cada caso, a correspondente pergunta. Pense-se, por exemplo, no *perpetuum mobile*. O horizonte de sentido dessa classe de perguntas somente está aberto na aparência. Já não são compreendidos como perguntas; pois o que realmente se compreende em tais casos é que neles não há nenhuma pergunta.

Compreender uma pergunta quer dizer perguntá-la. Compreender uma opinião quer dizer compreendê-la como resposta a uma pergunta.

A lógica de pergunta e resposta, desenvolvida por Collingwood, põe fim ao tema do *problema* permanente, que subjaz à relação dos “realistas de Oxford” com os clássicos da filosofia, assim como ao conceito da *história dos problemas*, desenvolvida pelo neokantismo. A história dos problemas somente seria história de verdade se reconhecesse a identidade do problema como uma abstração vazia e admitisse a mudança dos questionamentos. Pois na realidade não existe um ponto exterior à história, a partir do qual se pudesse pensar a identidade de um problema na mudança de suas tentativas históricas de solução. É verdade que toda compreensão de textos filosóficos requer que se reconheça o que neles se conheceu. Sem este reconhecimento nunca entenderíamos nada. Não obstante, nem por isso nos subtraímos ao condicionamento histórico no qual nos encontramos e a partir do qual compreendemos. O problema que reconhecemos não é, de fato, simplesmente o mesmo, se é que se quer entendê-lo em sua realização que

contenha uma autêntica pergunta. Somente nossa miopia histórica nos permite tê-lo como o mesmo. O ponto de vista, a partir de um posicionamento superior, a partir do qual se poderia pensar sua verdadeira identidade, é uma pura ilusão.

Poderemos ver agora a razão disso. O conceito do problema formula evidentemente uma abstração, ou seja, a eliminação do conteúdo de uma pergunta, da pergunta que o abre pela primeira vez. Refere-se ao esquema abstrato a que se deixam reduzir, e sob o qual se deixam subordinar as perguntas reais e realmente motivadas. Um “problema” nesse sentido já caiu fora do nexos motivado das perguntas, donde ele recebe a univocidade de seu sentido. Mas isso é tão insolúvel como toda pergunta que não tem um sentido unívoco, porque não está nem realmente motivada nem realmente colocada.

Isso confirma também a origem do conceito do “problema”. Este não pertence ao âmbito daquelas “refutações bem-intencionadas”³²⁵, nas quais se exige a verdade das coisas, mas sim, ao âmbito da dialética como um instrumento de luta para aturdir ou desconcertar o adversário. Em Aristóteles, “problema” diz respeito ao gênero de perguntas que se mostram como alternativas abertas, porque tudo fala a favor de ambos os lados, e porque não cremos poder resolvê-las com fundamentos, já que são perguntas demasiadamente grandes³²⁶. Os problemas não são, pois, verdadeiras perguntas que sejam colocadas e que recebam com isso o prelineamento de sua resposta a partir de sua gênese de sentido, já que são alternativas da opinião que não podemos mais que deixar de lado, e que por isso somente admitem um tratamento dialético. Este sentido dialético de “problema” não tem seu lugar na filosofia, mas na retórica. Faz parte de seu conceito que não seja possível uma decisão unívoca fundamental. Esta é a razão pela qual, para Kant, o uso do conceito de problema se restringe à dialética da

[382]

325. Platão, *Ep.* VII, 344b.

326. Aristóteles, *Top.* A 11.

razão pura. Os problemas são “tarefas que surgem por inteiro do seu seio”, portanto, produtos da própria razão, cuja completa solução, esta não pode esperar³²⁷. É significativo que no século XIX, com a quebra da tradição imediata do perguntar filosófico e com o surgimento do historicismo, o conceito de problema ascenda a uma validade universal. É um indício de que já não existe uma relação imediata com as perguntas da filosofia, pautadas na coisa. Desse modo, caracteriza-se o desconcerto da consciência filosófica, face ao historicismo, no fato de que buscou refúgio na abstração do conceito de problema e não viu problema algum na questão de saber como os problemas realmente “são”. A história dos problemas, tal qual a cultiva o neokantismo, é um filho bastardo do historicismo. A crítica ao conceito de problema, realizada com os meios de uma lógica de pergunta e resposta, tem que destruir a ilusão de que os problemas estão aí como as estrelas no céu³²⁸. A reflexão sobre a experiência hermenêutica reconduz os problemas a perguntas que se colocam e que têm seu sentido na sua motivação.

A dialética de pergunta e resposta que descobrimos na estrutura da experiência hermenêutica nos permitirá agora determinar mais detidamente a classe de consciência que é a

327. *Kritik der reinen Vernunft* V, A 321s.

328. N. Hartmann, *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*: Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften 5 (1936), agora em: N. Hartmann, *Kleine Schriften* II, p. 1-47, destaca, com razão, que o que importa é reconhecer novamente o que conheceram os grandes pensadores. Mas quando, com o fim de defender algo firme, face ao historicismo, distingue a constância dos “conteúdos autênticos dos problemas”, com relação ao caráter mutante de seus questionamentos e das situações problemáticas, não se dá conta de que nem “mudança”, nem “constância”, nem tampouco a oposição entre “problema” e “sistema”, nem sequer o padrão dos “sucessos” responde ao caráter cognitivo da filosofia. Aquele que escreve: “Somente quando o conhecimento do indivíduo se utiliza da imensa experiência do pensar dos séculos, quando toma pé no já conhecido e confirmado..., pode estar seguro do seu próprio progresso” (p. 18), está interpretando a “sensibilidade sistemática para os problemas”, segundo o padrão de um conhecimento e de um progresso cognitivo que fica muito atrás do complicado entrevero de tradição e história, que vemos a reconhecer como constitutiva da consciência hermenêutica.

consciência da história efetual. Pois a dialética de pergunta e resposta que pusemos a descoberto permite que a relação da compreensão se manifeste como uma relação recíproca, semelhante à de uma conversação. É verdade que um texto não nos fala como o faria um tu. Somos nós, os que o compreendemos, os que temos de trazê-lo à fala, a partir de nós. No entanto, já vimos que este trazer-à-fala, próprio da compreensão, não é uma intervenção arbitrária, nascida de origem própria, mas está referida, enquanto pergunta, à resposta latente no texto. A latência de uma resposta pressupõe, por sua vez, que aquele que pergunta é alcançado e interpelado pela própria tradição. Esta é a verdade da consciência da história efetual. A consciência com experiência histórica, na medida em que nega o fantasma de um esclarecimento total, justo por isso, está aberta para a experiência da história. Descrevemos sua maneira de realizar-se como a fusão de horizontes do compreender que faz a intermediação entre o texto e seu intérprete.

O pensamento-guia das discussões que se seguem é o de que *a fusão dos horizontes que se deu na compreensão é o genuíno desempenho da linguagem*. O certo é que, o que é linguagem é uma das coisas mais obscuras que há para a reflexão humana. O caráter lingüístico está tão extraordinariamente próximo de nosso pensar e na sua realização é tão pouco objetivo, que ele esconde, a partir de si próprio, o seu verdadeiro ser. No entanto, na nossa análise do pensamento espiritual-científico, nós alcançamos uma tal proximidade desse obscuro geral e que pesa sobre todas as coisas, que podemos nos sentir confiantes da orientação adquirida pela coisa em causa nesse caminho. A partir da conversação que nós mesmos somos, buscamos nos aproximar da obscuridade da linguagem.

Se tentamos considerar o fenômeno hermenêutico, segundo o modelo da conversação que tem lugar entre duas pessoas, o caráter de unidade e o de orientação entre essas duas situações aparentemente tão diversas, como são a compreensão de um texto e o chegar a um acordo numa conversação consiste

sobretudo no fato de que toda compreensão e todo acordo têm presente alguma coisa que está postada diante de nós. Da mesma forma que nos pomos de acordo com o nosso interlocutor sobre uma coisa, também o intérprete entende a coisa que lhe diz seu texto. Esta compreensão da coisa ocorre necessariamente em forma lingüística, mas não no sentido de revestir secundariamente com palavras uma compreensão já feita. Antes, a realização da compreensão, quer se trate de textos ou de interlocutores que nos apresentam o tema, consiste justamente neste vir-à-fala da própria coisa. Rastreamos, pois, de início, a estrutura da verdadeira conversação, com o fim de dar realce, a partir dela, à peculiaridade daquela outra conversação que é o compreender textos. Assim como antes havíamos destacado o significado constitutivo da pergunta para o fenômeno hermenêutico, e o fizemos pela mão da conversação, que subjaz, por sua vez, à pergunta, como um momento hermenêutico.

Teremos de afirmar, em primeiro lugar, que a linguagem, na qual algo vem à fala, não é possessão disponível de um ou outro dos interlocutores. Toda conversação pressupõe uma linguagem comum ou, melhor dito, constitui, a partir de si, uma linguagem comum. Há, ali, algo postado no meio, como dizem os gregos, onde participam os interlocutores e sobre o que eles criam um intercâmbio mútuo. O acordo sobre o assunto, que deve surgir na conversação, significa necessariamente que se elabora uma linguagem comum apenas na conversação. Este não é um processo externo de ajustamento de ferramentas, e nem sequer é correto dizer que os companheiros de diálogo se adaptam uns aos outros, mas que ambos vão entrando, à medida que se estabelece a conversação, sob a verdade da própria coisa, e é esta a que os reúne numa nova comunidade. O acordo na conversação não é uma mera representação e impor o próprio ponto de vista, mas uma transformação rumo ao comum, de onde já não se continua sendo o que se era³²⁹.

TERCEIRA PARTE [385]
A VIRADA ONTOLÓGICA DA HERMENÊUTICA
NO FIO CONDUTOR DA LINGUAGEM

Tudo o que se propõe na hermenêutica [386]
é unicamente linguagem

(F. Schleiermacher).

329. Cf. a obra do autor: "Was ist Wahrheit?", vol. II.

1. A linguagem como medium da experiência hermenêutica

Costumamos dizer que “levamos” uma conversação, mas a verdade é que, quanto mais autêntica é a conversação, menos possibilidade têm os interlocutores de “levá-la” na direção que desejariam. De fato, a conversação autêntica não é nunca aquela que teríamos querido levar. Antes, em geral, seria até mais correto dizer que chegamos a uma conversação, quando não nos enredamos nela. Como uma palavra puxa a outra, como a conversação dá voltas para cá e para lá, encontra seu curso e seu desenlace, tudo isso pode ter talvez alguma espécie de direção, mas nela os dialogantes são menos os que dirigem do que os que são dirigidos. O que “sairá” de uma conversação ninguém pode saber por antecipação. O acordo ou o seu fracasso é como um acontecimento que tem lugar em nós mesmos. Por isso, podemos dizer que algo foi uma boa conversação, ou que os astros nos foram favoráveis. São formas de expressar que a conversação tem seu próprio espírito e que a linguagem que nela discorre leva consigo sua própria verdade, isto é, “revela” ou deixa aparecer algo que desde este momento é.

Já na análise da hermenêutica romântica tivemos ocasião de ver que a compreensão não se baseia em um deslocar-se para o interior do outro, em uma participação imediata de um no outro. Compreender o que alguém diz é, como já vimos, pôr-se de acordo sobre a coisa, não deslocar-se para dentro do outro e reproduzir suas vivências. Já destacamos que a experiência de sentido, que ocorre desse modo na compreensão, encerra sempre um momento de aplicação. Percebemos agora que *todo este processo é um processo lingüístico*. Não é em vão que a verdadeira problemática da compreensão e a tentativa de dominá-la pela arte – o tema da hermenêutica – pertence tradicionalmente ao âmbito da gramática e da retórica. A

linguagem é o meio em que se realiza o acordo dos interlocutores e o entendimento sobre a coisa.

São as situações em que se conturba ou se dificulta o pôr-se de acordo, nas que com mais facilidade se tornam conscientes as condições sob as quais se realiza qualquer entendimento. Por exemplo, acaba sendo particularmente esclarecedor o processo lingüístico, no qual, por tradução e translação, se torna possível uma conversação em duas línguas diferentes. Aqui o tradutor tem de transladar o sentido que se há de compreender ao contexto em que vive o outro interlocutor. Mas isso não quer dizer, evidentemente, que lhe seja permitido falsear o sentido a que se referia o outro. Antes, é o sentido que precisamente se tem de manter, mas como ele deve ser compreendido num mundo lingüístico novo, tem de se fazer valer nele de uma forma nova. Toda tradução já é, por isso, uma interpretação, e inclusive pode-se dizer que é a consumação da interpretação, a qual o tradutor deixa amadurecer na palavra que se lhe oferece.

O caso da tradução nos faz conscientes da lingüisticidade como o *medium* do acordo, através do fato de que este meio tem de ser produzido artificialmente através de uma mediação expressa. Este agenciamento artificial não é, evidentemente, o caso normal das conversações. Tampouco a tradução é o caso normal de nosso comportamento com respeito a uma língua estrangeira. Antes, o fato de depender da tradução é como que uma renúncia da autonomia por parte do interlocutor. Quando a tradução é necessária, não há outro remédio a não ser dar-se conta da distância entre o espírito da literalidade originária do que é dito e o de sua reprodução, distância que nunca chegamos a superar por completo. Neste caso o acordo não se dá realmente entre os companheiros de diálogo mas entre os intérpretes, que estão realmente capacitados para se encontrar realmente num mundo comum de compreensão. (É sabido que não há nada mais difícil do que um diálogo em duas línguas diferentes, em que um usa uma língua, o outro, outra, visto que cada um dos dois entende a outra, mas sem saber falá-la. Em tais casos uma das línguas procura, como através de um poder superior, impor-se à outra como o *medium* para se chegar ao acordo.)

Onde há acordo não se traduz, pois aí se fala. Entender uma língua estrangeira quer dizer justamente não ter de traduzi-la para a nossa própria língua. Quando alguém domina de verdade uma língua, não somente já não necessita de traduções, mas inclusive qualquer tradução lhe parece impossível. Compreender uma língua não é, por si mesmo, nenhum compreender real, e não encerra nenhum processo interpretativo, mas é uma realização vital. Pois, compreende-se uma língua quando se vive nela – uma frase que vale tanto para as línguas vivas como para as mortas. O problema hermenêutico não é, pois, um problema de correto domínio da língua, mas o correto acordo sobre um assunto, que ocorre no *medium* da linguagem. Podemos aprender qualquer língua, de maneira que seu uso pleno implique já não termos de traduzir a partir da nossa própria língua ou à nossa própria língua, mas que se possa pensar na língua estrangeira. Para que possa haver acordo numa conversação, este gênero de domínio da língua é, na realidade, uma condição prévia. Toda conversação implica. Para que possa haver acordo numa conversação, este gênero de domínio da língua é, na realidade, uma condição prévia. Toda conversação implica o pressuposto evidente de que seus membros falem a mesma língua. Só quando é possível pôr-se de acordo lingüisticamente, pelo fato de uns falarem com os outros, é que se pode converter em problema a compreensão e o possível acordo. A dependência da tradução de um intérprete é um caso extremo que duplica o processo hermenêutico, a conversação: É a conversação do intérprete com a parte contrária, e a própria conversação com o intérprete.

A conversação é um processo pelo qual se procura chegar a um acordo. Faz parte de toda verdadeira conversação o atender realmente ao outro, deixar valer os seus pontos de vista e pôr-se em seu lugar, e talvez não no sentido de que se queira entendê-lo como esta individualidade, mas sim no de que se procura entender o que diz. O que importa que se acolha é o direito de sua opinião, pautado na coisa, através da qual podemos ambos chegar a nos pôr de acordo com relação à coisa.

Portanto, não referimos sua opinião a ele, mas ao próprio opinar e supor. Quando temos em mente realmente o outro como individualidade, como ocorre na conversação terapêutica ou no interrogatório de um acusado, realmente não se pode falar de uma situação de possível acordo¹.

Tudo isso, que caracteriza a situação do pôr-se de acordo na conversação toma sua versão propriamente hermenêutica, onde se trata de *compreender textos*. Voltamos a lembrar o caso extremo da tradução a partir de uma língua estrangeira. Neste caso é indubitável que por mais que o tradutor tenha conseguido entrar na vida e nos sentimentos do autor, a tradução de um texto não é uma simples ressurreição do processo anímico original do escrever, mas uma reconstituição do texto guiada pela compreensão do que se diz nele. Não há dúvida de que se trata de uma interpretação e não de uma simples co-realização. Projeta-se sobre o texto uma outra e nova luz, procedente da nova língua e destinada ao leitor da mesma. A exigência de fidelidade que se coloca numa tradução não pode neutralizar a diferença fundamental entre as línguas. Por mais fiéis que queiramos ser, encontrar-nos-emos colocados diante de decisões errôneas. Se quisermos destacar, na nossa tradução, um traço importante do original, somente podemos fazê-lo deixando em segundo plano outros aspectos ou inclusive reprimindo-os de todo. Mas este é precisamente o comportamento que chamamos de interpretação. Como toda interpretação, a tradução implica uma reiluminação. Quem traduz tem de assumir a responsabilidade dessa reiluminação. Evidentemente, não pode deixar em aberto nada que para ele mesmo seja obscuro. Tem de conhecer nuances. É verdade que há casos extremos nos quais no original (e para o “leitor originário”) há algo que realmente não está claro. Mas são precisamente esses casos hermenêuticos extremos nos quais no original (e para o

“leitor originário”) há algo que realmente não está claro. Mas são precisamente esses casos hermenêuticos extremos os que mostram com mais clareza a situação de tensão e obrigatoriedade na qual sempre se encontra o tradutor. Aqui ele tem de resignar-se. Ele deve dizer claramente como compreende. Mas como se encontra regularmente em situação de não poder dar verdadeira expressão a todas as dimensões de seu texto, isso significa para ele uma constante renúncia. Toda tradução que leve a sério sua tarefa torna-se mais clara e mais fluente que o original. Ainda que seja uma reprodução magistral, faltar-lhe-ão alguns dos sobretons que vibravam junto ao original. (Em alguns poucos casos de recriação verdadeiramente magistral, esta perda pode ser compensada e inclusive ser origem de um novo ganho; penso, por exemplo, nas *Flores do mal* de Baudelaire que, em sua recriação por Stefan George, parecem respirar uma estranha e nova saúde.)

[390]

O tradutor tem, muitas vezes, dolorosa consciência da distância que o separa necessariamente do original. Seu trato com o texto tem também algo dos esforços do pôr-se de acordo numa conversação. Somente que aqui a situação é a de um acordo particularmente penoso, porque se reconhece que, em última análise, a distância entre a opinião contrária e a própria não é superável. E, tal como na conversação, onde se coloca essa classe de diferenças insuperáveis, pode-se alcançar talvez, no vaivém do desenrolar de uma conversa, algum tipo de compromisso, também o tradutor encontrará no vaivém do pesar e sopesar a melhor solução, que será sempre somente um compromisso. Tal como na conversação, com o fim de alcançar este objetivo, nos pomos no lugar do outro para compreender seu ponto de vista, também o tradutor procura pôr-se por completo no lugar do autor. Mas isso não proporciona, por si somente, nem o acordo na conversação nem o êxito na reprodução da tradução. As estruturas são claramente muito parecidas. O pôr-se de acordo numa conversação implica que os interlocutores estejam dispostos a isso e que procurem fazer valer em si mes-

1. A este deslocar-se ao lugar do outro, que se refere ao outro e não à sua razão objetiva, responde a inautenticidade das perguntas colocadas em tais conversações, o que já tivemos ocasião de caracterizar (ver acima, p. 368s (original)).

mos o estranho e o adverso. Quando isto ocorre reciprocamente e cada interlocutor sopesa os contra-argumentos, ao mesmo tempo que mantém suas próprias razões, pode-se chegar finalmente, através de uma transferência recíproca, imperceptível e não arbitrária dos pontos de vista (o que chamamos de intercâmbio de pareceres) a uma linguagem e uma sentença comum. Do mesmo modo, o tradutor tem que manter, por sua vez, o direito de sua língua materna à qual traduz e, no entanto, deixar valer junto a si o estranho e inclusive o adverso do texto e sua expressão. Todavia, esta descrição do fazer do tradutor talvez esteja muito resumida. Mesmo nas situações extremas, nas quais deve-se traduzir de uma língua a outra, o tema mal se pode separar da língua. Somente o reproduzirá de verdade aquele tradutor que consiga trazer à fala o tema que o texto lhe mostra, e isto quer dizer que venha a encontrar uma linguagem que não somente seja a sua, mas também a adequada ao original². A situação do tradutor e a do intérprete vêm a ser, pois, no fundo a mesma.

[391] O exemplo do tradutor que tem de superar o abismo das línguas mostra, com particular clareza, a relação recíproca que se desenvolve entre o intérprete e o texto, que corresponde à reciprocidade do acordo na conversação. Pois, todo tradutor é intérprete. O fato de que algo esteja numa língua estrangeira significa somente um caso elevado de dificuldade hermenêutica, isto é, de estranheza e de superação da mesma. Na verdade, nesse sentido determinado igual e inequivocamente, todos os “objetos” com os quais tem a ver a hermenêutica tradicional são estranhos. A tarefa de reprodução, própria do tradutor, não se distingue qualitativa, mas somente gradualmente da tarefa hermenêutica geral que qualquer texto coloca.

É claro que isto não quer dizer que a situação hermenêutica, face aos textos, seja idêntica à que se coloca entre duas

2. Surge aqui o problema do “alheamento”, sobre o qual Schadewaldt fez importantes observações, no epílogo à sua tradução da *Odisséia* (Ro-Ro-Ro-Klassiker, 1958, p. 324).

pessoas numa conversação. No caso de textos, trata-se de “manifestações vitais fixadas duradouramente”³, que devem ser entendidas, o que significa que um parceiro da conversação hermenêutica, o texto, só pode chegar a falar através do outro, o intérprete. Somente por ele se reconvertem os signos escritos de novo em sentido. Ao mesmo tempo, e em virtude dessa reconversão à compreensão, o próprio tema, de que fala o texto, vem à linguagem. Tal como nas conversações reais, é o assunto comum que une as partes entre si, nesse caso o texto e o intérprete. Tal como o tradutor somente torna possível, na qualidade de intérprete, o acordo numa conversação, em virtude do fato de participar na coisa de que está tratando, também face ao texto, é pressuposto ineludível do intérprete que ele participe de seu sentido.

Por conseqüência, está plenamente justificado falar de uma *conversação hermenêutica*. Segue-se daí, que a conversação hermenêutica tem de elaborar uma linguagem comum, em condição de igualdade com a conversação real, e que esta elaboração de uma linguagem comum tampouco consistirá na preparação de um instrumento com vistas ao acordo, mas que, tal como na conversação, coincide com a realização mesma do compreender e do chegar a um acordo. Entre as partes dessa “conversação” tem lugar uma comunicação, como se dá entre duas pessoas, e que é mais que mera adaptação. O texto traz um tema à fala, mas quem o consegue é, em última análise, o desempenho do intérprete. Nisso os dois tomam parte.

O que um texto quer dizer não se pode comparar, segundo isso, com um ponto de vista fixo, inamovível e obstinado, que coloca a quem quer compreender sempre somente uma questão: como o outro pôde chegar a uma opinião tão absurda? Nesse sentido, na compreensão não se trata seguramente de um “chegar a acordo histórico” que reconstrói a gênese do texto.

3. Droysen, *Historik*, 1937, p. 63.

Antes, pensamos *compreender o próprio texto*. Mas isso quer dizer que, na ressurreição do sentido do texto já se encontram sempre implicadas as idéias próprias do intérprete. O próprio horizonte do intérprete é, desse modo, determinante, mas ele também, não como um ponto de vista próprio que se mantém ou se impõe, mas antes, como uma opinião e possibilidade que se aciona e coloca em jogo e que ajuda a apropriar-se de verdade do que diz o texto. Mais acima descrevemos isso como fusão de horizontes. Agora podemos reconhecer nisso *a forma de realização da conversação*, na qual um tema chega à sua expressão, não na qualidade de coisa minha ou de meu autor, mas de coisa comum a ambos.

Nós devemos ao romantismo alemão a pressuposição para o significado sistemático que possui a lingüisticidade da conversação para todo compreender. Ela nos ensinou que, em última instância, compreender e interpretar são uma e a mesma coisa. Foi só através desse conhecimento que o conceito de interpretação, como vimos, se desvinculou da significação pedagógico-ocasional que ele recebeu no século XVIII, e alcançou um lugar sistemático. Este caracteriza-se por representar o ponto-chave que alcançou o problema da linguagem, para o questionamento filosófico.

Desde o romantismo não se pode mais pensar como se os conceitos da interpretação se associassem à compreensão, atraídos, segundo as necessidades, a partir de um acervo lingüístico, no qual já se encontrariam disponíveis, no caso de a compreensão não ser imediata. *Pelo contrário, a linguagem é o medium universal em que se realiza a própria compreensão. A forma de realização da compreensão é a interpretação.* Essa constatação não quer dizer que não exista o problema particular da expressão. A diferença entre a linguagem de um texto e a de seu intérprete, ou o abismo que separa o tradutor de seu original, não são, de modo algum, uma questão secundária. Bem pelo contrário, os problemas da expressão lingüística já são, na realidade, problemas de compreensão. Todo compreender é interpretar, e todo interpretar se desenvolve no

medium de uma linguagem que pretende deixar falar o objeto e é, ao mesmo tempo, a linguagem própria de seu intérprete.

Com isto, o fenômeno hermenêutico se mostra como um caso especial da relação geral entre pensar e falar, cuja enigmática intimidade motiva a ocultação da linguagem no pensamento. Assim como na conversação, a interpretação é um círculo fechado na dialética de pergunta e resposta. É uma verdadeira relação vital histórica, que se realiza no medium da linguagem e que também, no caso da interpretação de textos, podemos denominar “conversação”. A lingüisticidade da compreensão é *a concreção da consciência da história efetual*.

[393]

A relação essencial entre lingüisticidade e compreensão se mostra, para começar, no fato de que a essência da tradição consiste em existir no medium da linguagem, de maneira que *o objeto preferencial da interpretação é de natureza lingüística*.

1.1. A lingüisticidade como determinação do objeto hermenêutico

O fato de que a essência da tradição se caracterize por sua lingüisticidade não carece de conseqüências hermenêuticas. Face a toda outra forma de tradição, a compreensão da tradição lingüística possui um destaque especial. Esta poderá estar muito atrás dos monumentos das artes plásticas no que se refere à imediatez e conspiciência. Entretanto, a falta de imediatez não é um defeito; na aparente deficiência ou abstrata estranheza dos “textos” se expressa de uma maneira peculiar a filiação prévia de tudo o que é lingüístico ao âmbito da compreensão. A tradição lingüística é tradição no sentido autêntico da palavra, o que quer dizer que não é simplesmente um resíduo que se tenha tornado necessário investigar e interpretar na sua qualidade de relíquia do passado. O que chega a nós pelo caminho da tradição lingüística não é o que ficou, mas algo que se transmite, isto é, ele nos diz – seja sob a forma de tradição oral, onde vivem o mito, a lenda, os usos e costumes, seja sob a forma da tradição escrita, cujos signos estão desti-

nados imediatamente a qualquer leitor que esteja em condições de os ler.

O fato de que a essência da tradição se caracterize por sua lingüisticidade, adquire seu pleno significado hermenêutico onde a tradição se torna *escrita*. Na escrita se engendra a liberação da linguagem com relação à sua realização. Sob a forma da escrita, todo o transmitido está simultaneamente aí para qualquer presente. Nela se dá uma coexistência de passado e presente única em seu gênero, pois a consciência presente tem a possibilidade de um acesso livre a tudo quanto se haja transmitido por escrito. A consciência que compreende, liberada de sua dependência da transmissão oral, que traz ao presente as notícias do passado, porém voltada imediatamente para a tradição literária, ganha com isso uma possibilidade autêntica de deslocar e ampliar seu horizonte e enriquecer assim seu próprio mundo com toda uma nova dimensão de profundidade. A apropriação da tradição literária supera inclusive a experiência que se vincula com a aventura do viajar e do submergir-se em mundos lingüísticos estranhos. O leitor que se aprofunda numa língua e literatura estrangeiras mantém, a todo momento, a liberdade de voltar de novo a si mesmo, e está assim ao mesmo tempo aqui e acolá.

A tradição escrita não é somente uma porção de um mundo passado, mas está sempre acima deste, na medida em que se elevou à esfera do sentido que ela mesmo enuncia. Trata-se da idealidade da palavra, que eleva a todo lingüístico acima da determinação finita e efêmera que convém aos demais restos do que já foi. Pois o portador da tradição não é este manuscrito como uma parte de então, mas a continuidade da memória. Através dela a tradição se converte em uma porção do próprio mundo, e o que ela nos comunica pode chegar imediatamente à linguagem. Onde uma tradição escrita nos alcança, não somente se nos dá a conhecer algo individual, mas se nos torna presente toda uma humanidade passada, em sua relação geral com o mundo. Esta é a razão pela qual nossa compreensão é tão insegura e fragmentária naquelas culturas das quais não

possuímos nenhuma tradição escrita, mas somente monumentos mudos; a este conhecimento passado não chamamos, no entanto, história. Os textos, por outro lado, sempre fazem falar a um todo. Traços sem sentido, que parecem estranhos até o incompreensível, se mostram, interpretados como escrita, de repente compreensíveis até nos seus menores detalhes, tanto que inclusive chegamos a poder corrigir a casualidade de uma tradição deficiente, uma vez que se tenha compreendido o conjunto como um todo.

É assim que se coloca a verdadeira tarefa hermenêutica face aos textos escritos. Escrita é auto-alheamento. Sua superação, a leitura do texto, é pois a mais elevada tarefa da compreensão. Inclusive no que se refere ao simples inventário dos signos de uma inscrição, somente é possível vê-los e articulá-los corretamente quando se está em condição de retransformar o texto em linguagem. Não obstante, voltamos a recordar que essa recondução à linguagem produz sempre, ao mesmo tempo, uma relação com o que foi intencionado, com o assunto de que se fala. O processo da compreensão se move aqui, por inteiro, na esfera de sentido, mediada pela tradição lingüística. Por isso, a tarefa hermenêutica, em relação com uma inscrição, só pode ser colocada quando já houver uma decifração supostamente correta. Os monumentos não escritos somente colocam tarefas hermenêuticas num sentido lato. Pois por si mesmos não são compreensíveis. O que significam é um problema de interpretação (*Deutung*), não de decifração e compreensão de sua literalidade.

Na escrita, a linguagem chega à sua verdadeira espiritualidade, pois, face à tradição escrita, a consciência compreensiva alcançou sua plena soberania. Em seu ser, já não depende de nada. Assim, a consciência leitora se encontra na posse potencial de sua história. Não é em vão que o conceito da filologia, do amor aos discursos, se transformou com o aparecimento da cultura literária na arte oni-abrangente da leitura, perdendo sua relação originária com o cultivo do falar e argumentar. A consciência leitora é necessariamente histórica, é

consciência que se comunica livremente com a tradição histórica. Nesse sentido está justificada a idéia hegeliana de equiparar o começo da história com o surgir de uma vontade de tradição, de “permanência da recordação”⁴. A escrita não é um simples acaso ou uma mera adição que não altera qualitativamente nada no progresso da tradição oral. É claro que também sem escrita pode dar-se uma vontade de sobrevivência, de permanência. Mas somente a tradição escrita pode ir mais além da mera permanência de resíduos de uma vida passada, a partir dos quais é possível à existência (*Dasein*) reconstruir outra existência.

O legado epigráfico não participa desde o princípio dessa forma livre de tradição que chamamos literatura, pois depende da existência de resíduos, seja pedra ou qualquer outro material. Não obstante, para tudo o que chegou até nós através de cópias, é determinante o fato de que há uma vontade de sobrevivência que deu a si mesma uma forma própria para sua duração, a que chamamos literatura. Nela não somente se encontra um acervo de monumentos e signos. Tudo o que é literatura adquiriu, antes, uma simultaneidade própria com todo e qualquer presente. Compreendê-lo não quer dizer primariamente reconstruir uma vida passada, mas significa participação atual no que se diz. No sentido autêntico, esta não é uma relação entre pessoas, por exemplo, entre o leitor e o autor (que, por outro lado, pode ser completamente desconhecido), mas participação no que o texto nos comunica. Aí, onde entendemos, o sentido do que foi dito “está ali”, com inteira independência de que, a partir da tradição, possamos ter uma idéia do autor ou de que o nosso interesse seja unicamente uma interpretação histórica da tradição como de uma fonte.

Convém recordar que na origem, e primordialmente, a hermenêutica tem como tarefa a compreensão dos textos. Foi somente Schleiermacher que minimizou o caráter essencial da

4. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte* (Lasson), p. 145.

fixação por escrito com respeito ao problema hermenêutico, quando considerou que o problema da compreensão estava dado também face ao discurso oral, e quiçá na sua plena realização. Já demonstramos⁵ até que ponto a versão psicológica, que ele introduziu na hermenêutica, abafou a autêntica dimensão histórica do fenômeno hermenêutico. Na realidade a escrita possui, para o fenômeno hermenêutico, uma significação central, na medida em que nela a ruptura com o escritor ou autor, assim como com o endereço concreto de um destinatário é trazida, por assim dizer, a uma existência própria. O que se fixa por escrito se eleva de um certo modo, à vista de todos, a uma esfera de sentido na qual pode participar todo aquele que esteja em condições de ler.

É verdade que, face ao caráter lingüístico, o caráter escrito parece um fenômeno secundário. A linguagem dos signos da escrita tem referência com a verdadeira linguagem do discurso. Não obstante, para a essência da linguagem não é de modo algum secundário o fato de que seja suscetível de se tornar escrita. Pelo contrário, essa possibilidade de ser escrito repousa sobre o fato de que o próprio discurso participa da idealidade pura do sentido que se comunica nele. Na escrita, o sentido do falado está aí por si mesmo, inteiramente livre de todos os momentos emocionais da expressão do anúncio. Um texto não quer ser entendido como manifestação vital, mas unicamente com respeito ao que diz. O caráter escrito é a idealidade abstrata da linguagem. Por isso, o sentido de uma notação escrita é fundamentalmente identificável e repetível. Somente aquilo que na repetição permanece idêntico é o que realmente estava posto na sua notação escrita. Com isso torna-se claro, ao mesmo tempo, que “repetir” não pode ser tomado aqui em sentido estrito; não se refere à recondução a um *primum* originário, em que algo foi dito ou escrito, enquanto tal. A leitura compreensiva não é repetição de algo passado, mas participação num sentido presente.

5. P. 189s, 302s.

A vantagem metodológica do texto escrito é que nele o problema hermenêutico aparece em forma pura, e livre de todo o caráter psicológico. Mas naturalmente, o que aos nossos olhos e para a nossa intenção representa uma vantagem metodológica é ao mesmo tempo expressão de uma debilidade específica que caracteriza muito mais o escrito, do que a própria linguagem. A tarefa do compreender se coloca com particular claridade quando se reconhece a debilidade de todo o escrito. Basta para isso recordar de novo o exemplo de Platão, que via a debilidade própria do escrito no fato de que o discurso escrito jamais pode vir em ajuda daquele que sucumbê a mal-entendidos deliberados ou involuntários⁶.

É sabido que Platão considerava o desamparo da escrita como uma debilidade muito maior do que a que afeta os discursos το αθηνεσ των λογων; não obstante, quando requer ajuda dialética para compensar essa debilidade dos discursos, na medida em que o caso da escrita lhe parece não ter saída, isso não é evidentemente senão um exagero irônico, através do qual procura ocultar sua própria obra literária e sua própria arte. Na realidade, com a escrita ocorre o mesmo que com a fala. Assim como naquela, correspondem-se mutuamente uma arte da aparência e uma arte do pensar verdadeiro, sofística e dialética, existe também, evidentemente, uma dupla arte de escrever, de maneira que uma serve a um pensamento e a outra a outro. Verdadeiramente existe também uma arte da escrita capaz de vir em ajuda do pensar, e a ela deve subordinar-se a arte da compreensão, que proporciona ao escrito idêntico auxílio.

Todo escrito é, como já vimos, uma espécie de fala alheada, que necessita da reconversão de seus signos à fala e ao sentido. Essa reconversão se coloca como o verdadeiro sentido hermenêutico, porque através da escrita ocorre ao sentido uma espécie de auto-alheamento. O sentido do que foi dito tem de voltar

6. Platão, 7ª Carta, 341 c, 344 c e *Phaidr.*, 275.

a ser enunciado unicamente com base na literalidade transmitida pelos signos escritos. Ao inverso do que ocorre com a palavra, a interpretação do escrito não dispõe de outra ajuda. Por isso é, aqui, tão importante a “arte” de escrever⁷. É assombroso até que ponto a palavra falada se interpreta a si mesma, pelo modo de falar, o tom, a cadência etc., assim como pelas circunstâncias nas quais se fala⁸.

No entanto, também existem escritos que, por assim dizer, se lêem por si mesmos. Existe um sugestivo debate sobre o espírito e a letra na filosofia, realizado por dois grandes escritores filosóficos alemães, Schiller e Fichte, que parte deste fato⁹. Parece-me significativo o fato de que com os critérios estéticos empregados por um ou outro não se consegue vislumbrar uma conciliação para a disputa em questão. É que, no fundo, o problema não é o da estética do bom estilo, mas o da questão hermenêutica. A “arte” de escrever de maneira que as idéias do leitor se vejam estimuladas e se mantenham produtivamente em movimento, têm pouco a ver com os demais meios usuais das artes retóricas ou estéticas. Ao contrário, consiste, por inteiro, em que nos vejamos, também nós, conduzidos a pensar o pensado. A “arte” de escrever não pretende ser aqui entendida e considerada como tal. A arte de escrever, tal como a de falar, não representa um fim em si e não é portanto objeto primário do esforço hermenêutico. A compreensão ganha encaminhamento por completo através do próprio assunto. Esta é a razão pela qual os pensamentos confusos e o que está “mal” escrito não são, para a tarefa do compreender, casos paradigmáticos.

7. Sobre este nexa, repousa a gigantesca diferença que existe entre um “discurso” e um “escrito”, entre o estilo oral e exigências estilísticas muito superiores, que têm que satisfazer o que se fixa literariamente.

8. Kipperberg relata, numa ocasião, como, certo dia, Rilke leu uma de suas *Elegias a Dufno* de tal maneira que seus ouvintes não chegaram a sentir a dificuldade deste poema.

9. Compare-se a correspondência que se vincula com o escrito de Fichte “Über Geist und Buchstabe in der Philosophie”, in: *Fichtes Briefwechsel*, vol. II, cap. V.

máticos nos quais a arte hermenêutica brilharia em todo seu esplendor, mas, pelo contrário, casos-limite, nos quais começa a balançar o pressuposto sustentador do êxito hermenêutico, que é a univocidade do sentido entendido.

Em si, todo escrito levanta a pretensão de ser alentado por si mesmo no lingüístico, e esta pretensão de autonomia de sentido vai tão longe que inclusive uma leitura autêntica, por exemplo, a de um poema pelo seu autor se torna questionável, no momento em que a intenção dos ouvintes se afasta do ponto a que nós, como aqueles que compreendem, realmente estamos orientados. Posto que o que importa é a comunicação do verdadeiro sentido de um texto, sua interpretação se encontra submetida a uma norma que se pauta no assunto em questão. É esta a exigência que coloca a dialética platônica, quando procura fazer valer o *logos* como tal, e deixa, às vezes, para trás o seu companheiro real de diálogo no curso desse empenho. E mais, a debilidade específica da escrita, sua maior necessidade de auxílio, em comparação com o falar vivo, tem como reverso o fato de que faz sobressair a tarefa hermenêutica da compreensão com dobrada clareza. Tal como na conversação, também aqui a compreensão tem que tentar fortalecer o sentido do que foi dito. O que se diz no texto tem de ser despojado de toda a contingência que lhe é inerente, e entendido na plena idealidade em que unicamente tem seu valor. Por isso a fixação por escrito permite que o leitor compreensivo possa erigir-se em advogado de sua pretensão de verdade, precisamente porque separa por completo o sentido do enunciado daquele que enuncia. É assim como o leitor experimenta, em sua validade, o que lhe fala e o que ele compreende. Por sua vez, aquilo que ele compreendeu será sempre mais que uma opinião estranha: já será sempre uma possível verdade. Isto é o que emerge em virtude da liberação do dito com respeito a quem o disse e em virtude do *status* de duração que lhe confere a escrita. E o fato de que pessoas pouco acostumadas à leitura nunca cheguem inteiramente à suspeita de que algo escrito possa ser falso, tem,

como já vimos¹⁰, uma razão hermenêutica profunda, pois para eles todo escrito é uma espécie de documento que se avaliza a si mesmo.

De fato, todo escrito é sempre objeto preferencial da hermenêutica. O que se nos tornou mais claro no caso extremo da língua estrangeira e dos problemas da tradução, confirma-se agora na autonomia da leitura: A compreensão não é uma transposição psíquica. O horizonte de sentido da compreensão não pode ser limitado nem pelo que o autor tinha originalmente em mente, nem pelo horizonte do destinatário a que foi escrito o texto na origem.

À primeira vista, o fato de que não se deva introduzir num texto nada que não pudesse ter tido em mente o autor e o leitor, soa como um cânon hermenêutico da razão, que, enquanto tal, também é reconhecido geralmente. E, no entanto, somente nos casos mais extremos pode-se realmente aplicá-lo. Os textos não querem ser entendidos como expressão vital da subjetividade de seu autor. Por conseqüência, não é a partir daí que podem ser traçados os limites de seu sentido. Todavia, o duvidoso não é somente a limitação do sentido de um texto às verdadeiras idéias do autor. Ainda quando se procura determinar objetivamente o sentido de um texto, entendendo-o como alocução contemporânea e referindo-o a seu leitor original, como fazia a premissa básica de Schleiermacher, tampouco se conseguirá ir mais além de uma delimitação casual. O próprio conceito do destinatário contemporâneo não pode ter mais que uma validade crítica limitada. Pois, o que quer dizer contemporaneidade? Os ouvintes de anteontem, tal como os de depois de amanhã, continuam pertencendo aos que nós falaríamos como contemporâneos. Onde se poderia traçar a fronteira daquele depois de amanhã que exclua a um leitor como possível interlocutor? O que são os contemporâneos, e o que é a pretensão de verdade de um texto, face a esta múltipla confu-

10. Cf. acima, p. 277s (original).

são de ontem e amanhã? O conceito do leitor originário encontra-se envolto em uma idealização completa e opaca.

Nossa própria consideração da essência da tradição literária contém, ademais, outro argumento fundamental contra a legitimação hermenêutica do conceito do leitor originário. Já vimos que a literatura se define pela vontade de transmissão. Entretanto, o que copia e transmite intenciona outra vez a seus próprios contemporâneos. Nesse sentido, a referenciação ao leitor originário, assim como aquela feita ao sentido do autor, parece representar um cânon histórico-hermenêutico muito grotesco, incapaz de delimitar realmente o horizonte de sentido dos textos. O que se fixa por escrito desvencilhou-se da contingência de sua origem e de seu autor e liberou-se positivamente para novas referências. Conceitos normativos como a opinião do autor ou a compreensão do leitor originário não representam, na realidade, mais que um lugar vazio que se preenche de compreensão, de ocasião em ocasião.

1.2. A lingüisticidade como determinação da execução hermenêutica

Chegamos, assim, ao segundo aspecto sob o qual se apresenta a relação entre lingüisticidade e compreensão. Não somente o objeto preferencial da compreensão, a tradição, é de natureza lingüística, a própria compreensão possui uma relação fundamental com a lingüisticidade. Havíamos partido do postulado de que a compreensão já é sempre interpretação, porque constitui o horizonte hermenêutico no qual a intenção de um texto em seu conteúdo objetivo (*sachlich*) teremos de traduzi-la à nossa língua, o que significa, porém, colocá-la em relação com o conjunto de intenções possíveis, no qual nos movemos, falando e dispostos a nos expressar. Já investigamos isto em sua estrutura lógica, na posição destacada que convém à pergunta como fenômeno hermenêutico. Se neste momento nos vemos orientados para o caráter lingüístico de toda compreensão, traremos à fala novamente a partir de outro aspecto, o que já foi demonstrado na dialética de pergunta e resposta.

Com isso, nos metemos numa dimensão que, em geral, é descuidada pela autoconcepção dominante das ciências históricas. É regra geral que o historiador eleja os conceitos com os quais descreve a peculiaridade histórica de seus objetos, sem reflexão expressa sobre a sua origem e justificação. Segue nisso unicamente o seu interesse pela coisa, e não se dá conta do fato de que a apropriação descritiva que ele encontra nos conceitos que elege pode ser altamente desastrosa para a sua própria intenção, na medida em que equipara a estranheza histórica ao que é familiar e, assim, já submeteu a alteridade do objeto aos próprios conceitos prévios, por mais imparcialmente que pretenda compreendê-lo. Apesar de toda a sua metodologia científica, comporta-se da mesma maneira que todo aquele que, como filho do seu tempo, está dominado acriticamente pelos conceitos prévios e pelos preconceitos do seu próprio tempo¹¹.

Na medida em que o historiador não reconhece essa sua ingenuidade estará inquestionavelmente em falta para com o nível da reflexão exigida pela coisa em causa. Mas sua ingenuidade se tornará verdadeiramente abissal quando começar a tornar-se consciente dessa problemática e se colocar, por exemplo, a exigência de que na compreensão histórica tem-se que deixar de lado os próprios conceitos e pensar unicamente nos da época que se trata de compreender¹². Essa exigência, que soa como uma continuação conseqüente da consciência histórica, não ocultará, a um leitor que pense, seu caráter de ilusão ingênuo. A ingenuidade deste postulado não consiste, por exemplo, em que tal exigência e tal atitude da consciência histórica não logrem êxito, porque o intérprete não consegue alcançar, em grau suficiente, o ideal de deixar-se a si mesmo de lado. Isso

11. Cf. acima, p. 367 (original) e principalmente a passagem de Friedrich Schlegel.

12. Compare-se minha crítica a H. Rose, "Klassik als Denkform des Abendlandes", in: *Gnomon*, 1940, p. 433s (vol. V das Obras Completas, p. 353-356). Mais tarde vim a compreender que, implicitamente, esta mesma crítica já está feita na introdução metodológica a *Platos dialektische Ethik*, 1931 [vol. V das Obras Completas, p. 6-14].

[401]

continuará significando que se trata de um ideal legítimo do qual se deva tentar aproximar-se na medida do possível. Todavia, o que a exigência legítima da consciência histórica, de compreender cada época a partir de seus próprios conceitos, tem realmente em mente é completamente diferente. O requisito de pôr de lado os conceitos do presente não postula um deslocamento ingênuo ao passado. Trata-se, antes, de uma exigência essencialmente relativa e que somente tem um sentido por referência aos próprios conceitos. A consciência histórica compreende a si mesma erroneamente, quando, para compreender, pretende desconectar o que unicamente torna possível a compreensão. *Pensar historicamente* quer dizer, na realidade, *realizar a conversão que acontece aos conceitos do passado*, quando neles procuramos pensar. Pensar historicamente implica sempre uma mediação entre aqueles conceitos e o próprio pensar. Querer evitar os próprios conceitos na interpretação, não somente é impossível, mas é também um absurdo evidente. Interpretar significa justamente colocar em jogo os próprios conceitos prévios, com a finalidade de que a intenção do texto seja realmente trazida à fala para nós.

Na análise do processo hermenêutico, havíamos concluído que a obtenção do horizonte da interpretação é, na realidade, uma fusão horizontica. Isto se vê confirmado também a partir da lingüisticidade da interpretação. Através da interpretação o texto tem de vir à fala. Todavia, nenhum texto, como também nenhum livro fala, se não falar a linguagem que alcance o outro. Assim, a interpretação tem de encontrar a linguagem correta, se é que quer fazer que o texto realmente fale. Por isso, não pode haver uma interpretação correta "em si", porque em cada caso se trata do próprio texto. A vida histórica da tradição consiste na sua dependência a apropriações e interpretações sempre novas. Uma interpretação correta em si seria um ideal sem pensamentos incapaz de conhecer a essência da tradição. Toda interpretação está obrigada a entrar nos eixos da situação hermenêutica a que pertence.

A vinculação a uma situação não significa, de modo algum, que a pretensão de correção, que é inerente a qualquer interpretação, se dissolva no subjetivo ou ocasional. Não vamos voltar a cair no conhecimento romântico que purificou o problema da hermenêutica de todos os seus motivos ocasionais. A interpretação não é tampouco, para nós, um comportamento pedagógico, mas a realização da própria compreensão, que não se cumpre primeiramente só para aqueles em cujo benefício se interpreta, mas também para o próprio intérprete e somente no caráter expresso da interpretação lingüística. Graças à sua lingüisticidade, toda interpretação contém também uma possível referência a outros. Não existe falar que não envolva simultaneamente o que fala e o seu interlocutor. E isso vale também para o processo hermenêutico. Entretanto, essa referência não determina a realização interpretativa da compreensão ao modo de uma adaptação consciente a uma situação pedagógica, mas essa realização nada mais é que *a concreção do próprio sentido*. Cabe recordar a maneira pela qual devolvemos todo o valor ao momento da aplicação, que havia sido desterrado por completo da hermenêutica. É o que já vimos: Compreender um texto significa sempre aplicá-lo a nós próprios, e saber que, embora se tenha de compreendê-lo em cada caso de uma maneira diferente, continua sendo o mesmo texto que, a cada vez, se nos apresenta de modo diferente. O fato de que, com isso, não se relativiza em nada a pretensão de verdade de qualquer interpretação, torna-se claro pelo fato de que a toda interpretação é essencialmente inerente sua lingüisticidade. O caráter lingüístico da expressão, que a compreensão ganha na interpretação, não gera um segundo sentido além do que foi compreendido e interpretado. Na compreensão, os conceitos interpretativos não se tornam temáticos como tais. Pelo contrário, determinam-se pelo fato de que desaparecem atrás do que eles fazem falar na interpretação. Paradoxalmente, uma interpretação é correta quando é suscetível desse desaparecimento. E, no entanto, também é certo que ela tem de vir à representação na sua qualidade de ser destinada

[402]

a desaparecer. A possibilidade de compreender depende da possibilidade dessa interpretação mediadora.

Conforme o caso, isso vale também onde a compreensão ocorre imediatamente e sem necessidade de assumir uma interpretação manifesta. Pois também nesses casos de compreensão tem que ser possível a interpretação. Mas isso significa que na compreensão está contida potencialmente a interpretação, a qual leva a compreensão simplesmente à sua demonstração expressa. Por consequência, a interpretação não é um meio para produzir a compreensão, mas adentrou no conteúdo do que se compreende ali. Recordamos que isso não somente significa que a intenção de sentido de um texto é realizada unitariamente, mas também que, com isso, a coisa de que fala o texto vem à fala. A interpretação coloca a coisa em causa na balança das palavras. A generalidade dessa constatação experimenta agora algumas variações que a confirmam indiretamente. Onde se trata de compreender e interpretar textos lingüísticos, a interpretação, no medium da própria linguagem, mostra com clareza o que a compreensão é sempre: uma apropriação do que foi dito, de maneira que se converta em coisa própria. A interpretação lingüística é a forma da interpretação, como tal. Portanto, ocorre também onde o que há para interpretar não é de natureza lingüística, não sendo um texto, mas, por exemplo, um quadro ou uma obra musical. Apenas, não convém que nos deixemos enganar por essas formas de interpretação que não são, em si mesmas, lingüísticas, mas que pressupõem a lingüisticidade. Pode-se, por exemplo, demonstrar algo por meio do contraste, ou seja, comparando dois quadros ou lendo sucessivamente dois poemas, de maneira que um interpreta o outro. Nesses casos a demonstração indicativa precede a interpretação lingüística. Mas, na realidade, isso quer dizer que tal demonstração é uma modificação da interpretação lingüística. Em tal caso aparecerá no que foi mostrado o reflexo da interpretação, que se serve do mostrar como uma abreviatura plástica. A demonstração é interpretação no mesmo sentido que uma tradução, que resume o resultado de uma interpretação

ou, como a correta leitura de um texto, que tem de já ter decidido as questões de interpretação, porque a leitura só pode ser levada a cabo quando se compreendeu. Compreender e interpretar estão imbricados de modo indissolúvel.

É evidente que a implicação de toda interpretação na compreensão está em relação com o fato de que o conceito da *interpretação* não se aplica somente à interpretação científica, mas também à *reprodução* artística, por exemplo, a interpretação musical ou cênica. Já demonstramos mais acima que essa reprodução não é uma segunda criação superposta à primeira, mas que é primordialmente o que permite à obra de arte manifestar-se autenticamente. Somente nela, cumpre o seu objetivo a linguagem cifrada, sob a qual está um texto musical ou de um drama. Também a leitura pública é um processo desse gênero, pois significa despertar e converter um texto em uma nova imediaticidade¹³.

Disso se segue, no entanto, que temos de poder afirmar o mesmo para toda compreensão que se realiza na leitura silenciosa. Visto fundamentalmente, também a leitura contém sempre uma interpretação. Não é que a compreensão na leitura seja uma espécie de encenação interior, na qual a obra de arte alcançaria uma existência autônoma – ainda que encerrada na intimidade da interioridade da alma – como se dá na encenação à vista de todos. Pelo contrário, isso quer dizer que uma encenação colocada na exterioridade do espaço e do tempo, na verdade, não tem, ante a própria obra, uma existência autônoma, e que somente numa diferenciação estética secundária poderia chegar a alcançá-la. A interpretação da música ou da poesia, quando executadas, não diferem essencialmente da compreensão de um texto, quando é lido: Compreender implica sempre interpretar. O que faz o filólogo consiste também em tornar

13. [No que diz respeito à diferença entre “ler” e “reproduzir”, cf. “Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik”, vol. II.]

[404]

legíveis e compreensíveis os textos ou, o que dá no mesmo, em assegurar a correta compreensão de um texto face a seus possíveis mal-entendidos. E então já não há nenhuma diferença de princípio entre a interpretação que uma obra experimenta por sua reprodução e a que é produto do filólogo. Por mais secundária que seja considerada a justificação de sua interpretação em palavras por um artista que reproduz obras, e por mais que a rechace como não-artística, o que não poderá negar é que a interpretação reprodutiva é fundamentalmente capaz de uma justificação desse tipo. Também ele tem de querer que a sua aceção seja correta e convincente, e seguramente não pretenderá contestar a vinculação ao texto que tem como base. E, todavia, esse texto é o mesmo que coloca sua tarefa ao intérprete científico. Por conseguinte, não poderá argüir nada de fundamental contra o fato de que sua própria compreensão de uma obra, tal como se manifesta em sua interpretação reprodutiva, possa ser, por sua vez, novamente compreendida, e isto significa que possa ser justificada interpretativamente, e tal interpretação terá de realizar-se em forma lingüística. Tampouco ela será, por sua vez, uma nova criação de sentido. Também a ela acontecerá que irá desaparecer como interpretação e conservar sua verdade na imediatez da compreensão.

A visão da imbricação interna de interpretação e compreensão permite também destruir a falsa romantização da imediatez que artistas e conhecedores cultivaram e cultivam sob o signo da estética do gênio. A interpretação não pretende pôr-se no lugar da obra interpretada. Não pretende, por exemplo, atrair para si a atenção pela força poética de sua própria expressão. Pelo contrário, lhe é inerente uma acidentalidade *fundamental*. E isso vale não somente para a palavra interpretadora, mas também para a interpretação reprodutiva. A palavra interpretadora tem sempre algo de acidental, na medida em que se encontra motivada pela pergunta hermenêutica, não somente no sentido da instância pedagógica a que se limitou a interpretação na época do *Aufklärung*, mas também por-

que a compreensão é sempre um verdadeiro acontecer¹⁴. Do mesmo modo, a interpretação como reprodução é fundamentalmente acidental, isto é, o é não somente quando se executa, interpreta, traduz ou se lê algo para outros, exagerando com intenções didáticas. O fato de que, nesses casos, a reprodução seja interpretação num sentido especial e dístico, implicando um exagero demonstrativo e uma sobre-iluminação, não representa verdadeiramente uma diferença de princípio, mas meramente gradual, com respeito a qualquer outra interpretação reprodutiva. Por mais que seja o poema ou a própria composição a que ganha sua presença mímica em sua execução, qualquer execução está obrigada a pôr ênfase. Neste sentido, a diferença com respeito à ênfase demonstrativa da intenção didática já não é tão grande. Toda execução é interpretação. Em toda execução há sobre-iluminação.

O que ocorre é que isso não aparece tão claramente, porque a execução não tem um ser permanente e desaparece na obra que reproduz. Todavia, encontramos essa mesma interpretação sobre-iluminadora, quando fazemos uma comparação dentro das artes plásticas, por exemplo, nos desenhos que um grande artista faz, copiando os velhos mestres. De maneira semelhante, poderíamos julgar o efeito de um velho filme quando foi rodado de novo, ou quando se faz uma reprise imediata de um filme, quando ele ainda se conserva vivamente na recordação: Nele, vemos tudo, como se interpretado com excessiva clareza. – Nesse sentido tem pois sua justificação o fato de que, para cada reprodução, falemos de uma aceção que lhe subjaz, a qual deve ser, por sua vez, suscetível de uma justificação fundamental. A aceção, em seu conjunto, se compõe, na realidade, de mil pequenas decisões que pretendem todas elas ser corretas. A justificação e a interpretação argumentativas não necessitam ser coisa própria do artista; e, além disso, o caráter

[405]

14. Cf. p. 312s (original) [e minhas dissertações no vol. III].

expresso da interpretação lingüística terá somente uma correção aproximada, e ficará essencialmente por detrás da rotunda concreção que alcança uma reprodução "artística" como tal; no entanto, nem a referência interna de toda compreensão com respeito à interpretação, nem a possibilidade básica de uma interpretação em palavras, se vêem afetadas por isso.

Convém entender bem essa primazia fundamental da lingüisticidade que estamos afirmando. É verdade que, com frequência, a linguagem parece pouco capaz de expressar o que sentimos. Face à presença avassaladora de obras de arte, a tarefa de reunir em palavras o que elas nos dizem parece uma empresa infinita e de uma desesperadora distância. Nesse sentido, o fato de que o nosso querer e poder compreender nos propulsione sempre para mais além de qualquer frase lograda, poderia muito bem motivar uma crítica da linguagem. No entanto, isso não muda nada na primazia básica da lingüisticidade. Nossas possibilidades de conhecimento parecem muito mais individuais que as possibilidades de expressão que a linguagem põe à nossa disposição. Face à tendência niveladora, motivada socialmente, com a qual a linguagem força a compreensão a determinados esquematismos que nos restringem, nossa vontade de conhecimento procura subtrair-se criticamente a essas esquematizações e pré-concepções. Mas a superioridade crítica que pretendemos, frente à linguagem, não afeta as convenções da expressão lingüística, mas as convenções do opinar (*Meinen*) que se plasmaram no âmbito do lingüístico. Por conseguinte, nada diz contra a pertença essencial entre compreensão e lingüisticidade. Ela está verdadeiramente apropriada para confirmar por si mesma essa pertença essencial. Pois toda crítica que se eleva para além do esquematismo de nossas frases, com o fim de entender, encontra por sua vez sua expressão na forma lingüística. Nesse sentido a linguagem rebaixa qualquer argumentação contra sua competência. Sua universalidade se mantém na altura da universalidade da razão. A consciência hermenêutica se limita, aqui, a participar daquilo que perfaz a relação geral de linguagem e

razão. Se toda compreensão se encontra numa necessária relação de equivalência com sua possível interpretação, e se à compreensão não se antepuser fundamentalmente nenhuma barreira, também a apreensão lingüística que essa compreensão experimenta na interpretação tem de levar em si uma infinitude que supere qualquer fronteira. A linguagem é a linguagem da própria razão.

Uma afirmação como essa não pode ser feita sem nos deixar perplexos. Pois com isso, a linguagem ganha tal proximidade com a razão, isto é, porém, com as coisas que nomeia, que se torna um verdadeiro enigma como pode haver diversas línguas, se todas elas parecem valer como igualmente próximas à razão e às coisas. Quem vive numa linguagem está penetrado com a insuperável adequação das palavras que ele usa para as coisas a que se refere. Parece impossível que outras palavras de línguas estrangeiras estejam em condições de nomear as mesmas coisas de uma maneira igualmente adequada. A palavra certa parece poder ser sempre a própria e sempre somente uma única, tão certo como a coisa intencionada é sempre e cada vez uma. Já a tortura do traduzir repousa, em última análise, no fato de que as palavras originais parecem inseparáveis dos conteúdos a que se referem, de maneira que para tornar compreensível um texto é necessário circunscrevê-lo muitas vezes com amplos rodeios interpretativos, em vez de traduzi-lo. Quanto mais sensível se mostra nossa consciência histórica em suas reações, tanto mais intensamente parece sentir o intraduzível do que é estranho. Mas com isso a unidade íntima da palavra e da coisa se converte num escândalo hermenêutico. Como seria possível chegar simplesmente a compreender uma tradição estranha se estamos atados à língua que falamos?

É importante compreender que esse raciocínio é somente aparente. Na realidade a sensibilidade de nossa consciência histórica testemunha antes o contrário. O esforço para compreender e interpretar sempre tem sentido. Nisso se mostra a generalidade superior com que a razão se eleva acima das bar-

[406]

reiras de toda constituição lingüística dada. A experiência hermenêutica é o corretivo pelo qual a razão pensante se subtrai ao encanto do lingüístico, tendo ela mesma caráter lingüístico.

Sob esse aspecto, o problema da linguagem não nos é colocado, desde o princípio, no mesmo sentido em que é apresentado na *filosofia da linguagem*. É verdade que a multiplicidade das línguas, por cuja diversidade a ciência lingüística se interessa, nos coloca também uma pergunta. Mas essa é unicamente a de como pode estar cada língua em condições de dizer tudo o que queira, apesar de sua diversidade com respeito às demais línguas. A lingüística nos ensina que cada língua realiza isso à sua maneira. Nós, de nossa parte, colocamos a questão de como atua em todas as partes a mesma unidade de pensar e falar dentro da multiplicidade dessas maneiras de falar, e tal que, em princípio, qualquer tradição escrita possa ser entendida. Nos interessamos, pois, pelo contrário, por aquilo que a ciência da linguagem tenta investigar.

A unidade interna de linguagem e pensamento é também a premissa de que parte a lingüística. Somente assim pôde se converter em ciência. Pois somente porque existe essa unidade vale a pena, para o investigador, realizar a abstração, pela qual, em cada caso, converte em seu objeto a linguagem como tal. Somente rompendo com os preconceitos convencionalistas da teologia e do racionalismo, Herder e Humboldt aprenderam a ver as línguas como maneiras de ver o mundo. Ao reconhecer a unidade de pensamento e fala, tiveram acesso à tarefa de comparar as diversas maneiras de dar forma a essa unidade como tal. Nós partiremos da mesma concepção, mas faremos um caminho no sentido inverso. Apesar de toda diversidade de maneiras de falar, procuramos reter a unidade indissolúvel de pensamento e linguagem tal como a encontramos no fenômeno hermenêutico, como unidade de compreensão e interpretação.

A pergunta que nos guia é, pois, a da *conceitualidade de toda compreensão*. Somente na aparência se trata de um questionamento secundário. Já vimos que a interpretação concei-

tual é a maneira de se realizar a própria experiência hermenêutica. Esta é a razão pela qual o problema que nos colocamos agora é tão difícil. O intérprete não sabe que em sua interpretação traz consigo a si mesmo, com seus próprios conceitos. A formulação lingüística é tão inerente à opinião do intérprete, que não se torna objetiva para ele em nenhum caso. Por isso, é compreensível que esse aspecto da realização hermenêutica fique completamente despercebido. Mas a isso se acrescenta, de modo especial, que esse conjunto de fatos tenha sido desvirtuado amplamente por *teorias lingüísticas* inadequadas. É claro que uma teoria instrumentalista dos signos, que entenda as palavras e os conceitos como instrumentos disponíveis ou que se tem de pôr à disposição, fica aquém do fenômeno hermenêutico. Se nos ativermos ao que ocorre na palavra e na fala e sobretudo em qualquer conversação com a tradição, levada a cabo pelas ciências do espírito, teremos que reconhecer que em tudo isso se produz uma continuada formação de conceitos. Isto não quer dizer que o intérprete faça uso de palavras novas ou insólitas. Mas o uso das palavras habituais não tem sua origem num ato de subsunção lógica pelo fato de que algo individual é submetido à generalidade do conceito. Recordaremos, pelo contrário, que a compreensão traz em si sempre um momento de aplicação e leva a cabo, desse modo, um constante e progressivo desenvolvimento da formação dos conceitos. É algo que temos de ter presente também agora, se quisermos que a lingüisticidade própria da compreensão se liberte do domínio da chamada filosofia da linguagem. O intérprete não se serve das palavras e dos conceitos como o artesão que apanha e deixa de lado suas ferramentas. É forçoso reconhecer, antes, que toda compreensão está intimamente penetrada pelo conceitual e rechaçar qualquer teoria que se negue a aceitar a unidade interna de palavra e coisa.

Pois bem, a situação é ainda mais complicada. O que se questiona é se o *conceito de linguagem*, de que partem a moderna ciência e filosofia da linguagem, faz, na realidade, justiça ao estado da questão. Nos últimos tempos os cientistas da lin-

guagem impuseram a idéia, e com razão, de que o conceito moderno da linguagem pressupõe uma consciência da linguagem que é, por sua vez, um resultado histórico e que não pode ser aplicado para o começo do processo histórico, em particular para o que a linguagem era entre os gregos¹⁵. O caminho iria desde a completa inconsciência lingüística, própria do clasicismo grego, até a desvalorização instrumentalista da linguagem na idade moderna. E esse processo de conscientização, que encerra em si, ao mesmo tempo, uma modificação do comportamento lingüístico, seria o único a possibilitar à “linguagem”, como tal, isto é, segundo sua forma, alcançar uma atenção autônoma independentemente de todo conteúdo.

Pode-se duvidar de que essa seja uma caracterização correta da relação entre comportamento e teoria lingüísticos. O que, por outro lado, é inquestionável é que tanto a ciência como a filosofia da linguagem trabalham com base na premissa de que seu único tema é a *forma* da linguagem. Mas será que o conceito de forma está em ordem, nesse posicionamento? Será que a linguagem é uma forma simbólica, como a chamou Cassirer? Com isso, faz-se justiça à sua peculiaridade única, que consiste em que a lingüisticidade abranja, por sua vez, todas as outras coisas que Cassirer chama de formas simbólicas, mito, arte, direito etc.¹⁶

Pelo caminho de nossa análise do fenômeno hermenêutico damos de cara com a função universal da lingüisticidade. Na medida em que o fenômeno hermenêutico se revela em seu próprio caráter lingüístico, possui por si mesmo um significado universal absoluto. Compreender e interpretar se subordinam de uma maneira específica à tradição lingüística. Mas, ao mesmo tempo, vão mais além dessa subordinação, não somente

15. J. Lohmann, in: *Lexis* III, entre outros.

16. Cf. Ernst Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, 1956 (que contém, sobretudo, os tratados publicados pela Bibliothek Warburg); R. Hönlwald, *Philosophie und Sprache*, 1937, vincula-se aqui com a sua crítica.

porque todas as criações culturais da humanidade, mesmo as não lingüísticas, pretendem ser entendidas desse modo, mas pela razão muito mais fundamental de que tudo o que é compreensível tem de ser acessível à compreensão e à interpretação. Para a compreensão vale o mesmo que para a linguagem. Não se pode tomar, nem a uma nem a outra, somente como um fato que se pudesse investigar empiricamente. Nenhuma das duas pode ser jamais um simples objeto, mas ambas abrangem tudo o que, de um modo ou de outro, pode chegar a ser objeto¹⁷.

Se se reconhece essa relação fundamental entre lingüisticidade e compreensão, já não se poderá confirmar que o caminho que vai da inconsciência lingüística à desvalorização lingüística, passando pela consciência lingüística¹⁸, represente um processo histórico unívoco. Esse esquema não me parece suficiente sequer para a história das teorias da linguagem, e muito menos para a vida da própria linguagem em sua realização viva. A linguagem que vive no falar, que abarca toda a compreensão, inclusive a do intérprete dos textos, está tão envolvida na realização do pensar e do interpretar que verdadeiramente nos restaria muito pouco, se apartássemos a vista do conteúdo que nos transmitem as línguas e quiséssemos pensá-las só como forma. A inconsciência lingüística não deixou de ser o modo de ser autêntico do falar. Por isso nos voltaremos preferencialmente para os *gregos*, que não possuíam nenhum termo para o que nós chamamos “linguagem”, no momento em que começou a lhes ser problemática e digna de ser pensada a unidade de palavra e coisa que a tudo domina, e, dando continuidade a isso, examinaremos também o *pensamento cristão da Idade Média*, que voltou a pensar o mistério dessa unidade a partir de seu próprio interesse teológico e dogmático.

17. Hönlwald expressa isso assim: A linguagem não é apenas *factum*, mas é também princípio: op. cit., p. 448.

18. É assim que, entre outros, J. Lohmann descreve o desenvolvimento.

2. A cunhagem do conceito de “linguagem” ao longo da história do pensamento do mundo ocidental

2.1. Linguagem e logos

A íntima unidade de palavra e coisa era, nos tempos primitivos, algo tão natural que o nome verdadeiro era experimentado como parte de seu portador e, quando não, ao representar o outro como substituto, era experimentado como ele mesmo. É significativo que, em grego, a expressão que significa “palavra”, *onoma*, signifique ao mesmo tempo nome, e em particular nome próprio, isto é, apelativo. A palavra é entendida imediatamente a partir do nome. O nome é o que é em virtude de que alguém se chama assim e atende por ele. Pertence ao seu portador. A correctura de um nome se confirma em que seu portador atende por ele. Parece, por consequência, que pertence ao próprio ser.

Pois bem, a filosofia grega se inicia precisamente com o conhecimento de que a palavra é *somente* nome, isto é, que não representa (*vertreten*) o verdadeiro ser. Esta é a erupção do perguntar filosófico dentro da pressuposição imediatamente indiscutida do nome. Fé na palavra e dúvidas a respeito da palavra são o que caracteriza a situação do problema sob o qual o pensamento da ilustração grega considerava a relação entre palavra e coisa. Através dela o modelo do nome se converte em antimodelo. O nome que se outorga e que pode ser mudado é o que motiva que se duvide da verdade da palavra. Pode-se falar da correctura dos nomes? Mas não se tem de falar da correctura das palavras, isto é, exigir a unidade de palavra e coisa? E não foi um dos pensadores mais profundos da Antigüidade, Heráclito, quem descobriu o sentido profundo do jogo de palavras? Este é o pano de fundo de que surge o *Crátilo* de Platão, o escrito básico do pensamento grego sobre a linguagem, que abrange a extensão dos problemas, de tal modo que

a discussão grega posterior, que só nos é conhecida de maneira muito incompleta, quase não acrescenta nada de essencial¹⁹.

[410]

No *Crátilo* de Platão, são postas em discussão duas teorias que procuram determinar, por caminhos diversos, a relação de palavras e coisas: a teoria convencionalista vê a única fonte dos significados das palavras na univocidade do uso lingüístico que se alcança por convenção e exercício. A teoria contrária defende uma coincidência natural de palavra e coisa, designada pelo conceito da correctura (*ορθοτης*). É evidente que se trata de duas posições extremas, e que portanto objetivamente não necessitam se excluir. Seja qual for o caso, o indivíduo que fala não conhece a questão pela “correctura” da palavra, que essa posição pressupõe.

O modo de ser da linguagem que chamamos “uso lingüístico geral” limita ambas teorias: o limite do *convencionalismo* é o de que não se pode alterar arbitrariamente o que as palavras significam, se tem de haver *linguagem*. O problema das “linguagens privadas” mostra as condições sob as quais se encontram essas mudanças de nomes. O próprio Hermógenes dá um exemplo no *Crátilo*: a mudança de nome de um criado²⁰. Só a heteronomia interna do mundo vital do criado, a fusão de sua pessoa com a sua função, torna possível o que, noutra caso, na pretensão da pessoa de manter seu próprio ser para si, sua honra, fracassaria. Também os meninos e os amantes têm “sua” língua, através da qual se entendem num mundo que só é próprio deles: Mas mesmo isso, não se faz por imposição arbitrária, mas por cristalização de um hábito lingüístico. O pressuposto da “linguagem” é sempre o caráter comum de um mundo, ainda que seja somente um juguete.

19. Continua sendo valiosa a exposição de Hermann Steintal, *Die Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*, 1864. [Entrementes, evocamos aqui, como representante de muitos, o livro de K. Gaiser, (*Name und Sache in Platons “Kratylos”*) (Abhandl. der heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse, Abh. 3, 1974), Heidelberg, 1974).]

20. *Crátilo*, 384 d.

Mas também o limite da *teoria* da semelhança é claro: não se pode criticar a linguagem por referência às coisas, no sentido de que as palavras não as reproduziram corretamente. A linguagem não está aí como um simples instrumento de que lançamos mão, ou que construímos para nós, com o fim de comunicar e fazer distinções com ele²¹. Ambas as interpretações das palavras partem de sua existência e de sua manualidade e deixam estar as coisas como o que é conhecido de antemão. Justamente por isso, elas já de antemão começam demasiado tarde. Teríamos de nos perguntar se Platão, ao mostrar a insustentabilidade interna dessas duas posições extremas, procura na realidade questionar um pressuposto que lhes seja comum.

[411] Na minha opinião, a intenção de Platão é muito clara, e creio que nunca se poderá acentuar isto suficientemente, face à interminável usurpação de *Crátilo* a favor dos problemas sistêmicos da filosofia da linguagem: com essa discussão das teorias lingüísticas contemporâneas, Platão pretende mostrar que na linguagem, na pretensão da *correctura lingüística* (*ορθοτης των ονοματων*), não se pode alcançar nenhuma verdade pautada na coisa (*αληθεια των οντων*), e o ente tem de ser conhecido sem as palavras (*ανευ των ονοματων*), puramente a partir dele mesmo (*αυτα εξ εαυτων*)²². Com isso se desloca radicalmente o problema para um novo nível. A dialética, a que aponta esse contexto, pretende evidentemente confiar o pensamento a si mesmo e a seus verdadeiros objetos (*Gegenstände*), abrindo-as “idéias”, de maneira tal que, com isso, se supere o poder das palavras (*δυναμις των ονοματων*) e sua tecnificação demoníaca na arte da argumentação sofística. A superação do âmbito das palavras (*ονοματα*), pela dialética não quer dizer, obviamente, que exista realmente um conhecimento isento de palavras, mas, unicamente, que o que abre o acesso à verdade não é a palavra, mas pelo contrário: que a “adequação” da palavra só se poderia julgar a partir do conhecimento das coisas.

21. *Crátilo*, 388 c.

22. *Crátilo*, 438 4-439 b.

Isso pode ser reconhecido, e, todavia, sempre iremos perder alguma coisa: é claro que Platão retrocede ante a verdadeira relação entre palavra e coisa. Nesse ponto considerava que a pergunta de como se pode conhecer o ente é na realidade demasiado ampla, e onde fala dela, onde portanto descreve a verdadeira essência da dialética, como ocorre no excuro da sétima carta²³, a lingüisticidade somente aparece como um momento externo de uma não univocidade cambaleante. Faz parte dos pretextos (*προτεινομενα*) que procuram se nos impor e que o verdadeiro dialético deve deixar para trás, tal como a aparência sensível das coisas. O puro pensar as idéias, a *dia-noia*, é, em sua qualidade de diálogo da alma consigo mesma, mudo (*ανευ φωνης*). O *logos*²⁴ é a corrente que, partindo desse pensar, flui ressoando através da boca (*ρευμα δια του στοματος μετα φθογγου*): é claro que a sensorialização fônica não pode pretender para si nenhum significado de verdade próprio. Indubitavelmente, Platão não reflete sobre o fato de que a realização do pensamento, concebida como diálogo da alma, implica, por sua vez, uma vinculação à linguagem. E se na sétima carta se expressa ainda algo disso, essa referência se dá, no entanto, no contexto da dialética do conhecimento, isto é, da orientação de todo o movimento do conhecer na direção do uno (*αυτο*). Ainda que aqui se reconheça fundamentalmente a vinculação lingüística, esta não aparece, todavia, no seu verdadeiro significado: só é um dos momentos do conhecimento, e todos eles se manifestam em sua provisoriamente dialética, a partir da própria coisa, para a qual se dirige o conhecimento. Tem de se concluir, pois, que o descobrimento das idéias por Platão oculta a essência da linguagem ainda mais do que o fizeram os teóricos sofísticos, que desenvolveram sua própria arte (*τεχνη*) no uso e abuso da linguagem.

23. *Sétima Carta*, 342s.

24. *Soph.*, 263 e 264a.

Seja qual for o caso, onde Platão supera o nível de discussão do *Crátilo*, apontando para a sua própria dialética, tampouco encontramos outra relação com a linguagem do que a que já se discutiu a esse nível: ferramenta, cópia e produção, e julgamento da mesma a partir do modelo original, a partir das próprias coisas. Portanto, mesmo quando não reconhece ao âmbito das palavras (ονομαστια) nenhuma função cognitiva autônoma, e precisamente quando exige a superação desse âmbito, retém o horizonte de questionamento em que se coloca a questão da “correctura” dos nomes. Inclusive quando não quer saber de uma correctura natural destes (como no contexto da sétima carta), continua mantendo, como padrão, uma relação de semelhança (ομοιον): cópia e modelo original continuam sendo para ele o modelo metafísico pelo qual ele pensa toda a relação com o noético. A arte do artesão tão bem quanto a do demiurgo divino, a arte do orador tão bem quanto a do dialético filosófico copia no seu medium o verdadeiro ser das idéias. Sempre há uma distância (απεχει), ainda que o verdadeiro dialético consiga por si mesmo superar essa distância. O elemento do verdadeiro discurso continua sendo a palavra (ονομα e ρημα), a mesma palavra na qual a verdade se oculta até o irremediável e mesmo até sua completa anulação²⁵.

Se a partir desse pano de fundo nos aproximamos agora da disputa “sobre a correctura dos nomes”, tal como se desenvolve no *Crátilo*, as teorias que entram em debate nele geram, de imediato, um interesse que vai muito mais além de Platão ou de sua própria intenção. Pois as duas teorias que o Sócrates platônico reduz ao fracasso não aparecem sopesadas com todo o peso de sua verdade. A teoria convencionalista reconduz a “correctura” das palavras a um dar nome, que é como batizar as coisas com um nome. Para essa teoria o nome não traz a menor intenção de conhecimento objetivo. Mas Sócrates cha-

25. [Cf. sobre *mimesis*, acima p. 118s (original), bem como a significativa troca entre *mimesis* e *methexis*, o que Aristóteles testemunha na sua *Metafísica* A 6, 987 b 10-13.]

ma a depor o defensor dessa sóbria perspectiva, na medida em que, partindo da diferença entre *logos* verdadeiro e *logos* falso, lhe faz admitir que também os componentes de *logos*, as palavras (ονομαστια), são verdadeiros ou falsos, e que, portanto, também o nomear, como uma parte do falar, se refere à revelação do ser (ουσια) que se produz no falar²⁶. Essa é uma afirmação incompatível com a tese convencionalista que já não é difícil deduzir, a partir daqui e inversamente, uma “natureza” que servisse de padrão, tanto para os nomes verdadeiros como para o correto dar nome. O próprio Sócrates reconhecerá que essa compreensão da correctura dos nomes conduz a uma embriaguez etimológica e às conseqüências mais absurdas. Não é menos peculiar o tratamento de que se faz objeto a tese contrária, a de que as palavras são por natureza (φουσει). Se esperássemos que essa contrateoria fosse refutada, por sua vez, pelo descobrimento da incoerência da conclusão sobre a verdade das palavras a partir da do discurso, da qual derivava essa posição (no “Sofista” aparece uma correção desse defeito), sentir-nos-íamos decepcionados. Ao contrário, todo o desenvolvimento se mantém dentro dos pressupostos de princípio da teoria “natural, isto é, no princípio da similitude, e somente o resolve através de uma restrição progressiva: se a “correctura” dos nomes deve repousar no fato de se encontrarem os nomes corretos e adequados às coisas, e estágios de correção, propriamente ali, como ocorre também como qualquer adaptação dessa natureza. E se só o *um pouco* correto consegue ainda reproduzir em si os contornos (τυπος) da coisa, isso pode bastar para que seja utilizável²⁷. Tem que ser, todavia, um pouco mais generoso: uma palavra pode ser entendida por hábito ou convenção, ainda que contenha sons que não possuem a menor similitude com a coisa, com o que, todo o princípio da similitude começa a balançar e acaba se refutando com exemplos como o das palavras que designam números. Nessas, não pode ter

26. *Crátilo*, 385 b, 387 c.

27. *Crátilo*, 432 as.

lugar a menor similitude, porque os números não pertencem ao mundo sensível e móvel, de maneira que para eles só seria plausível o princípio da convenção.

A renúncia à *teoria da physei* aparece revestida de um caráter surpreendentemente conciliador, pois se faz intervir o princípio da convenção, como complementar, onde o da similitude fracassa. Platão parece opinar que o princípio da similitude é razoável, ainda que em sua aplicação convém proceder de uma maneira muito liberal. A convenção, que aparece no uso lingüístico prático, e que é a única que determina a correctura das palavras, pode se servir, dentro do possível, do princípio de similitude, mas não está atada a ele²⁸. É uma posição muito moderada, mas que encerra a premissa básica de que as palavras não possuem um verdadeiro significado cognitivo. É um resultado que ultrapassa a esfera das palavras e da questão de sua correctura e que aponta para o conhecimento da coisa, que é, evidente, a única coisa que interessa a Platão.

[414]

Não obstante isso, a argumentação socrática contra *Crátilo*, na medida em que se mantém fiel ao esquema do encontrar e impor nomes, contém uma série de perspectivas que não conseguem se impor. O fato de que a palavra seja um instrumento que se erige para o trato docente e diferenciador das coisas, portanto, que seja um ente que pode adequar-se e corresponder mais ou menos a seu próprio ser, fixa a questão da essência das palavras de uma maneira que não carece de problemas. O trato com as coisas de que se fala aqui é a revelação da coisa intencionada. A palavra é correta quando representa a coisa, isto é, quando é uma representação (μιμησις). Não se trata, naturalmente, de uma representação imitadora, no sentido de uma cópia direta, de modo que se reproduzisse o fenómeno audível e visível, mas é o ser (ουσια), aquilo que se honra com a designação de “ser” (ειναι), que tem de ser revelado pela palavra. Mas então, temos que indagar se os conceitos que

28. *Crátilo*, 434 c.

são empregados na conversação, os conceitos da μιμημα, ou os da δηλωμα, compreendidos como μιμημα são corretos para isso.

O fato de que a palavra, que nomeia um objeto, nomeie-o como aquele que ele é, porque ela própria possui o significado, pelo qual o intencionado é nomeado, não implica necessariamente uma relação de cópia. Na essência do μιμημα prejaz certamente o fato de que nela se represente também algo diferente do que ele mesmo representa. A mera imitação, o “ser como”, contém pois, sempre, a possibilidade de inserir a reflexão sobre a distância ontológica entre a imitação e seu modelo. A palavra, porém, nomeia a coisa de uma maneira muito mais íntima ou espiritual do que se houvesse aqui uma distância de similitude, um copiar mais ou menos correto. *Crátilo* tem toda a razão quando se pronuncia contra isso. Tem-na também quando diz que, na medida em que uma palavra é uma palavra, tem de ser “correta”, corretamente “existente”. Se não o é, se não tem significado, não difere em nada do som que produz o bronze ao ser golpeado²⁹. Não tem o menor sentido se falar, nesse caso, de falsidade.

Obviamente que também pode ocorrer que não se chame a alguém pelo seu nome correto, porque pode ser que o tenhamos confundido com outro, ou que não se empregue a “palavra correta” para uma coisa, porque esta não é conhecida. Mas então o que é incorreto não é a palavra, mas o seu emprego. Só aparentemente se refere à coisa para a qual é empregada. Na realidade ela é a palavra adequada para outra coisa diferente, e para esta, sim, é correta. Também aquele que aprende a língua estrangeira e procura fixar o vocabulário, isto é, o significado das palavras que lhe são desconhecidas, pressupõe sempre que essas possuam seu verdadeiro significado, que o dicionário extrai do uso lingüístico e transmite. Poderão ser confundidas essas significações, mas isso não significará senão

29. *Crátilo*, 429 bc, 430a.

[415] que as palavras “corretas” são mal empregadas. Por conseguinte, tem sentido falar de uma *perfeição absoluta da palavra*, pois que entre sua manifestação sensível e seu significado não existe, em absoluto, relação sensível, nem por consequência, distância. Tampouco Crátilo teria tido motivo para deixar-se submeter de novo ao jugo do esquema da cópia. Para a cópia, vale efetivamente quem sem ser mera duplicação do original, se parece com ele, e portanto, é outra coisa e remete para esse outro que representa, em virtude de sua similitude imperfeita. Entretanto, para a relação da palavra com o seu significado isso não tem, evidentemente, validade alguma. Nesse sentido, quando Sócrates reconhece que as palavras – diferentemente das pinturas (ζωα) – não são somente corretas, mas também verdadeiras (αληθη)³⁰, é como se abrisse de repente uma verdade completamente oculta. Obviamente que a “verdade” da palavra não se apóia na correctura, em sua correta adequação à coisa, mas em sua perfeita espiritualidade, isto é, torna-se patente o sentido da palavra no seu som. Nesse sentido, todas as palavras “são” verdadeiras, isto é, seu ser se abre em seu significado, enquanto que as cópias são apenas mais ou menos parecidas, se se mede segundo o aspecto da coisa, são apenas mais ou menos corretas.

Mas como ocorre sempre em Platão, também aqui a cegueira de Sócrates face ao que ele refuta tem sua razão de ser. O próprio Crátilo não vê com toda a clareza que o significado das palavras não é idêntico às coisas a que se refere, como tampouco, e esta é a base da tácita superioridade do Sócrates platônico, que o *logos*, o dizer e falar, assim como a abertura das coisas que têm lugar neles, é algo diferente do que se as palavras contivessem uma intenção de significado, e que é aqui onde se estriba a verdadeira possibilidade da linguagem de comunicar o concreto e verdadeiro. O uso incorreto da linguagem, pelos sofistas, procede justamente da ignorância desta

30. Crátilo, 430 d⁵.

genuína possibilidade de verdade da fala (e à qual pertence, como possibilidade contrária, a falsidade essencial, ψευδοσ). Quando o *logos* é entendido como representação de uma coisa (δηλωμα), ou seja, como a sua abertura, sem distinguir essencialmente essa função de verdade da fala, com respeito ao caráter significativo das palavras, abre-se uma possibilidade de confissão que é própria da linguagem. Pode-se chegar a crer que a coisa é possuída na palavra. Atendo-se à palavra, estaríamos pois no caminho legítimo do conhecimento. Só que então vale também o inverso, onde há conhecimento, a verdade da fala tem de ser construída com a verdade das palavras, como seus elementos. E assim como se pressupõe a “correctura” dessas palavras, ou seja, sua adequação natural às coisas nomeadas por elas, estará permitido também interpretar os elementos dessas palavras, as letras, na perspectiva de sua função de ser cópia das coisas. Essa é a consequência a que Sócrates obriga o seu interlocutor a chegar.

Todavia, em todo esse contexto, se desconhece que a verdade das coisas encontra-se posta na fala, o que significa, em última análise, está posta no intencionar (*Meinen*) uma idéia (*Meinung*) unitária sobre as coisas e não nas palavras, individualmente, nem sequer no acervo léxico completo de uma língua. Esse desconhecimento é que permite a Sócrates refutar os argumentos muito acertados de Crátilo, sobre a verdade da palavra, isto é, sua capacidade de significar. Face a ele, Sócrates lança mão do uso das palavras, isto significa, porém, da fala, do *logos*, com sua capacidade de ser verdadeiro ou falso. O nome ou a palavra parecem ser verdadeiros ou falsos na medida em que são usados verdadeiramente ou falsamente, isto é, na medida em que se subordinam (*zuordnen*) correta ou incorretamente ao ente. Entretanto, essa subordinação já não é mais a de palavra, mas já é *logos*, e pode encontrar sua expressão adequada nesse *logos*. Por exemplo, chamar a alguém de “Sócrates” quer dizer que esse homem se chama Sócrates.

Essa subordinação, que é *logos*, é pois, muito mais que a mera correspondência de palavras e coisas, tal como, em última

análise, estaria correspondendo à teoria eleática do ser e como se pressupõe na teoria da cópia. Precisamente porque a verdade que o *logos* contém não é a da mera recepção (voειν), não é um mero deixar aparecer o ser, mas coloca o ser sempre numa determinada perspectiva, reconhecendo e atribuindo-lhe *algo*, o portador da verdade, e, conseqüentemente também de seu contrário, não é a palavra (ovoμια), mas o *logos*. Daí segue-se também necessariamente que, a essa estrutura de relações, na qual o *logos* articula a coisa e precisamente com isso interpreta, lhe é inteiramente secundário seu caráter enunciativo, e, por conseguinte, sua vinculação à linguagem. Compreende-se que o verdadeiro paradigma do noético *não é a palavra, mas o número*, cuja designação é obviamente pura convenção e cuja “exatidão” consiste em que cada número se define por sua posição na série e é, por conseqüência, uma pura construção da inteligibilidade, um *ens rationes*, não no sentido de uma validade ôntica apequenada, mas no de sua perfeita racionalidade. Esse é o verdadeiro resultado a que faz referência o *Crátilo*, e cujas conseqüências são tão amplas que determinam, na realidade, todo o pensamento ulterior sobre a linguagem.

Se o âmbito do *logos* representa o do noético, na pluralidade de suas subordinações, a *palavra* se converte, tal como o número, em mero *signo* de um ser bem definido e, por conseqüência, conhecido de antemão. Com isso, o questionamento se inverte a partir de seu princípio. Agora já não se pergunta pelo ser ou pelo caráter medial das palavras partindo da coisa, mas sim, partindo do médio da palavra, pergunta-se pelo que e como medeia àquele que a usa. A essência do *signo* é que tem seu ser na função de seu emprego, e isto de tal modo que sua aptidão consiste unicamente em ser um indicador. Por isso, nessa sua função, tem de se destacar do contexto em que se encontra e em que terá de ser tomado como signo, e justo com isso suspender o seu ser-coisa e embutir-se (desaparecer) no seu significado: é a abstração do próprio indicar.

Portanto, o signo é algo que imponha um conteúdo próprio. Nem sequer necessita ter algum conteúdo parecido com

o que indica. Se o tivesse teria de ser puramente esquemático. Mas isso quer dizer que todo o seu conteúdo próprio visível está reduzido ao mínimo que pode requerer sua função indicadora. Quanto mais unívoca for a designação através de uma coisa-signo, o signo será tanto mais signo puro, isto é, ele se esgota na subordinação como tal. Assim, os signos escritos, por exemplo, são subordinados a determinadas identidades fônicas, os signos numéricos, a determinados números, e são os signos mais espirituais, porque sua subordinação é total no sentido de que esgota-os por inteiro. Um sinal, um distintivo, um aviso, uma indicação etc. somente têm espiritualidade na medida em que são tomados como signos, isto é, na medida em que se abstrai sua função de referencialidade. A existência do signo, aqui, consiste somente em algo diferente que, na qualidade de coisa-signo, é ao mesmo tempo algo por si mesmo e tem seu próprio significado, um significado diferente do que tem como signo. Nesse caso afirma-se que o significado do signo só convém ao signo em sua relação com um sujeito receptor do signo: “não tem seu significado absoluto em si mesmo, isto é, nele a natureza somente está de forma suspensa”³¹. Continua sendo um ente imediato (continua tendo sua consistência na sua pertença ao conjunto dos outros entes, e inclusive os signos escritos podem ter, por exemplo, um valor decorativo num conjunto ornamental), e somente em virtude de seu ser imediato pode ser ao mesmo tempo referente, ideal. A diferença entre o seu ser e seu significado é absoluta.

A coisa se coloca de outro modo no caso do extremo oposto, que intervém na determinação da palavra: a *cópia*. A cópia contém essa mesma contradição entre seu ser e seu significado, mas numa forma tal, que ela subsume essa contradição em si mesma, justamente em virtude da parecença que ela própria contém. Ela não obtém sua função de referência ou de

31. Hegel, *Jenenser Realphilosophie* I, 210. [Atualmente no vol. VI das Obras Completas, *Jenaer Systementwürfe* I, Düsseldorf, 1975, p. 287.]

representação do sujeito que percebe o signo, mas de seu próprio conteúdo objetivo. Não é um mero signo, pois nela está representado, tornado permanente e presente o próprio original. Por isso, pode ser julgada pelo grau de semelhança, isto é, pela *medida* em que permite que nela se faça presente o que não está presente.

[418]

O *Crátilo* desfaz fundamentalmente a credibilidade da pergunta, justificada, que quer saber se a palavra não é nada mais que um “signo puro” ou se contém algo de “imagem”. Na medida em que leva ao absurdo a tese de que a palavra seja uma cópia, a única possibilidade que parece restar é a de que ela seja um signo. Esse é o resultado da discussão negativa do *Crátilo*, ainda que não apareça com uma diferenciação acentuada e seja selado através da referenciação do conhecimento à esfera inteligível, de maneira que a partir desse momento, em toda a reflexão sobre a linguagem, o conceito da imagem (εικων), é substituído pelo conceito do signo (σημειον ou σημεινον). Isso não é somente uma alteração terminológica, mas expressa uma decisão em torno do pensamento do que é a linguagem, decisão que fez época³². O fato de que o verdadeiro ser das coisas deva ser investigado “sem os nomes” quer dizer que no ser próprio das palavras como tais não existe acesso algum à verdade, por mais que qualquer buscar, perguntar, responder, ensinar e distinguir esteja obrigado a realizar-se com os meios lingüísticos. Com isso fica dito também que o pensar se destaca de tal modo do ser próprio das palavras – tomando-as como simples signos, através dos quais traz à vista o designado, a idéia, a coisa –, que a palavra fica numa relação inteiramente secundária com a coisa. É um simples instrumento da comunicação, que extrai (εκφερειν) e apresenta (λογος προφορικος) o intencionado no âmbito da voz. O fato de que um sistema ideal de signos, cujo sentido único fosse a

32. J. Lohmann, *Lexis* II, *passim*, sublinha a importância que tem a gramática estóica e a configuração de uma linguagem conceitual latina para a tradução do grego correspondente.

submissão unívoca de todos os signos, tem como consequência que ele faz aparecer a força das palavras (δυναμις των ονοματων), o lastro da variação do contingente inscrito nas línguas históricas concretas, como mera distorção de sua utilidade. O que aqui se anuncia é o ideal de uma *characteristica universalis*.

A desconexão do que “é” a linguagem, para além de seu funcionamento teleológico como coisa-signo, isto é, a auto-superação da linguagem através de um sistema de símbolos artificiais definidos univocamente, esse ideal do *Aufklärung* dos séculos XVIII e XX, representou ao mesmo tempo a linguagem ideal, porque corresponder-lhe-ia o todo do cognoscível, o ser como a objetividade absolutamente disponível. Nem sequer valeria a objeção fundamental de que não se pode pensar uma tal linguagem matemática de signos, sem uma linguagem que introduza suas convenções. Esse problema de uma “metalinguagem” será irresolúvel, porque encerra um processo interativo. Entretanto, a inescotabilidade desse processo não diz nada contra o reconhecimento básico do ideal a que se aproxima.

[419]

Temos que admitir, também, que qualquer acusação de uma terminologia científica, por mais compartilhado que seja o uso da mesma, representa uma fase desse processo. Afinal, o que é, na realidade, um *termo*? Uma palavra, cujo significado está delimitado univocamente, na medida em que se refere a um conceito definido. Um termo sempre é algo artificial, seja porque a própria palavra é formada artificialmente, seja – o que é mais freqüente – porque uma palavra, já encontrada em uso, é recortada da plenitude e largueza de suas relações de significado e fixada em um determinado sentido conceitual. Face à vida do significado das palavras da linguagem falada, sobre o que Wilhelm von Humboldt³³ mostra, com toda a razão, que lhe é essencial um certo espaço de jogo, o termo é uma palavra rígida, e o uso terminológico de uma palavra é um ato

33. W. v. Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus*, § 9.

de violência contra a linguagem. Todavia, diferentemente da linguagem puramente simbólica do cálculo lógico, o uso de uma terminologia continua fundido no falar uma língua (ainda que freqüentemente sob a forma de um estrangeirismo). Não existe uma fala puramente terminológica e até as expressões artificiais e contrárias à língua (bom exemplo disso são todas as expressões artificiais do universo da publicidade moderna) acabam sempre voltando à vida da linguagem. Uma confirmação indireta disso é o fato de que às vezes uma determinada distinção terminológica não consegue impor-se e se vê constantemente desautorizada pelo uso lingüístico normal. Isso quer dizer, com toda evidência, que tem de se submeter às exigências da linguagem. Recorde-se, por exemplo, a impotência da pedanteria escolástica com a qual o neokantismo difamou o uso de “transcendental” por “transcendente”, ou no uso de “ideologia” no sentido dogmático-positivo, que se impôs, apesar de sua cunhagem originária polêmico-instrumentalista. Por isso, também como intérprete de textos científicos, temos de contar normalmente com essa coexistência de um uso terminológico e um uso corrente de uma palavra³⁴. Os intérpretes modernos dos textos antigos se incluem facilmente a menosprezar essa exigência, porque o conceito no uso científico moderno é mais artificial e portanto mais fixo do que na Antigüidade, na qual não se conheciam estrangeirismos e havia menos palavras artificiais.

Somente através do simbolismo matemático seria possível elevar-se fundamentalmente acima da contingência das línguas históricas e da indeterminação de seus conceitos: na arte combinatória de um sistema de signos desse tipo, levado a efeito, poderíamos ganhar verdades novas, dotadas de certeza mate-

34. Pense-se, por exemplo, no uso aristotélico do termo φρονησις, cuja utilização não terminológica põe em perigo a segurança de conclusões sobre sua história evolutiva, como já antes procurei mostrar face a W. Jaeger (Cf. *Der aristotelische Protreptikos*, Hermes, 1928, p. 146s). [Veja-se também em vol. V das Obras Completas, p. 164-186.]

mática (essa era a idéia de Leibniz), pois o *ordo* reproduzido por um sistema de signos dessa classe teria uma correlação em todas as línguas³⁵. É bastante claro que essa pretensão da *characteristica universalis* de ser uma *ars inveniendi*, como salienta Leibniz, repousa precisamente sobre o caráter artificial de seu simbolismo. Ele é o que torna possível calcular, no sentido de encontrar relações a partir das regularidades formais das leis combinatórias, independentemente se a experiência nos conduz a nexos correspondentes nas coisas. Adiantando-nos assim com o pensamento rumo ao reino das possibilidades, a razão pensante chega à sua perfeição absoluta. Para a razão humana não há maior adequabilidade do conhecimento do que a *notitia numerorum*³⁶, e todo cálculo procede segundo os esquemas desta. No entanto, devemos considerar como geralmente válido que a imperfeição do homem não estabelece um conhecimento adequado *a priori*, e que, por conseguinte, a experiência é imprescindível. O conhecimento não se torna claro e distinto através desses símbolos, porque o símbolo não significa uma forma conspícua de estar dado; esse conhecimento é “cego”, na medida em que o símbolo aparece no lugar de um verdadeiro conhecimento e mostra tão-somente a possibilidade de que este chegue a se produzir.

O ideal da linguagem que Leibniz persegue é, pois, uma “linguagem” da razão, uma *analysis notionum*, que, partindo dos “primeiros” conceitos, desenvolveria todo o sistema dos conceitos verdadeiros e reproduziria o todo dos entes, como corresponderia à razão divina³⁷. A criação do mundo como cál-

35. Compare-se Leibniz, ed. Erdmann, 1840, p. 77.

36. Leibniz, *De cognitione, veritate et ideis* (1684), Erdmann, p. 79s.

37. Já é conhecido que Descartes, em uma carta a Mersenne, de 20.11.1629, da qual Leibniz já tinha conhecimento, desenvolve, segundo o modelo da formação dos signos numéricos, a idéia de uma tal linguagem simbólica da razão, que contivesse toda a filosofia. Uma forma anterior da mesma, ainda que, naturalmente, sob restrições platonizantes desta idéia, encontra-se já em Nicolau de Cusa, *Idiota de mente* III, cap. VI.

culo de Deus, que computa a melhor dentre as possibilidades do ser, seria reproduzida no cômputo do espírito humano.

Na realidade, esse ideal torna patente que a linguagem é algo diverso do que um mero sistema de signos para designar o conjunto do que é objetivo. A palavra não é somente signo. Em algum sentido difícil de precisar é também algo assim como uma cópia. Basta ponderar a possibilidade extrema e contrária, de uma linguagem puramente artificial, para reconhecer nessa teoria arcaica da linguagem, apesar de tudo, uma certa porção de razão. De um modo enigmático, a palavra mostra uma certa vinculação com o “copiado”, uma pertença ao ser do copiado. E isso deve ser pensado de uma maneira fundamental, não somente assim que na formação da linguagem a relação mimética tenha uma certa participação. Pois isso é indiscutível. Já Platão tinha pensado claramente nesse sentido mediador, e a investigação lingüística continua fazendo-o agora, quando atribui uma certa função à onomatopéia na história da palavra. [421] Nessa maneira de pensar, imaginamos a linguagem inteiramente à margem do ser pensado, como um *instrumentarium* da subjetividade. Isso quer dizer que se segue uma direção abstrativa, em cujo termo se encontra a construção racional de uma linguagem artificial.

Minha impressão é que com isso estamos nos movendo em uma direção que nos afasta da essência da linguagem³⁸. A lingüisticidade é tão inerente ao pensar das coisas, que se torna uma abstração pensar o sistema das verdades como um sistema prévio de possibilidades de ser, a que deveriam ser subordinados signos que um sujeito emprega quando lança mão deles. A palavra lingüística não é um signo de que se lance mão, mas tampouco é um signo que alguém faça ou dê a outro; não é uma coisa ôntica que se recebe e carrega com a idealidade do significar, com o fim de tornar visível, deste modo, outro ente. Isso é falso por ambos os lados. Antes, a idealidade do signifi-

38. Com relação a *Analyt. Post.* II, 19.

cado está na própria palavra; ela já é sempre significado. No entanto, isso não quer dizer, de outra parte, que a palavra preceda a toda experiência dos entes e se acrescenta, exteriormente, à experiência já feita, submetendo-a a si. A experiência não é principalmente desprovida de palavras e secundariamente tornada objeto de reflexão, em virtude da designação, por exemplo, aos moldes de sua subsunção sob a generalidade da palavra. Antes, pertence à própria experiência o fato de ela buscar e encontrar as palavras que a expressem. Buscamos a palavra adequada, isto é, a palavra que realmente pertença à coisa, de maneira que ela própria venha à fala. Ainda que afirmemos que isso não implica uma simples relação de cópia, continua sendo verdade que a palavra pertence à coisa, tal que não é submetida à coisa, posteriormente, como signo. A análise aristotélica que apresentamos acima, sobre a formação dos conceitos por indução, nos oferece um testemunho indireto disso. É verdade que o próprio Aristóteles não coloca expressamente a formação dos conceitos em relação com o problema da formação das palavras e o aprendizado da linguagem, mas Temístio, em sua paráfrase, não tem dificuldade em exemplificá-la com a aprendizagem da linguagem pelas crianças³⁹. Tanto assim, está a linguagem no *logos*.

Se a filosofia grega se obstina em não perceber essa relação ente palavra e coisa, entre falar e pensar, o motivo é que o pensamento tinha que defender-se da estreita relação entre palavra e coisa em meio à qual vive o homem falante. O domínio dessa língua, “a mais falável de todas” (Nietzsche), sobre o pensamento era tão intenso que a filosofia teve de dedicar seu mais entranhado empenho à tarefa de libertar-se dele. Por isso, os filósofos gregos combateram, desde o princípio, o desvio e extravio do pensamento no “onoma” e se mantiveram, frente a

[422]

39. [Não ignoro que o *linguistic turn*, do qual, no início dos anos 50, eu não possuía conhecimento algum, tenha-o reconhecido. Compare-se a minha tomada de posição a esse respeito, no meu trabalho “Die phänomenologische Bewegung”, in: *Kleine Schriften* III, p. 150-189; atualmente no vol. III das Obras Completas.]

isso, na idealidade que a própria linguagem realiza continuamente. Isso vale para Parmênides, que pensava a verdade da coisa partindo do *logos*, e vale plenamente a partir da mudança de rumo platônica na direção dos “discursos”, seguindo também pela orientação aristotélica das formas do ser nas formas da enunciação (σχηματα της κατηγορίας). Porque aqui, o *logos* era considerado determinado por sua orientação para o *eidos*, o ser próprio da linguagem só podia ser pensado como extravio, e o pensamento tinha que se esforçar em conjurá-lo e dominá-lo. A crítica da correctura dos nomes, realizada no *Crátilo*, representa o primeiro passo numa direção que desembocaria na moderna teoria instrumentalista da linguagem e no ideal de um sistema de signos da razão. Comprimido entre a imagem e o signo, o ser da linguagem só poderia acabar sendo nivelado em um puro ser-signo.

2.2. Linguagem e verbum

Existe, no entanto, um pensamento que não é grego e que faz mais justiça ao ser da linguagem: a ela se deve que o esquecimento da linguagem pelo pensamento ocidental não se tornasse total. É a idéia cristã da *encarnação*. Encarnação não é evidentemente corporalização. Nem a idéia da alma nem a idéia de Deus, vinculadas a essa corporalização, correspondem ao conceito cristão da encarnação.

A relação entre alma e corpo, como é pensada nesse tipo de teorias, por exemplo, na filosofia platônico-pitagórica, e a que corresponde a idéia religiosa da transmigração das almas, instaura, antes, a completa alteridade da alma em relação ao corpo. A alma retém em todas as corporalizações seu ser para si, e a liberação do corpo é para ela purificação, isto é, reconstrução de seu ser verdadeiro e autêntico. Também a manifestação do divino na forma humana, que torna tão humana a religião grega, nada tem a ver com a encarnação. Ali, Deus não se torna homem, mas se mostra aos homens em forma humana, mantendo ao mesmo tempo, por inteiro e absolutamente, toda

sua divindade supra-humana. Frente a isso, o Deus feito homem, como ensina a religião cristã, implica o sacrifício que assume o crucificado como filho do homem, e implica, com isso, uma relação misteriosamente diferente, cuja interpretação teológica tem lugar na doutrina da trindade.

Vale a pena que nos detenhamos agora nesse ponto nuclear do pensamento cristão, porque também para ele a encarnação está relacionada, de forma muito estreita, com o problema da palavra. Já desde os padres da Igreja, e obviamente na elaboração sistemática do augustinismo da alta escolástica, a interpretação do *mistério da trindade* – a tarefa mais importante que se coloca ao pensamento medieval cristão – apóia-se na relação humana de falar e pensar. Com isso a dogmática segue sobretudo o prólogo do Evangelho de João, e por mais que os meios conceituais, com os quais ela procura resolver esse problema teológico, sejam de cunho grego, o pensamento filosófico ganha através deles uma dimensão que estava vedada ao pensamento grego. Quando o verbo se faz carne, e só nesta encarnação se consuma a realidade do espírito, o *logos* se liberta com isso de sua espiritualidade, que significa simultaneamente sua potencialidade cósmica. A singularidade do acontecimento da redenção leva à introdução da essência histórica no pensamento ocidental e permite também que o fenômeno da linguagem emergja de sua imersão na idealidade do sentido e se ofereça à reflexão filosófica. Pois, diferentemente do *logos* grego, a palavra é um puro acontecer (*verbum proprie dicitur personaliter tantum*)⁴⁰.

Certamente que com isso a linguagem humana somente se erige indiretamente em objeto da reflexão. Pois se trata tão-somente de que através da contra-imagem da palavra humana apareça o problema teológico da palavra, o *verbum dei*, que é unidade de Deus-Pai e Deus-Filho. Mas, para nós, o importante

[423]

40. Tomás I, qu 34 *et passim*.

é precisamente isso: que o mistério dessa unidade tenha seu reflexo no fenômeno da linguagem.

Já a maneira como a especulação teológica sobre o mistério da encarnação se conecta, na patrística, ao pensamento helenístico, é muito significativo para a nova dimensão a que aponta. De início procurou-se fazer uso da oposição conceitual estoíca entre *logos* exterior e interior (λογος ενδιαθετος – προφορικος)⁴¹. Essa distinção deveria destacar na origem o princípio estoíco do mundo, que era o *logos*, da exterioridade do puro falar por imitação⁴². Para a fé cristã na revelação, é a direção inversa a que adquire logo um significado positivo. A analogia entre palavra interior e exterior, o fato de que a palavra se faça som na *vox*, obtém agora um valor paradigmático.

Uma vez, acontece a criação pela palavra de Deus. Já os primeiros padres da Igreja falam do milagre da linguagem, com o fim de tornar pensável aquela idéia tão pouco grega, que é a criação. O próprio prólogo de João vem descrita, a partir da palavra, a verdadeira ação salvadora, o envio do Filho, o mistério da encarnação. A exegese interpreta o fato da palavra tornar-se som, um milagre igual ao fato de Deus tornar-se carne. O “tornar-se”, de que se trata em ambos os casos, não é um tornar-se, no qual algo se converte noutra coisa diferente. Não se trata nem de uma separação de um com relação ao outro (κατ αποκοτην), nem de uma diminuição da palavra interna por sua saída para a exterioridade, nem sequer um converter-se noutra coisa, numa forma tal que a palavra interna fique consumida⁴³. Já desde as aproximações mais antigas ao pensamento grego, reconhece-se essa nova direção para a unidade misteriosa de Pai e Filho, de Espírito e palavra. E quando, por fim, se rechaça na dogmática cristã – com a repulsa ao subor-

dinacionismo – a relação direta com a exteriorização, o fato de que a palavra se torne som, essa mesma decisão torna necessário voltar a iluminar filosoficamente o mistério da linguagem e sua relação com o pensamento. O maior milagre da linguagem não se estriba em que a palavra se faça carne e apareça em seu exterior, mas no fato de que o que emerge e se manifesta em sua exteriorização já é sempre palavra. O fato de que a palavra está em Deus, e quiçá, desde toda a eternidade, é a doutrina triunfante da Igreja que acompanha a repulsa ao subordinacionismo, e que permite que o problema da linguagem entre em cheio na interioridade do pensante.

Já Agostinho desvaloriza expressamente a palavra externa e, com ela, todo o problema da multiplicidade das línguas, se bem que, no entanto, trata dele⁴⁴. A palavra externa, assim como a que somente é reproduzida interiormente, está vinculada a uma determinada língua (*lingua*). O fato de que o verbo se diga em cada língua de outra maneira, somente significa que não se lhe manifesta em seu verdadeiro ser à língua humana. Com um desprezo inteiramente platônico pela manifestação sensível, diz Agostinho: *non dicitur, sicut est, sed sicut potest videri audirive per corpus*. A “verdadeira” palavra, o *verbum cordis*, é inteiramente independente dessa manifestação. Não é nem *prolativum* nem *cogitativum in similitudine soni*. Essa palavra interna é, pois, o espelho e a imagem da palavra divina. Quando Agostinho e a escolástica tratam o problema do verbo para ganhar meios conceituais para o mistério da trindade, seu tema é exclusivamente essa palavra interior, a palavra do coração e sua relação com a *intelligentia*.

O que vem à luz com isso é, pois, um aspecto bem determinado na essência da linguagem. O mistério da trindade en-

41. Estarei me referindo, no que segue, ao informativo artigo “Verbe”, in: *Dictionnaire de Théologie catholique*, bem como a Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*.

42. *Die Papagaien: Sext. adv. math.* VIII, 275.

43. “Assumento non consumento”, Agostinho, *De Trinitate*, XV, 11.

44. Com respeito ao que segue, sobretudo Agostinho, *De Trinitate*, XV, 10-15. [Entretanto, num excelente estudo, G. Ripanti demonstrou que em *De doctrina christiana* encontram-se os aspectos básicos de uma hermenêutica da Bíblia, que não é uma doutrina metodológica da teologia, mas que descreve a maneira de se vivenciar a leitura da Bíblia. Compare-se G. Ripanti, *Agostino teoretico dell'interpretazione*, Brescia, 1980.]

contra seu reflexo no milagre da linguagem, na medida em que a palavra, que é verdadeira, porque diz como é a coisa, não é nem quer ser nada por si mesma: *nihil de sua habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur*. Tem seu ser na sua função de tornar aberto. Mas para o mistério da trindade vale exatamente isso mesmo. Também aqui não importa a manifestação terrena do redentor como tal, mas antes, sua divindade plena, sua igualdade essencial com Deus. A tarefa teológica consiste em pensar essa igualdade essencial com Deus. A tarefa teológica consiste em pensar essa igualdade essencial, apesar de toda a existência pessoal autônoma de Cristo. Para esse efeito, oferece-se a relação humana, que se torna visível na palavra do espírito, o *verbum intellectus*. Isso é mais do que uma simples imagem, já que a relação humana de pensamento e linguagem se corresponde, apesar de sua imperfeição, com a relação divina da trindade. A palavra interior do espírito é tão essencialmente igual ao pensamento como o é Deus-Filho a Deus-Pai.

Claro que então se coloca a questão de saber, se nesse ponto não se está explicando o incompreensível com o incompreensível. Que palavra pode ser essa que se mantém como conversação interior do pensamento e não ganha uma forma sonora: Será que pode existir tal coisa? Todo nosso pensamento não se produz sempre na trilha de uma determinada língua, e não nos é claro que, se quisermos realmente falar uma língua, temos que pensar nela? Por mais que recordemos a liberdade que a nossa razão guarda face à vinculação lingüística de nosso pensamento, quer inventando e usando linguagens de signos artificiais, quer aprendendo a traduzir uma língua para outra – um começo que pressupõe ao mesmo tempo um elevar-se até o sentido intencionado, acima da vinculação lingüística – mesmo assim, qualquer dessas maneiras de elevar-se é, por sua vez, como sabemos, lingüística. A “linguagem da razão” não é uma linguagem para si. E que sentido tem então falar, face ao caráter insuperável da nossa vinculação lingüística, de uma “palavra interior” que se falaria na linguagem pura da razão? Onde

se mostra a palavra da razão (se reproduzirmos aqui com “razão”, o *intellectus*), como uma verdadeira “palavra”, se não há de ser uma palavra que soe realmente, nem sequer o *phantasma* de uma dessas, mas o designado por ela com um símbolo, por conseguinte, o próprio intencionado e pensado?

Porque a doutrina da palavra interior deve suportar, com a sua analogia, a interpretação teológica da trindade, a questão teológica como tal não nos será aqui de maior ajuda. Teremos de interrogar, antes, a coisa, perguntar o que pode ser essa “palavra interior”. Não pode ser simplesmente o *logos* grego, a conversação da lama consigo mesma. Já o simples fato de que *logos* se traduza tanto por *ratio* como por *verbum* aponta para o fato de que o fenômeno lingüístico adquire na elaboração escolástica da metafísica grega muito mais validade do que teve entre os próprios gregos.

[426]

A dificuldade particular para tornar fecundo o pensamento escolástico para o nosso questionamento, consiste em que a compreensão cristã da palavra, tal como a encontramos na patrística, em parte como apoio, em parte como transformação de idéias da Antigüidade tardia, volta a se aproximar do conceito do *logos* da filosofia grega clássica, a partir da recepção da filosofia aristotélica pela alta escolástica. São Tomás, por exemplo, elabora sistematicamente a doutrina cristã, desenvolvida a partir do prólogo do Evangelho de João, mediada com o pensamento de Aristóteles⁴⁵. É significativo que nele mal se fale da multiplicidade das línguas, de que, todavia, Agostinho acaba sempre tratando, ainda que termine por descartá-la em favor da “palavra interior”. Para ele, a doutrina da “palavra interior” é o pressuposto evidente, sob o qual investiga o nexo de *forma e verbum*.

45. Cf. *Comm. in Joh.*, cap. 1 = “de differentia verbi divini et humani”, assim como o opúsculo, difícil e pleno de conteúdo, compilado a partir de textos autênticos de São Tomás, *De natura verbi intellectus*, sobre o que, a seguir, nos apoiamos.

Não obstante, mesmo em Tomás não coincidem por completo os conceitos de *logos* e *verbum*. É verdade que a palavra não é o acontecimento do pronunciador, essa entrega inapelável do próprio pensamento ao outro. Porém, o caráter ontológico da palavra é também um acontecer. A palavra interior fica referida à possibilidade de se exteriorizar. O conteúdo da coisa, tal como é concebido pelo intelecto, está ordenado para a sua conversão em som (*similitudo rei concepta in intellectu et ordinata ad manifestationem vel ad se vel ad alterum*). Por consequência, a palavra interior certamente não está referida a uma língua determinada, não são palavras que têm o caráter de pairar à nossa frente, que nos chegam a partir da memória, mas é a conjuntura (*Sachverhalt*) pensada até o final (*forma excogitata*). E na medida em que se trata de um pensar até o final, é forçoso reconhecer também nele um momento processual: comporta-se *per modo egredientes*. Claro que não é manifestação, mas pensar; porém o que se alcança nesse *dizer-se-a-si-mesmo* é a perfeição do pensar. A palavra interior, na medida em que expressa o pensar, reproduz ao mesmo tempo a finitude da nossa compreensão discursiva. Como a nossa compreensão não está em condições para abarcar num só golpe do pensar tudo o que sabe, não tem outro remédio que trazer para fora, a partir de si mesma, em cada caso, o que pensa, pondo-o diante de si, numa espécie de própria declaração interna. Nesse sentido todo pensar é um dizer-se.

Pois bem, também a filosofia do *logos* grego conhecia certamente este fato. Platão descreve o pensamento como uma conversação interior da alma consigo mesma⁴⁶, e a infinitude do esforço dialético que ele exige do filósofo é a expressão da discursividade da nossa compreensão finita. E, no fundo, por mais que Platão exigisse o “pensar puro”, ele mesmo não deixa de reconhecer constantemente que, para o pensamento da coisa, não se pode prescindir do meio da *onoma* e do *logos*. Mas

46. Platão, *Sophistes*, 263 c.

se a doutrina da palavra interior não quer dizer outra coisa que a discursividade do pensar e do falar humano, como pode então a “palavra” ser uma analogia do processo das pessoas divinas, de que fala a doutrina da trindade? Não está em jogo nisso precisamente a oposição entre intuição e discursividade? Onde está o fator comum entre este e aquele “processo”?

É verdade que à relação das pessoas divinas entre si, não deve convir temporalidade alguma. No entanto, a seqüencialidade que caracteriza a discursividade do pensamento humano tampouco é, na realidade, uma relação temporal. Quando o pensamento humano passa de uma coisa a outra, pensa primeiro uma coisa e depois outra, não se vê arrastado, apesar disso, de um ao outro. Não pensa primeiro um e depois o outro na mera ordem de seqüencialidade – o que significaria que se está transformando constantemente. Quando pensa o um e o outro, quer dizer, antes, que sabe o que faz com isso, e isto significa que sabe vincular um com o outro. Por conseguinte, o que temos ante nós não é uma relação temporal, mas um processo espiritual, uma *emanatio intellectualis*.

Com esse conceito neoplatônico, Tomás procura descrever o caráter processual da palavra interior, tão bem como o mistério da trindade. Desse modo, convalida-se algo que não estava contido na filosofia platônica do *logos*. O conceito da emanação contém, no neoplatonismo, muito mais do que o que seria o fenômeno físico do fluir como processo de movimento. O que se introduz é, sobretudo, a imagem do manancial⁴⁷. No processo da emanação, aquilo de que algo emana, o um, não é nem despojado nem empequenecido, pelo fato da emanação. Isso vale também para o nascimento do Filho a partir do Pai, o qual não consome com isso nada de si mesmo, mas assume algo de novo em si. Isso vale também para o surgimento (*Her-*

47. Cf. a dissertação não impressa de Christoph Wagner (Heidelberg): *Die viele Metaphern und das eine Model der plotinischen Metaphisik*, 1957, que rastreia as metáforas ontologicamente significativas de Plotino. Sobre o conceito de “Fonte”, veja-se “Exkurs V”, vol. II.

428] *vorgehen*) espiritual que se realiza no processo do pensar, do dizer-se. Este surgimento é ao mesmo tempo um perfeito permanecer em si. Se a relação divina de palavra e intelecto pode ser descrita de maneira que a palavra tenha sua origem no intelecto, mas não parcialmente e sim por inteiro (*totaliter*), do mesmo modo vale para nós que aqui uma palavra surge *totaliter* de outra, o que significa, porém, que tem sua origem no espírito, tal qual a consequência da conclusão, a partir das premissas (*ut conclusio ex principiis*). O processo e surgimento do pensar não é, pois, um processo de transformação (*motus*), não é uma transição da potência ao ato, mas um surgir *ut actus ex actu*: a palavra não se forma quando se vê concluído o conhecimento, falando em termos escolásticos, uma vez que a informação do intelecto é encerrada pela *species*, mas é a própria realização do conhecimento. Nessa medida a palavra é simultânea com essa formação (*formatio*) do intelecto.

Compreende-se, dessa forma, que a geração da palavra possa ser entendida como uma cópia autêntica da trindade. Trata-se de uma verdadeira *generatio*, de um verdadeiro nascimento, ainda que, naturalmente, aqui não apareça nenhuma parte concepcional junto à geradora. Precisamente este caráter intelectual da geração da palavra é o decisivo para a sua função de modelo teológico. Há realmente algo comum ao processo das pessoas divinas e ao do pensar.

Entretanto, a nós interessa menos essa coincidência, do que as diferenças entre a palavra divina e humana. Teologicamente, isso é também completamente correto. O mistério da trindade, embora iluminado pela analogia com a palavra interior, permanece, em última análise, incompreensível para o pensamento humano. Se na palavra divina se expressa o todo do espírito divino, o momento processual dessa palavra significa, então, algo a respeito do que, no fundo, toda analogia nos deixa na estaca zero. Na medida em que, conhecendo a si mesmo, o espírito divino conhece ao mesmo tempo todo ente, a palavra de Deus é a palavra do espírito que em uma só contemplação (*intuitus*) contempla e cria tudo. O surgimento desapa-

rece na atualidade da onisciência divina. Tampouco a criação seria um processo real, mas interpretaria tão-somente a ordenação da estrutura do universo no esquema temporal⁴⁸. Se quisermos compreender de uma maneira mais exata o momento processual da palavra, que para nosso questionamento do nexo de lingüisticidade e compreensão é o mais importante, não poderemos permanecer na coincidência com o problema teológico, mas teremos que nos deter na imperfeição do espírito humano e na sua diferença para com o divino. Também aqui podemos acompanhar Tomás quando destaca três diferenças.

1. Em primeiro lugar vale dizer que a palavra humana é potencial antes de atualizar-se. É formável, mas não formada. O processo do pensar se inicia precisamente porque algo nos vem à mente a partir da memória. Também isso é uma emanacão, não implica que a memória seja despojada ou perca algo. No entanto, o que nos vem assim à mente não é ainda completo, nem está pensado até o final. Ao contrário, é agora que começa o verdadeiro movimento do pensar, no que o espírito se apressa de um ao outro, revolteia daqui para lá, sopesa um e o outro e busca assim a expressão plena de suas idéias pelo caminho da investigação (*inquisitio*) e reflexão (*cogitatio*). A palavra plena forma-se, pois, primeiro no pensamento e, nessa medida, forma-se como uma ferramenta, mas quando emerge na plena perfeição do pensamento, então já não se produz com ela nada novo. Antes, é a própria coisa que então está presente nela; por consequência, a palavra não é propriamente uma ferramenta. Tomás encontrou para isso uma imagem esplêndida: a palavra é como um espelho, em que se vê a coisa. Mas o que há de especial nesse espelho é que em nenhum momento vai

[429]

48. Não se pode ignorar que a interpretação do *Gênesis*, tanto pela patrística, como pela escolástica, repete, de um certo modo, a discussão sobre a correta compreensão do *Timeu*, que ocorreu entre os discípulos de Platão. [Cf. meu estudo sobre *Idee und Wirklichkeit in Platos "Timaios"* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse, 2 Abh. Heidelberg, 1974, atualmente no vol. VI das Obras Completas, p. 242-270.)]

mais além da imagem da coisa. Nele não se reflete nada mais que essa coisa única, de maneira que no conjunto de si mesmo não faz senão reproduzir sua imagem (*similitudo*). O grandioso dessa imagem é que a palavra é concebida, aqui, como um reflexo perfeito da coisa, como expressão da coisa, e fica para trás o caminho do pensamento a que, na realidade, deve toda sua existência. No espírito divino não se dá nada análogo.

2. Diferentemente da palavra divina, a humana é essencialmente imperfeita. Nenhuma palavra humana pode expressar nosso espírito de uma maneira perfeita. Todavia, e como já o indicou a imagem do espelho, isso não é a imperfeição da palavra como tal. A palavra reproduz de fato e por completo aquilo a que o espírito intenciona. Antes, a imperfeição do espírito humano consiste em que não possui jamais uma autopresença completa, mas que está disperso, tendo em mente uma vez isso, outra, aquilo. E dessa sua imperfeição essencial segue-se que a palavra humana não é, como a palavra divina, uma só e única, pois tem que ser, por necessidade, muitas palavras diferentes. A multiplicidade das palavras não significa, pois, de modo algum, que em cada palavra exista alguma deficiência que pudessem ser superada, na medida em que não expressa de maneira perfeita aquilo a que o espírito intenciona. Ao contrário, porque nosso intelecto é imperfeito, isto é, não é inteiramente presente a si mesmo naquilo que sabe, tem necessidade de muitas palavras. Não sabe realmente o que sabe.

3. A terceira diferença tem uma relação estreita com isso. Enquanto Deus expressa na palavra a sua natureza e substância, de uma maneira perfeita e numa pura atualidade, cada idéia que pensamos e cada palavra em que se cumpre esse pensar é um mero acidente do espírito. É verdade que a palavra do pensamento humano se dirige para a coisa, mas não pode contê-la em si como um todo. Desse modo, o pensamento faz o caminho rumo a concepções sempre novas, e, no fundo, não é perfectível de todo em nenhuma delas. Sua imperfectibilidade tem como reverso o que constitui positivamente a verdadeira infinitude do espírito, que num processo espiritual sempre re-

novado vai mais além de si mesmo e encontra nisso a liberdade para projetos sempre novos.

Resumindo agora o que nos pode ser de utilidade na teologia do verbo, podemos reter, *em primeiro lugar*, um ponto de vista que mal se tornou expresso na análise precedente, e que tampouco chega a sê-lo apenas no pensamento escolástico, não obstante ser de uma importância decisiva para o fenômeno hermenêutico que a nós interessa. A unidade interna de pensar e dizer-se, que corresponde ao mistério trinitário da encarnação, encerra em si que a palavra interior do espírito *não se forma por um ato reflexivo*. Aquele que pensa algo, isto é, diz-se algo, refere-se com isso ao que pensa, à coisa. Quando forma a palavra não está voltado, pois, para o seu próprio pensar. A palavra é realmente o produto do trabalho de seu espírito. Este a forma em si, na medida em que produz o pensamento, e o pensa até o final. Mas, à diferença de outros produtos, a palavra permanece inteiramente no espiritual. Este é o motivo da aparência de que se trate de um comportamento voltado para si mesmo, e de que o dizer-se seja uma reflexão. Na realidade não o é. Mas nessa estrutura do pensamento tem seu fundamento o fato de o pensar poder voltar-se reflexivamente para si mesmo e tornar-se presente. A interioridade da palavra, que perfaz a unidade íntima de pensar e falar, é a causa de que se ignore tão facilmente o caráter direto e irreflexivo da "palavra". Aquele que pensa não passa de um a outro, do pensar ao dizer-se. A palavra não surge num âmbito do espírito, livre, ainda, do pensamento (*in aliquo sui nudo*). Daqui procede a aparência de que a formação da palavra tem sua origem num voltar-se-para-si-mesmo do espírito. Na realidade, na formação da palavra não opera reflexão alguma. A palavra não expressa o espírito, mas a coisa a que se refere. O ponto de partida da formação da palavra é a própria conjuntura, (a *species*) que enche o espírito. O pensamento que busca sua expressão não está referido ao espírito mas à coisa. Por isso a palavra não é expressão do espírito, mas se dirige à *similitudo rei*. A conjuntura pensada (a *species*) e a palavra são as que estão

mais intimamente unidas. Sua unidade é tão estreita, que a palavra não ocupa um lugar no espírito, como um segundo elemento junto à *species*, mas é aquilo em que se leva a termo o conhecimento, onde a *species* é pensada por inteiro. Tomás alude a que, no conhecimento, a palavra é como a luz, na qual somente se faz visível a cor.

31] Não obstante, há uma *segunda* coisa que pode nos ensinar esse pensamento escolástico. A diferença entre a unidade da palavra divina e a multiplicidade das palavras humanas não esgota a questão. Ao contrário, unidade e multiplicidade mantêm entre si uma relação fundamentalmente dialética. A dialética dessa relação domina por inteiro a essência da palavra. Tampouco convém manter esse conceito da multiplicidade completamente afastado da palavra divina. É verdade que a palavra divina é realmente uma só palavra, que veio ao mundo na forma do redentor, mas, na medida em que continua sendo um acontecer – o que é verdade, apesar de todo o rechaçar da subordinação, como já vimos –, continua existindo uma relação essencial entre a unidade da palavra divina e sua manifestação na Igreja. A proclamação da salvação, o conteúdo da mensagem cristã, é, por sua vez, um acontecer de natureza própria no sacramento e na prédica, e tão-somente expressa aquilo que ocorreu no ato redentor de Cristo. Nessa medida, continua sendo uma única palavra, a que sempre de novo se proclama na prédica. É evidente que no seu caráter de mensagem, existe já uma alusão à multiplicidade de sua proclamação. O sentido da palavra não pode separar-se do acontecer dessa proclamação. *O caráter de acontecer faz parte, antes, do próprio sentido.* É como numa maldição, que evidentemente não se pode separar do fato de que é dita por alguém e contra alguém. O que se pode compreender nela não é, em caso algum, um sentido lógico do enunciado, passível de ser abstraído, mas a maldição que nela tem lugar⁴⁹. O mesmo ocorre com a unidade e a mul-

49. É do maior interesse o que se encontra a respeito em Hans Lipp, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, 1938, e Austin, *How to do things with words*.

tiplicidade da palavra que a Igreja anuncia. A morte na cruz e a ressurreição de Cristo são o conteúdo da mensagem da salvação que é pregada em todo sermão. O Cristo ressuscitado e o Cristo da prédica são um e o mesmo. A moderna teologia protestante desenvolveu com particular intensidade o caráter escatológico da fé que repousa nessa relação dialética.

Ao inverso disso, na palavra humana mostra-se a relação dialética da multiplicidade das palavras com a unidade da palavra, sob um nova luz. Já Platão havia reconhecido que a palavra humana possui um caráter de discurso, isto é, expressa a unidade de um pensamento (*Meinung*) através da integração de uma multiplicidade de palavras, e tinha desenvolvido, em forma dialética, essa estrutura do *logos*. Mais tarde, Aristóteles demonstrou as estruturas lógicas que constituem a frase, e correpontemente o juízo, ou o nexos de frases, ou correpontemente a conclusão. Mas tampouco isso esgota a questão. A unidade da palavra, que se auto-expõe na multiplicidade das palavras, permite compreender também aquilo que não se esgota na estrutura essencial da lógica e que instaura *o caráter de acontecer da linguagem: o processo da formação dos conceitos*. Quando o pensamento escolástico desenvolve a doutrina do verbo, não se limita a pensar a formação do conceito como cópia de ordenação da essência.

2.3. *Linguagem e formação de conceito*

[432]

Todas as *diáresis* conceituais de Platão, assim como as definições aristotélicas, confirmam que a *formação natural dos conceitos*, que acompanha a linguagem, não segue sempre a ordenação da essência, mas realiza muitas vezes a formação das palavras com base em acidentes e relações. Porém, a primazia da ordenação lógica essencial, determinada pelos conceitos de substância e acidente, faz aparecer a formação natural dos conceitos da linguagem somente como uma imperfeição do nosso espírito finito. Somente porque conhecemos acidentes, nos guiamos por eles na conceituação. E, no entanto, ainda que

isso seja correto, dessa imperfeição segue-se uma vantagem peculiar – coisa que São Tomás parece ter detectado corretamente –, a liberdade para uma conceituação infinita e uma progressiva penetração no intencionado⁵⁰. Se se pensa o processo do pensamento como um processo de explicação em palavras, torna-se visível um desempenho lógico da linguagem que não poderia ser concebido por inteiro a partir da relação de uma ordem de coisas, tal como o teria presente um espírito infinito. O fato de que a linguagem submeta a conceituação natural à estrutura essencial da lógica, como ensina Aristóteles e, na sua esteira, também Tomás, somente possui pois uma verdade relativa. *Em meio da penetração da teologia cristã pela idéia grega da lógica, germina de fato algo novo: o meio da linguagem, no qual chega à sua plena verdade o caráter de mediação, inerente ao acontecer da encarnação.* A cristologia se converte em precursora de uma nova antropologia, que mediará, de uma maneira nova, o espírito humano, em sua finitude, para com a infinitude divina. Aqui encontrará seu verdadeiro fundamento o que antes havíamos chamado “experiência hermenêutica”.

Por conseqüência, teremos de voltar agora a nossa atenção à conceituação natural que tem lugar na linguagem. É claro que a linguagem, ainda que contenha uma subordinação de cada intencionado (*Gemeint*) à generalidade (*Allgemeinheit*), de um significado prévio das palavras, não deve ser pensada como a combinação desses atos subsumptores, em virtude dos quais algo particular é integrado em cada caso sob um conceito geral. Aquele que fala – e isto significa aquele que faz uso de significados gerais de palavras – está tão orientado para o particular de uma contemplação pautada na coisa, que tudo o que

50. A interpretação de Tomás de Aquino por G. Rabeau, *Species Verbum*, 1938, parece-me que destaca isto corretamente.

diz participa da particularidade das circunstâncias que tem diante de si⁵¹.

Inversamente, isso quer dizer que o conceito geral, a que faz referência o significado da palavra, se enriquece, por sua vez, com a contemplação da coisa que ocorre em cada caso, de maneira que, no final, se produz uma formação nova e mais específica da palavra, mais adequada ao caráter particular da contemplação da coisa. Tão certo como que o falar pressupõe o uso de palavras prévias, com um significado geral, existe um processo continuado de formação dos conceitos, através do qual se desenvolve a própria vida dos significados da linguagem.

Nesse sentido, o esquema lógico de indução e abstração pode ser uma fonte de erros, já que na consciência lingüística não tem lugar nenhuma reflexão expressa sobre o que é comum ao diverso, e o uso das palavras em seu significado geral não entende aquilo que elas designam e ao que se referem, como um caso subordinado sob a generalidade. A generalidade da espécie e a conceituação classificatória estão muito distantes da consciência lingüística. Inclusive se abstrairmos de todas as generalidades formais que não têm a ver com o conceito da espécie: se alguém realiza a transposição de uma expressão de algo a outra coisa, está considerando, sem dúvida, algo comum, mas isso não necessita ser, em nenhum caso, uma generalidade da espécie. Pelo contrário, em tal caso nos guiamos pela sua experiência em expansão, que leva a perceber semelhanças tanto na manifestação das coisas como no significado que elas possam ter para nós. Nisso consiste precisamente a genialidade da consciência lingüística, em poder dar expressão a essas semelhanças. Nós chamamos a isso o seu metaforismo fundamental, e importa reconhecer que não é senão o preconceito de uma teoria lógica alheia à linguagem o que nos induziu a con-

51. É o que Thodor Litt acentua, com razão: *Das Allgemeine im Aufbau des geisteswissenschaftlichen Erkenntnis*, (Ber. d. Sächs. Akademie d. Wiss., 93, 1, 1941).

siderar o uso transpositivo ou figurado de uma palavra como um uso inautêntico⁵².

É evidente que o que se expressa nessas transposições é a particularidade de uma experiência, e que não são, portanto, o fruto de uma conceituação pela abstração. Mas é também evidente que desse modo se incorpora simultaneamente um conhecimento do comum. O pensamento pode assim retornar, para a sua própria instrução, para esse acervo que a linguagem nele depositou⁵³. Platão o faz expressamente com sua “fuga para os *logoi*”⁵⁴. Mas também a lógica classificatória toma pé nesse desempenho prévio de caráter lógico, que para ela já completou a linguagem.

Uma olhadela à sua *pré-história*, em particular à teoria da formação dos conceitos na academia platônica, nos poderá confirmá-lo. Já tínhamos visto que a exigência platônica de elevar-se acima dos nomes pressupõe, por princípio, que o cosmos das idéias é independente da linguagem. Mas, na medida em que essa elevação sobre os nomes se produz segundo as idéias e se determina como dialética, isto é, como olhar juntos para a unidade do aspecto, como extrair um comum dos fenômenos mutáveis, segue de fato a direção natural na qual a linguagem se forma a si mesma. Elevar-se sobre os nomes quer dizer meramente que a verdade da coisa não está posta no próprio nome. Não significa que o pensamento pode prescindir de usar nome e *logos*. Ao contrário, Platão sempre reconheceu que há necessidade dessas mediações do pensamento, mesmo que elas tenham de ser consideradas como sempre superáveis. A idéia, o verdadeiro ser da coisa, não se conhece a não ser passando por

52. Quem viu isto foi sobretudo L. Klages. Cf., a esse respeito, K. Löwitt, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 1928, p. 33s [e minha resenha, in: *Logos* 18 (1929), p. 436-440, vol. IV das Obras Completas].

53. Esta imagem sugere-se sem o querer e confirma, enquanto tal, a indicação que Heidegger faz da proximidade de significado entre *legein* como dizer e *legein* como recolher (primeiramente em Heraklits Lehre vom Logos, *Festschrift für H. Jantzen*).

54. Platão, *Phaid.*, 99 c.

essas mediações. Mas existe um conhecimento da própria idéia, como determinada e individual? A essência das coisas não é um todo, da mesma maneira que o é a linguagem? Assim como as palavras individuais somente alcançam seus significados e sua relativa univocidade na unidade da fala, assim também o conhecimento verdadeiro da essência só pode ser alcançado no todo da estrutura relacional das idéias. Essa é a tese do *Parmênides* platônico. Mas isso suscita a pergunta: Para definir mesmo que seja uma única idéia, isto é, para poder destacá-la, no que é, de todo o resto, não se tem de saber já o todo?

Se se pensa como Platão que o cosmos das idéias é a verdadeira estrutura do ser, será difícil subtrair-nos a essa consequência. E, efetivamente, Speusipo, o sucessor de Platão na direção da academia, relata que Platão a extraiu de fato⁵⁵. Sabemos dele que cultivou muito particularmente a busca do comum (*κοινα*), e que isso ultrapassa em muito o que se entende por generalização no sentido da lógica da espécie, pois seu método de investigação era a analogia, isto é, a correspondência proporcional. A capacidade dialética de descobrir características comuns e perceber o múltiplo sob o aspecto do uno está aqui, todavia, muito próxima à livre universalidade da linguagem e aos princípios de sua formação de palavras. O comum da analogia, tal como o buscava por todas as partes Speusipo – correspondências do tipo: “O que para os pássaros são as asas, são para os peixes as nadadeiras” – serve para definir conceitos, porque essas correspondências representam ao mesmo tempo um dos mais importantes princípios formadores na formação lingüística das palavras. A transposição de um âmbito ao outro não somente possui uma função lógica, mas corresponde ao metaforismo fundamental da própria linguagem. A conhecida figura estilística da metáfora não é mais do que a aplicação retórica desse princípio geral de formação, que é ao mesmo tempo lingüístico e lógico. Assim, Aristóteles po-

55. Cf. o importante artigo de J. Stenzel sobre Speusipo.

derá dizer: “transpor bem é reconhecer o comum”⁵⁶. Sobre o modo a *Tópica* aristotélica mostra uma ampla gama de confirmações para o caráter indissociável do nexos de conceito e linguagem. A definição, na qual se estabelece o gênero comum, deriva-se aqui, expressamente, da consideração do comum⁵⁷. Desse modo, no começo da lógica do gênero está o desempenho precedente da linguagem.

Com esse dado concorda também o fato de que Aristóteles confira sempre maior importância ao modo como se torna visível, no falar sobre as coisas, a ordem destas. (As “categorias” – e não somente o que em Aristóteles recebe expressamente esse nome – são formas de enunciação). A conceituação que a linguagem realiza não somente é empregada pelo pensamento filosófico, mas até ampliada por este, em determinadas direções. Já antes nos havíamos reportado ao fato de que a teoria aristotélica da formação dos conceitos, a teoria da *epagogé*, podia ser ilustrada com o aprendizado do falar pelas crianças⁵⁸. E de fato, embora também para Aristóteles seja fundamental a desmitificação platônica da fala – motivo decisivo de sua própria elaboração da “lógica” – e ainda que ele próprio tivesse o maior empenho em copiar a ordem da essência, lançando mão conscientemente da lógica da definição, e em particular na descrição classificatória da natureza, assim como em livrá-la de todos os acasos lingüísticos, ele mesmo fica atado por completo à unidade de linguagem e pensamento.

As poucas passagens em que fala da linguagem como tal estão muito longe de separar a esfera dos significados lingüísticos, com respeito ao mundo das coisas que nela são nomeadas. Quando Aristóteles diz que os sons e os signos escritos “designam”, quando se convertem em *symbolon*, isso significa evidentemente que não são por natureza, mas por convenção

56. *Poética*, 22, 1459 a 8.

57. *Top.* A 18, 108 b7-31 trata por extenso da του ομοίου θεωρία.

58. Acima, p. 421 (original).

(κατα συνθηκην). No entanto, isso não contém, de modo algum, uma teoria instrumental dos signos. A convenção, pela qual os sons da linguagem ou os signos da escrita chegam a significar algo, não é um acordo sobre um meio de entender-se – isso pressuporia, de todos os modos, a existência da linguagem –, mas é o haver chegado ao acordo, sobre o que se fundamenta a comunidade entre os homens e em seu consenso sobre o que é bom e correto⁵⁹. Pois bem, os gregos se inclinaram a considerar o que é bom e correto, a que eles chamavam de *nomoi*, como instituição e produto de homens divinos. Entretanto, mesmo essa origem do *nomos* caracteriza, na opinião de Aristóteles, mais a sua validade que a sua verdadeira gênese. Isso não quer dizer que Aristóteles já não mais reconheça a tradição religiosa, mas que, para ele, esta, tal como qualquer outra pergunta sobre a gênese de algo, é um caminho para o conhecimento do ser e do valer. A convenção de que fala Aristóteles em relação à linguagem caracteriza pois o modo de ser da linguagem e não diz nada sobre a sua gênese.

Isso se testemunha também, se nos recordarmos da análise do *epagogé*⁶⁰. Já vimos que Aristóteles, aqui, deixa aberto, de maneira muito engenhosa, o problema de como chegam a se formar na realidade os conceitos gerais. Agora reconhecemos que, com isso, ele faz justiça ao fato de que a formação natural dos conceitos da linguagem já está sempre em ação. Por isso a conceituação lingüística possui também, segundo Aristóteles, uma liberdade inteiramente não dogmática; o que na experiência se destaca como comum entre o que nos vem ao encontro e o que se erige em generalidade, tem o caráter de um mero desempenho precedente que está, obviamente, no começo da ciência, mas que não é ainda ciência. Isso é o que Aristóteles traz ao primeiro plano. Na medida em que a ciência preconiza

59. Portanto, convém considerar os enunciados terminológicos de περι ερμηνείας, à luz da *Política*, (Polit. A 2).

60. *An. Post.* B 19, cf. acima, p. 356s.

como ideal o poder coativo da demonstração, está obrigada a ir mais além desse procedimento. Por isso Aristóteles critica, a partir de seu ideal da demonstração, tanto a doutrina comum de Speusipo como a dialética diairética de Platão.

No entanto, a consequência de erigir em padrão de medida o ideal lógico da demonstração é que a crítica aristotélica arrebatada ao desempenho lógico da linguagem a sua legitimação científica. Este somente obterá reconhecimento sob o ponto de vista da retórica, na qual se entenderá como o meio artístico que é a metáfora. O ideal lógico da supra-ordenação e subordinação dos conceitos procura agora tornar-se dono do metaforismo vivo da linguagem, sobre o qual repousa toda a conceituação natural. Pois, somente uma gramática orientada para a lógica poderá distinguir o significado *próprio* da palavra de seu sentido *figurado*. O que constitui originariamente o fundamento da vida da linguagem e sua produtividade lógica, o descobrimento genial e inventivo de características comuns, pelas quais se ordenam as coisas, tudo isso se vê relegado agora à margem, como metáfora, e instrumentalizado como figura retórica. A luta entre filosofia e retórica que envolvia a formação dos jovens na Grécia e que se decidiu com o triunfo da filosofia ática, tem também esse outro aspecto de que o pensamento sobre a linguagem se converte em coisa de gramática e de retórica, disciplinas que sempre reconheceram como ideal a formação científica dos conceitos. Com isso a esfera dos significados lingüísticos começa a separar-se das coisas que nos aparecem sob a formação lingüística. A lógica estóica fala primeiramente desses significados incorpóreos, por meio dos quais se realiza o falar sobre as coisas (το λεκτον). E é muito significativo que esses significados se coloquem no mesmo nível que o *τοπος*, o espaço⁶¹. Tal como o espaço vazio se converte num dado do pensar, somente agora, quando são retiradas do pensamento

61. *Stoic. vet. fragm., Armim II, p. 87.*

as coisas que nele se ordenam entre si⁶², também agora, pela primeira vez, os “significados” são pensados por si mesmos como tais, e se cunha para eles um conceito, apartando do pensamento as coisas designadas, através do significado das palavras. Os significados são também como um espaço no qual as coisas se ordenam umas com as outras.

Naturalmente, essas idéias somente se tornam possíveis quando se altera, de algum modo, a relação natural, isto é, a íntima unidade de falar e pensar. Podemos, nesse ponto, mencionar a correspondência entre o pensamento estóico e a elaboração gramático-sintática da língua latina, como o mostrou Lohmann⁶³. É indiscutível que o incipiente bilingüismo da *oikumene* helenística desempenhou um papel estimulante para o pensamento sobre a linguagem. Mas é possível que as origens desse desenvolvimento se remontem muito mais atrás, e que o que desencadeia esse processo seja na realidade a gênese da ciência. Em tal caso, os começos do mesmo devem alcançar os tempos mais remotos da ciência grega. Fala a favor dessa hipótese a formação dos conceitos científicos nos âmbitos da música, da matemática e da física, pois neles se mede um campo de objetividades racionais, cuja geração construtiva evoca designações correspondentes na vida, a que já não se pode chamar de palavras no sentido autêntico. Fundamentalmente pode-se dizer que cada vez que a palavra assume a mera função de signo, o nexó originário de falar e pensar, a que se orienta

62. Cf. a teoria do *διαστημα*, mas já rechaçada por Aristóteles, *Phys. A 4, 211 b 14s.*

63. J. Lohmann comunicou interessantes observações, segundo as quais o descobrimento do mundo “ideal” dos tons, figuras e números trouxe um gênero peculiar de formação de palavras e, com isso, um primeiro começo de consciência lingüística. Comparem-se os trabalhos de J. Lohmann, em *Archiv für Musikwissenschaft XIV (1957), p. 147-155; XVI (1959), p. 148-173, 261-291; Lexis IV. 2 e, finalmente, Über den paradigmatischen Charakter der griechischen Kultur, Festschrift für Gadamer, 1960.* [Entrementes, pode-se fazer referência ao vol. *Musike und Logos, Stuttgart, 1970*, que, aliás, somente satisfaz em pequena parte o desiderato de uma coletânea dos mais importantes trabalhos de Johannes Lohmann.]

nosso interesse, se transforma numa relação instrumental. Essa relação transformada de palavra e signo subjaz à formação dos conceitos da ciência em seu conjunto, e para nós se tornou tão lógica e natural que temos que realizar uma intensa rememoração artificial para termos a idéia de que junto ao ideal científico das designações unívocas a vida da própria linguagem segue seu curso sem se alterar.

438] É evidente que essa rememoração não nos faz falta, quando se observa a história da filosofia. Já vimos como no pensamento medieval a relevância teológica do problema lingüístico aponta, uma ou outra vez, para a unidade de pensar e falar e traz assim ao primeiro plano um momento que a filosofia grega clássica todavia não tinha pensado assim. O fato de que a palavra seja um processo, em que chega à sua plena expressão a unidade do intencionado – como é pensado na especulação sobre o verbo – é, face à dialética platônica do uno e do múltiplo, algo verdadeiramente novo. Para Platão o *logos* se movia, ele mesmo, no interior dessa dialética, e não era nada além do que o padecer a dialética das idéias. Nisso não há um verdadeiro “problema da interpretação”, na medida em que os meios da mesma, a palavra e o discurso, estão sendo constantemente superados pelo espírito que pensa. Diferentemente disso, encontramos que na especulação trinitária o processo das pessoas divinas encerra em si o questionamento neoplatônico sobre o desenvolvimento, isto é, o surgir a partir do uno, com o que se faz justiça, pela primeira vez, ao caráter processual da palavra. Não obstante, o problema da linguagem somente poderia irromper com toda a sua força, quando a mediação escolástica de pensamento cristão e filosofia aristotélica se completasse com um novo momento, que daria uma mudança de rumo positiva à distinção entre o pensamento divino e humano, mudança que alcançaria na idade moderna a maior significação. É o comum do *criacional*. E, na minha opinião, é esse o conceito que caracteriza mais adequadamente a posição de Nicolau de

Cusa, que nos últimos tempos está sendo estudada tão intensamente⁶⁴.

É claro que a analogia entre os dois modos de ser criador tem seus limites, que correspondem às diferenças, antes acentuadas, entre palavra divina e humana. A palavra divina cria o mundo, mas não o faz numa seqüência temporal de pensamentos criadores e de dias da criação. O espírito humano, pelo contrário, somente possui a totalidade de seus pensamentos na seqüencialidade temporal. É verdade que não se trata de uma relação puramente temporal, como já vimos a propósito de Tomás de Aquino. Nicolau de Cusa também ressalta essa medida. É como a série dos números: sua geração não é na realidade um acontecer temporal, mas um movimento da razão. Nicolau de Cusa considera que é esse mesmo movimento da razão que opera, quando se extrai do sensorial a formação dos gêneros e espécies, tal como ocorrem nas palavras, e se desprendem em conceitos e palavras individuais. Também eles são *entia rationes*. Por mais platônico-neoplatônico que soe esse discurso sobre o “desenvolvimento”, Nicolau de Cusa supera, na realidade, o esquematismo emanantista da doutrina neoplatônica da *explicatio* em pontos decisivos; pois, contra ela, desenvolve a doutrina cristã do verbo⁶⁵. A palavra não é, para ele, um ser distinto do espírito, nem uma manifestação minorada ou debilitada do mesmo. Para o filósofo cristão é o conhecimento disso o que constitui sua superioridade sobre os platônicos.

[439]

64. Cf. K. Volkman-Schluck, *Nicolas Cusanus*, 1957, sobretudo p. 146s, que procurava determinar fundamentalmente o lugar que convém a Cusano na história do pensamento, a partir da sua idéia da “imagem”. [Bem como J. Koch, *Die ars coniecturalis des Nicolaus Cusanus*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, caderno 16, e meus próprios trabalhos “Nicolaus von Cues und die Philosophie der Gegenwart”, in: *Kleine Schriften* III, p. 80-88; vol. IV das Obras Completas, e “Nicolaus von Cues in der Geschichte des Erkenntnisproblems”, *Cusanus-Gesellschaft* 11, 1957, p. 175-280, vol. IV das Obras Completas.]

65. *Philosophi quidem de Verbo divino et maximo absoluto sufficienter instructi non eranl... Non sunt igitur formae actu nisi in Verbo ipsum Verbum... De Doct. ign.* II, cap. IX.

Correspondentemente, tampouco a multiplicidade, em que se desenvolve o espírito humano, é uma mera queda da verdadeira unidade, nem uma perda de sua pátria. Antes, por mais que a finitude do espírito humano permanecesse sempre referida à unidade infinita do ser absoluto, teria de encontrar uma legitimação positiva. É o que expressa o conceito da *complicatio*, a partir do qual também o fenômeno da linguagem ganhará um novo aspecto. O espírito humano é o que ao mesmo tempo reúne e desenvolve. O desenvolvimento na multiplicidade discursiva não é somente dos conceitos, mas se estende até o lingüístico. É a multiplicidade das designações possíveis – segundo a diversidade das línguas – o que ainda potencia a diferenciação conceitual.

Desse modo, com a dissolução nominalista da lógica clássica da essência, o problema da língua entra num novo estágio. De imediato, adquire um significado positivo o fato de que se podem articular as coisas em formas diferentes (ainda que não arbitrarias), segundo suas coincidências ou diferenças. Se a relação de gênero e espécie não pode ser legitimada somente a partir da natureza das coisas – segundo o modelo dos gêneros “autênticos” na autoconstrução da natureza viva –, mas também de um modo diferente por relação com o homem e sua soberania denominadora, então as línguas nascidas na história, a história de seus significados, como de sua gramática e sintaxe, podem fazer-se valer como formas variantes de uma lógica da experiência, de uma experiência natural, ou seja, histórica (que, por sua vez, encerra também a experiência sobrenatural). A própria coisa está clara desde sempre⁶⁶. A articulação de palavras e coisas, que cada língua empreende à sua maneira, representa em todos os momentos uma primeira conceitualização natural, muito distante do sistema da conceitualização científica. Guia-se de modo absoluto pelo aspecto humano das coisas, segundo o sistema de suas necessidades e interesses. O

66. Cf. acima, p. 431 (original).

que para uma comunidade lingüística é essencial em certa coisa, pode reuni-la com outras coisas, no mais talvez completamente distintas, sob a unidade de uma denominação, desde que todas elas possuam esse mesmo aspecto essencial. A denominação (*impositio nominis*) não corresponde, de modo algum, aos conceitos essenciais da ciência e ao seu sistema classificatório de gênero e espécies. Ao contrário, medidos sob esse padrão, eles são, freqüentemente, meros acidentes, dos quais deriva-se o significado geral de uma palavra.

Isso não impede que se possa assumir sem dificuldade uma certa influência da ciência sobre a linguagem. Por exemplo, em alemão não se fala mais de *Walfisch* (peixe-baleia), mas simplesmente de *Wal* (baleia), porque todo mundo sabe que as baleias são mamíferos. Por outro lado, a extraordinária riqueza de designações populares para determinados objetos vai se nivelando cada vez mais, em parte pela influência da vida de intercâmbio moderna, em parte pela estandarização científica e técnica, e, em geral, o vocabulário parece que não tende a aumentar, mas, antes, a diminuir. Existe, ao que parece, uma língua africana que possui não menos de duzentas expressões diferentes para o camelo, segundo as diferentes referências vitais em que se encontra o camelo com respeito aos habitantes do deserto. Em virtude do significado dominante que mantém em todos eles, apresenta-se um ente distinto⁶⁷. Pode-se dizer que em tais casos há uma tensão particularmente aguda entre o conceito de gênero e a designação lingüística. Entretanto, pode-se dizer também, que em nenhuma língua viva jamais se alcança um equilíbrio definitivo entre a tendência à generalidade conceitual e a tendência ao significado pragmático. Por isso, acaba sendo tão artificioso e tão contrário à essência da linguagem medir-se a contingência da conceitualização natural pelo verdadeiro ordenamento da essência e tê-la por meramente accidental. Essa contingência se produz na realidade em vir-

67. Cf. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* I, 1923, p. 258.

tude da margem de variação necessária e legítima, dentro da qual o espírito humano pode articular a ordenação essencial das coisas.

441] O fato de que o latim medieval não dedique sua atenção a esse aspecto do problema da linguagem, apesar do significado que se empresta na Bíblia à confusão das línguas humanas, pode ser explicado sobretudo como conseqüência do domínio natural e evidente do latim erudito, assim como da persistência da doutrina grega do *logos*. Somente no Renascimento, quando os leigos ganham importância e as línguas nacionais abrem passo na formação erudita, chegam a desenvolver-se idéias fecundas sobre a relação entre aquelas e a palavra interior, ou os vocábulos “naturais”. Seja como for, temos de nos precaver de pressupor nisso diretamente o questionamento da moderna filosofia da linguagem e seu conceito instrumental desta. O significado da primeira erupção do problema lingüístico no Renascimento se estriba, antes, em que nesse momento, continua sendo válida, de maneira impensada e normal, toda a herança greco-cristã. Isso torna-se muito claro em Nicolau de Cusa. Os conceitos que se subordinam às palavras mantêm, como desenvolvimento da unidade do espírito, uma referência com a palavra natural (*vocabulum naturale*), cujo reflexo aparece em todos eles (*reluceat*), por mais que cada denominação individual seja arbitrária⁶⁸ (*impositio nominis fit ad beneplacitum*). Podemos nos perguntar que classe de relação é esta e em que consiste essa palavra natural. No entanto, a idéia de que cada palavra de uma língua possui, em última análise, uma coincidência com as de outras línguas, na medida em que todas as línguas são desenvolvimentos da unidade única do espírito, tem um sentido metodologicamente correto.

Nem mesmo Nicolau de Cusa se refere com sua *palavra natural* à de uma linguagem originária, anterior à confusão das

68. O testemunho mais importante a que nos referiremos daqui por diante é N. de Cusa, *Idiota de mente* III, 2: “Quomodo est vocabulum naturale et aliud impositum secundum illud citra praecisionem...”

línguas. Uma tal linguagem de Adão, no sentido de uma doutrina do estado originário, lhe é completamente alheia. Ao contrário, seu ponto de partida é a imprecisão fundamental de todo saber humano. Nisso consiste, reconhecidamente, sua teoria do conhecimento, na qual se cruzam motivos platônicos e nominalistas: todo conhecimento é pura conjectura e opinião (*coniectura, opinio*)⁶⁹. É essa doutrina que ele aplica à linguagem. Isso lhe permite reconhecer a diversidade das línguas nacionais e a aparente arbitrariedade de seu vocabulário, sem ter que cair necessariamente numa teoria convencionalista e num conceito instrumental da linguagem. Assim como o conhecimento humano é essencialmente “impreciso”, isto é, admite um mais e um menos, o mesmo ocorre com a linguagem humana. O que, numa língua, possui sua expressão autêntica (*propria vocabula*) pode ter, noutra, uma expressão mais bárbara e distanciada (*magis barbara et remotiora vocabula*). Existem pois expressões mais autênticas ou menos autênticas (*propria vocabula*). Todas as denominações fácticas são, de um certo modo, arbitrárias, e, no entanto, têm uma relação necessária com a expressão natural (*nomen naturale*), que corresponde à própria coisa (*forma*). Toda expressão é congruente (*congruum*), mas nem todas são precisas (*precisum*).

Essa teoria da linguagem pressupõe que tampouco as coisas (*forma*), a que se atribuem os nomes, pertencem a uma ordenação previamente dada de imagens originárias a que o conhecimento humano se aproximaria cada vez mais, mas que essa ordenação se forma na realidade a partir do que está dado nas coisas e por meio de distinções e reuniões. Nesse sentido, introduz-se no pensamento de Nicolau de Cusa uma mudança de rumo nominalista. Se os gêneros e espécies (*genera et species*) são, por sua vez, seres inteligíveis (*entia rationes*), então se pode compreender que as palavras possam concordar com a contemplação pautada na coisa a que dão expressão, ainda

[442]

69. Cf. a instrutiva exposição de J. Koch, ver nota 64, p. 438 (original).

que em línguas distintas se empreguem palavras distintas. Em tal caso não se trata somente de variações da expressão, mas de variações da contemplação pautada na coisa e da conceituação subsequente, e conseqüentemente de uma imprecisão essencial que não exclui que em todas elas esteja um reflexo da própria coisa (*forma*). Essa imprecisão essencial somente pode ser superada, evidentemente, se o espírito se eleva ao infinito. No infinito já não há, então, mais que uma única coisa (*forma*) e uma única palavra (*vocabulum*), a palavra indizível de Deus (*verbum Dei*), que se reflete em tudo (*reluceat*).

Se se pensa o espírito humano dessa maneira, referido como uma cópia do modelo divino, pode-se então admitir a margem de variação das línguas humanas. Tal como no começo, na discussão sobre a investigação analógica, na academia platônica, também ao final da discussão medieval sobre os universais se pensa uma verdadeira proximidade entre palavra e conceito. Entretanto, as conseqüências relativistas que trariam o pensamento moderno para as concepções do mundo, a partir da variação das línguas, é algo muito distante dessa concepção. Em meio a toda diferença, conserva-se a coincidência, e é esta que interessa ao platônico cristão. O essencial para ele é a referência à coisa, que mantém toda língua humana, e não tanto a vinculação do conhecimento humano da coisa à linguagem. Esta representa somente uma abertura prismática em que aparece a verdade una.

3. A linguagem como horizonte de uma ontologia hermenêutica

3.1. A linguagem como experiência de mundo

Se aprofundamos, assim, particularmente, algumas das fases da história do problema lingüístico, isso deu-se sob a percepção de pontos de vista que estão muito distantes da moderna filosofia e da ciência da linguagem. Desde Herder e

Humboldt, o pensamento moderno sobre a linguagem está dominado por um interesse muito diferente. Seu objetivo seria estudar como se desenvolve a naturalidade da linguagem humana – uma perspectiva extorquida com dificuldades do racionalismo e da ortodoxia – na amplitude de experiências da diversidade da estrutura da linguagem humana. Reconhecendo em cada língua um organismo, procura estudar em sua consideração comparativa a riqueza dos meios de que se serviu o espírito humano para exercer sua capacidade de linguagem. Um questionamento comparativo e empírico como este estaria ainda muito distante de um Nicolau de Cusa. Este se manteve fiel ao platonismo em sua idéia de que as diferenças do impreciso não contêm nenhuma verdade própria, e, por conseguinte, somente ganham algum interesse na medida em que coincidem com o “verdadeiro”. Para ele não existe um interesse pelas peculiaridades das incipientes línguas nacionais, que é o que moveria a Humboldt.

Não obstante, se se quer fazer realmente justiça a W. Humboldt, o criador da moderna filosofia da linguagem, convirá proteger-nos da excessiva ressonância produzida pela investigação lingüística comparada e pela psicologia dos povos, às quais ele próprio abriu o caminho. Em Humboldt, no entanto, o problema da “verdade da palavra” ainda não está completamente deslocado⁷⁰. Quando Humboldt investiga a multiplicidade da estrutura da linguagem humana não o faz somente para penetrar na peculiaridade individual dos povos, por vias desse campo acessível da expressão humana⁷¹. O seu interesse pela individualidade, assim como o de seus contemporâneos, não deve ser compreendido, em absoluto, como um desvio da generalidade do conceito. Pelo contrário, para ele existe um nexos indissolúvel entre individualidade e natureza comum. Com o

[443]

70. [Cf. a minha dissertação sob este título, no vol. VIII das Obras Completas.]

71. Compare-se cf. segue: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus...*, impresso primeiramente em 1836.

sentimento da individualidade está sempre dada uma intuição de uma totalidade⁷², e por isso o aprofundamento na individualidade dos fenômenos lingüísticos se entende, por sua vez, como um caminho para compreender o todo da constituição lingüística humana.

Seu ponto de partida é que as línguas são produtos da “força do espírito” humano. Onde há linguagem está em ação a força lingüística originária do espírito humano, e cada língua está em condições de alcançar o objetivo geral que se procura com essa força natural do homem. Mas isso não exclui, e até legitima, o fato de que a comparação das línguas procura um padrão de perfeição, segundo o qual elas se diferenciam. Pois é comum a todas as línguas “o impulso a dar existência na realidade à idéia da perfeição lingüística”, e a tarefa do lingüista se orienta precisamente em investigar até que ponto e com que meios se aproximam as diversas línguas a esta idéia. Por conseqüência, para Humboldt há evidentemente diferenças de perfeição entre as línguas. Porém, não há um padrão prévio, sob o qual ele submeta à força os múltiplos fenômenos. Humboldt ganha esse padrão a partir da essência interna da própria linguagem e a partir da riqueza de suas manifestações.

O interesse normativo, sob o qual ele realiza a sua comparação da estrutura lingüística das línguas humanas, não suspen-
de, pois, o reconhecimento da individualidade, e isso quer dizer, a perfeição relativa de cada uma. É sabido que Humboldt ensinou a compreender cada língua como uma determinada acepção do mundo, e que o fazia investigando a *forma interior* em que se diferencia, em cada caso, o acontecer humano originário da formação da linguagem. O que sustenta essa tese não é somente a filosofia idealista que destacava a participação do sujeito na apreensão do mundo, mas também a *metafísica da individualidade*, desenvolvida pela primeira vez por Leibniz.

72. Ibidem, § 6.

Isso se expressa tanto no conceito da força de espírito, a que se subordina o fenômeno da linguagem, como também e particularmente, no fato de que, junto à diferenciação pelos sons, Humboldt invoca essa força de espírito, como sentido interior da língua, para a diferenciação dos idiomas. Fala da “individualidade do sentido interior na manifestação” e se refere, com isso, à “energia da força”, com que o sentido interior opera sobre o som⁷³. Para ele é evidente que essa energia não pode ser sempre e em todas as partes a mesma. Portanto, compartilha o princípio metafísico da *Aufklärung*, que consiste em considerar o princípio da individuação na sua aproximação ao verdadeiro e ao perfeito. É o universo monadológico de Leibniz, no qual se imprime agora a diversidade da estrutura lingüística humana.

O caminho que Humboldt segue, na sua investigação, está determinado pela *abstração rumo à forma*. Por mais que Humboldt ponha a descoberto, com isso, o significado das línguas humanas como reflexo da peculiaridade espiritual das nações, a universalidade do nexos de linguagem e pensamento fica, com isso, restrita ao formalismo de um poder.

Humboldt vê o problema em seu significado principal, quando diz da linguagem, que “ela se encontra propriamente face a um âmbito infinito e em verdade ilimitado, o sumo de todo o pensável. Por isso está obrigado a fazer um uso infinito de meios finitos, e pode fazê-lo em virtude da identidade da força que gera idéias e linguagem⁷⁴. O poder fazer uso infinito de meios finitos é a verdadeira essência da força, que é consciente de si mesma. Essa força abrange tudo aquilo em que pode se exercitar. Nesse sentido, também a força lingüística é superior a todas as aplicações de conteúdo. Como um formalismo do poder, é separável de toda a determinidade de conteúdo do falado. É por força de intuições geniais de Humboldt,

73. Ibidem, § 22.

74. Ibidem, § 13.

445] sobretudo na medida em que não o ignora, que, por menor que seja a força de cada um, face à potência da língua, entre o indivíduo e a língua existe uma relação mútua que confere ao homem, face à língua, uma certa liberdade. Tampouco se engana, com respeito ao fato de que é uma liberdade limitada, na medida em que cada língua, face ao falado em cada caso, forma um modo peculiar de existência, que faz que nela se experimente, com particular nitidez e vivacidade, “até que ponto, inclusive o passado mais longínquo, continua vinculando-se ao sentimento do presente, já que a língua passou pelas sensações das gerações anteriores e conservou em si o hálito daquelas”⁷⁵. Humboldt consegue conservar a vida histórica do espírito, inclusive na linguagem concebida como forma. A fundamentação do fenômeno da linguagem no conceito da força lingüística confere ao conceito da forma interior uma legitimação própria, que faz justiça à mobilidade histórica da vida da linguagem.

Ao mesmo tempo, um conceito de linguagem como esse representa uma abstração a que nosso próprio objetivo nos obrigará a dar marcha à ré. *A forma lingüística e o conteúdo da tradição não podem ser separados na experiência hermenêutica*. Se cada língua é uma acepção do mundo, não o é tanto em sua qualidade de representante de um determinado tipo de língua (que é como o lingüista considera a língua), mas uma virtude daquilo que nela foi falado e transmitido pela tradição.

Um exemplo nos ajudará a tornar patente até que ponto o reconhecimento da unidade de linguagem e tradição desloca a situação do problema ou, melhor dito, a retifica. Numa determinada passagem, Humboldt diz que o aprendizado de uma língua estrangeira tem de ser a conquista de um novo ponto de vista, dentro da própria acepção anterior do mundo, e continua: “Só porque alguém translada sempre, em maior ou menor grau, sua própria acepção do mundo e inclusive da linguagem à

75. Ibidem, § 9.

língua estrangeira é a razão pela qual não se alcança o êxito puro e completo”⁷⁶. O que aqui aparece como restrição e deficiência (e com toda razão, do ponto de vista do lingüista, que tem em vista seu próprio caminho de conhecimento) representa na realidade a maneira de se realizar a experiência hermenêutica. O que proporciona um novo ponto de vista, “na própria acepção do mundo anterior”, não é o aprendizado de uma língua estrangeira como tal, mas seu uso, tanto no trato vivo com pessoas estrangeiras, como no estudo da literatura estrangeira. Por mais que alguém se desloque a uma forma espiritual estrangeira, nunca chega a esquecer sua própria acepção do mundo e inclusive da linguagem. Ao contrário, esse mundo diferente que nos vem ao encontro não é somente estranho, mas também distinto numa infinidade de relações. Não somente tem sua própria verdade *em si*, mas tem também uma verdade própria *para nós*.

Esse outro mundo que assim experimentamos não é simplesmente objeto de investigação, onde se busque “estar por dentro” e ter informações sobre ele. Aquele que deixa vir a si a tradição literária de uma língua estrangeira, de maneira que ela consiga lhe falar, já não possui uma relação objetiva para com a língua como tal, como também não ocorre ao viajante que dela se serve. Este se comporta de uma maneira muito diferente de como o faz o filólogo, para quem a tradição lingüística é um material para a história da língua ou para a comparação lingüística. Nós conhecemos isso suficientemente, pelo nosso próprio aprendizado de línguas estrangeiras e por essa particular dissecação das obras literárias, graças à qual a escola nos introduz nas ditas línguas. É claro que não se entende uma tradição, quando se está orientado tematicamente para a língua como tal. Mas – e este é o outro lado da questão, que é importante considerar – pode-se também não entender o que a tradição diz e quer dizer, se esta não fala a algo conhe-

[446]

76. Ibidem, § 9.

cido e familiar, que deve se pôr em mediação com as proposições do texto. Nesse sentido, aprender uma língua é ampliar o que podemos aprender. Somente no nível de reflexão do lingüista esse nexos pode adotar a forma, sob a qual se entende que o êxito na aprendizagem de uma língua estrangeira “não se experimenta em forma pura e perfeita”. A experiência hermenêutica, de sua parte, é exatamente inversa: Ter aprendido e compreender uma língua estrangeira – este formalismo do poder – não quer dizer outra coisa do que estar em condições de fazer com que e deixar que seja dito, o que se diz nela. O exercício dessa compreensão é sempre ao mesmo tempo convocação pelo que foi dito, e isso não pode ter lugar se alguém não integra nisso “sua própria acepção do mundo e inclusive da linguagem”. Valeria a pena investigar a fundo, até que ponto o próprio Humboldt também deixou falar a sua própria familiaridade com a tradição literária dos povos, ainda dentro de sua orientação abstrativa voltada à linguagem como tal.

Seu verdadeiro significado para o problema da hermenêutica se encontra noutro lugar: no seu descobrimento da *acepção da linguagem como acepção do mundo*. Humboldt reconheceu a essência da linguagem, como a realização viva do falar, a *energeia* lingüística, rompendo assim com o dogmatismo dos gramáticos. Partindo do conceito da força, que guia todo seu pensamento sobre a linguagem, corrige também, de um modo especial, a questão da origem da linguagem, que estava particularmente sobrecarregada por questionamentos teológicos. Humboldt mostra até que ponto essa questão é incorreta, pois inclui a construção de um mundo humano sem linguagem, cuja elevação à lingüisticidade tinha tido lugar em algum momento e de alguma maneira. Face a essa classe de construções, ele sublinha, com razão, que a linguagem é humana desde o seu começo⁷⁷. Essa constatação não somente modifica o sentido da questão da origem da linguagem. Ela é a base de uma perspectiva antropológica de amplo alcance.

77. Ibidem, § 9, p. 60.

A linguagem não é somente um dos dotes, de que se encontra apetrechado o homem, tal como está no mundo, mas nela se baseia e representa o fato de que os homens simplesmente têm *mundo*. Para o homem, o mundo está aí como mundo, numa forma sob a qual não tem existência para nenhum outro ser vivo, nele posto. Essa existência do mundo, porém, está constituída lingüisticamente. Esse é o verdadeiro miolo de uma frase expressada por Humboldt com outra intenção, a de que as línguas são acepções de mundo⁷⁸. Com isso, Humboldt quer dizer que a linguagem afirma, face ao indivíduo pertencente a uma comunidade lingüística, uma espécie de existência autônoma, e que introduz o indivíduo, quando este nela cresce, numa determinada relação com o mundo e num determinado comportamento com relação a ele. Porém, mais importante ainda é o que subjaz a essa assertiva: que a linguagem não afirma, por sua vez, uma existência autônoma, face ao mundo que fala através dela. Não somente o mundo é mundo, apenas na medida em que vem à linguagem – a linguagem só tem sua verdadeira existência no fato de que nela se representa o mundo. A humanidade originária da linguagem significa, pois, ao mesmo tempo, a lingüisticidade originária do estar-no-mundo do homem. Teremos de perseguir um pouco mais a relação de *linguagem e mundo*, se quisermos ganhar um horizonte adequado para a *lingüisticidade da experiência hermenêutica*⁷⁹.

Ter mundo quer dizer comportar-se para com o mundo. Mas comportar-se para com o mundo exige, por sua vez, que nos mantenhamos tão livres, face ao que nos vem ao encontro a partir do mundo, que consigamos pô-lo ante nós tal como é. Essa capacidade é tanto ter mundo como ter linguagem. Com isso, o conceito de *mundo* se apresenta em oposição ao conceito de mundo circundante (*Umwelt*), tal como convém a todos os seres vivos no mundo.

78. Ibidem, § 9, p. 59.

79. [Cf. os meus estudos impressos sob o título de *Ergänzungen*, no vol. II.]

Evidentemente que o conceito de mundo circundante foi usado no princípio só para o mundo circundante humano. O mundo circundante é o "milieu" em que vivemos, e a influência deste sobre o nosso caráter e o nosso modo de vida é o que lhe dá a significação. O homem não é independente do aspecto particular que o mundo lhe mostra. Desse modo o conceito de mundo circundante é, na origem, um conceito social que expressa a dependência do indivíduo com respeito ao mundo social, e que, por conseguinte, se refere somente ao homem. Num sentido mais amplo, esse conceito do mundo circundante pode ser aplicado a todos os seres vivos, para resumir as condições de que depende sua existência. Com isso, torna-se claro que, diferentemente de todos os demais seres vivos, o homem tem "mundo", na medida em que aqueles não têm uma relação com o mundo no mesmo sentido, mas estão diretamente confiados ao seu mundo circundante. A expansão do conceito do mundo circundante a todos os seres vivos representa, pois, uma modificação de seu verdadeiro sentido.

448] Precisamente o que caracteriza a relação do homem com o mundo, por oposição à de todos os demais seres vivos, é a sua *liberdade face ao mundo circundante*. Essa liberdade inclui a constituição lingüística do mundo. Um faz parte do outro. Elevar-se acima das coerções do que vem ao nosso encontro a partir do mundo significa ter linguagem e ter mundo. Sob essa forma, a nova antropologia filosófica elaborou, em confrontação com Nietzsche, a oposição peculiar do homem e mostrou que a constituição lingüística do mundo está muito longe de significar que o comportamento humano com relação ao mundo fique constringido a um ambiente esquematizado lingüisticamente⁸⁰. Ao contrário, a elevação, ou o estar elevado acima das coerções do mundo é algo que não se dá apenas onde há linguagem e onde há homens; essa liberdade face ao mundo circundante é também liberdade face aos nomes que damos às

80. Max Scheler, Elmut Plessner, Arnold Gehlen.

coisas, como expressa também essa profunda narração do *Gênesis*, segundo a qual Adão recebeu de Deus o pleno poder de pôr nomes.

Uma vez que esteja esclarecido o alcance disso, torna-se compreensível porque, à relação geral lingüística do homem com o mundo, se lhe opõe uma multiplicidade de línguas diversas. Com a liberdade humana face ao mundo circundante está dada a capacidade lingüística livre, como tal, e com esta a base para a multiplicidade com que se comporta o falar humano com respeito ao mundo uno. Quando o mito fala de uma linguagem originária e da erupção da confusão das línguas, essa representação mítica reflete com muito sentido o verdadeiro enigma que representa, para a razão, a pluralidade das línguas. Mas na sua verdadeira intenção, esse relato mítico põe as coisas de pernas para o ar, quando imagina a desintegração da unidade originária da humanidade, com seu uso de uma língua originária, através da confusão das línguas. Na realidade as coisas se explicam de outro modo: porque o homem está capacitado a elevar-se sempre acima de seu mundo circundante casual, e porque seu falar traz o mundo à fala, está dada, desde o princípio, sua liberdade para um exercício variado de sua capacidade lingüística.

Essa elevação sobre o mundo circundante tem, desde o princípio, um sentido humano, e isto quer dizer lingüístico. Um animal pode abandonar seu mundo circundante e percorrer toda a terra sem romper com isso sua vinculação ao mundo circundante. Por outro lado, para o homem, elevar-se acima do mundo circundante é *elevar-se ao mundo*, e não significa abandono do mundo circundante, mas uma posição completamente distinta com respeito a ele. Um comportamento livre e distanciado, cuja realização sempre é lingüística. A idéia de uma linguagem dos animais somente se mantém *per aequivocationem*. Pois a linguagem, em seu uso, é uma possibilidade variável e livre do homem. Para o homem, a linguagem não é somente variável, no sentido de que existam outras línguas que podem ser aprendidas. É variável em si mesma, na medida em que

oferece diversas possibilidades de expressar uma mesma coisa. Inclusive em casos de carência, como nos surdos-mudos, a linguagem não é verdadeira linguagem expressiva de gestos, mas uma cópia substitutiva da linguagem fônica articulada, através do uso de gestos igualmente articulados. As possibilidades de entendimento, entre os animais, não conhece esse gênero de variabilidade. Isso quer dizer, ontologicamente, que podem entender-se, mas não sobre conjunturas como tais, cujo conteúdo é o mundo. Isso já o tinha visto com clareza Aristóteles: enquanto que o grito dos animais induz sempre seus companheiros de espécie a uma determinada conduta, o entendimento lingüístico através do *logos* está dirigido para pôr a descoberto o que é como tal⁸¹.

Da relação mundana da linguagem, segue-se seu *caráter peculiar de coisa*. O que vem à fala são conjunturas. Uma coisa que se comporta desse modo ou de outro. Nisso estriba-se o reconhecimento da alteridade autônoma, que pressupõe por parte do falante uma distância própria com respeito à coisa. Sobre essa distância repousa o fato de que algo possa destacar-se como conjuntura própria e converter-se em conteúdo de uma proposição, suscetível de ser entendida pelos demais. Na estrutura da conjuntura que se destaca, está dado o fato de que sempre haja nela algum componente negativo. A determinatividade de qualquer ente consiste precisamente em ser tal coisa e não ser tal outra. Em consequência existem, por princípio, conjunturas negativas, que o pensamento grego leva em conta pela primeira vez. Já na obstinada monotonia do princípio eleático da correspondência de *ser e noein* o pensamento grego segue o caráter fundamental de coisa, próprio da linguagem, e, em sua superação do conceito eleático do ser, Platão reconhece que o não-ser no ser é o que, na realidade, torna possível que se fale do ente. É claro que na variada articulação do *logos* do *eidós* não podia desenvolver-se adequadamente,

81. Aristóteles, *Politik*, A 2, 1253 a 10s. [Cf. também vol. II.]

como já vimos, a questão do ser próprio da linguagem; tão penetrado estava o pensamento grego da objetividade da linguagem. Perseguindo a experiência natural do mundo em sua conformação lingüística, o pensamento grego pensa o mundo como o ser. O que pensa em cada caso como ente destaca-se como *logos*, como conjuntura enunciável, a partir de um todo circundante, que constitui o horizonte do mundo da linguagem. O que desse modo se pensa como ente não é, na realidade, objeto de enunciados, mas “vem à fala em enunciados”. Com isso, ganha sua verdade, seu caráter de ser e estar aberto no pensamento humano. Desse modo, a ontologia grega se fundamenta na objetividade (*Sachlichkeit*) da linguagem, concebendo a linguagem a partir do enunciado.

Face a isso, naturalmente importa acentuar que a linguagem somente tem seu verdadeiro ser na conversação, no exercício do mútuo *entendimento*. Isso não deve ser entendido como se com isso ficasse formulado o objetivo da linguagem. Esse entendimento não é um mero fazer, não é uma atuação com objetivos, como seria a produção de signos, através dos quais comunicaríamos a outros nossa vontade. O entendimento como tal não necessita de instrumentos no sentido autêntico da palavra. É um processo vital, onde se representa uma comunidade de vida. Nesse sentido o entendimento humano na conversação não se distingue do que cultivam os animais uns com os outros. Não obstante, a linguagem humana deve ser pensada como um processo vital particular e único, pelo fato de que no entendimento lingüístico se torna manifesto o “mundo”. O entendimento lingüístico coloca aquilo sobre o que ele ocorre diante dos olhos dos que participam nele, como se faz com um objeto de controvérsia que se coloca no meio das partes. O mundo é o solo comum, não palmilhado por ninguém e reconhecido por todos, que une a todos os que falam entre si. Todas as formas da comunidade de vida humana são formas de comunidade lingüística, e mais ainda, formam linguagem. Pois a linguagem é por sua essência a linguagem da conversação. Somente adquire sua realidade na realização do mútuo enten-

dimento. É por isso que ela não é um simples meio de entendimento.

Essa é também a razão por que os sistemas de entendimento artificial inventados nunca se tornam linguagens. As linguagens artificiais, p. ex., as linguagens secretas ou os simbolismos matemáticos, não têm em sua base uma comunidade, nem de linguagem nem de vida, já que são introduzidos e aplicados meramente como meios e instrumentos do entendimento. Isso se estriba no fato de que pressupõem sempre um entendimento exercido ao vivo, o qual é lingüístico. É sabido que o consenso, pelo qual se introduz uma linguagem artificial, pertence necessariamente a uma outra linguagem. Por outro lado, numa comunidade lingüística real não nos pomos primeiro de acordo, mas estamos já sempre de acordo, como o mostrou Aristóteles⁸². É o mundo que se nos apresenta na vida comum, que abrange tudo, e sobre o qual se produz o entendimento. Já os meios lingüísticos não constituem por si mesmos o objeto daquele. O entendimento sobre uma língua não é o caso normal do entendimento, mas o caso especial de um acordo com respeito a um instrumento, com respeito a um sistema de signos que não têm seu ser na conversação, mas que serve como meio a objetivos informativos. A lingüisticidade da experiência humana do mundo proporciona um horizonte mais amplo à nossa análise da experiência hermenêutica. Aqui se confirma o que já havíamos mostrado no exemplo da tradução e da possibilidade de entender-se além dos limites da própria língua: O mundo lingüístico próprio, em que se vive, não é uma barreira que impede todo conhecimento do ser em si, mas abarca fundamentalmente tudo aquilo a que pode expandir-se e elevar-se a nossa percepção. É claro que os que se criaram numa determinada tradição lingüística e cultural vêem o mundo de uma maneira diferente de como o vêem os que pertencem a outras tradições. É verdade que os “mundos” históricos, que se dissol-

vem uns nos outros no curso da história, são diferentes entre si e também diferentes do mundo atual. E, no entanto, o que se representa é sempre um mundo humano, isto é, estruturado lingüisticamente, seja lá qual for a sua tradição. Enquanto lingüisticamente estruturado, cada mundo está aberto, a partir de si a toda acepção possível e, portanto, a todo gênero de ampliações; pela mesma razão, acessível a outros.

Pois bem, isso reveste uma importância verdadeiramente fundamental, pois com isso se torna problemático o uso do conceito “*mundo em si*”. O padrão de medida para a ampliação progressiva da própria imagem do mundo não está dado por um “mundo em si”, externo a toda lingüisticidade. Ao contrário, a perfectibilidade infinita da experiência humana do mundo significa que, seja qual for a linguagem em que nos movamos, nunca chegaremos a outra coisa que a um aspecto cada vez mais amplo, a uma “acepção” do mundo. Essas acepções do mundo não são relativas, no sentido de que, a elas, pudéssemos opor o “mundo em si”, como se a acepção correta pudesse alcançar seu ser em si, a partir de alguma possível posição exterior ao mundo humano-lingüístico. Obviamente não se discute que o mundo possa ser sem os homens, e que inclusive vá existir sem eles. Isso está dentro da concepção de sentido, em que vive qualquer acepção do mundo estruturada humano-lingüisticamente. A multiplicidade de tais acepções do mundo não significa relativização do “mundo”. Ao contrário, o que o mundo é, não é nada distinto das acepções em que se oferece.

Nisso, a relação é parecida ao que ocorre com a percepção das coisas. Fenomenologicamente falando, a “coisa em si” não consiste mais que na continuidade, com a qual os matizes perspectivistas da percepção das coisas vão se alternando uns aos outros, como já mostrou Husserl⁸³. Aquele que opõe a essas “acepções” o “ser em si”, terá de pensar teologicamente - en-

82. Cf. acima, p. 435s (original) [e vol. II].

83. *Ideen* I, § 41.

tão o ser em si já não será para ele, mas sim para Deus – , ou diabolicamente, como alguém que gostaria de demonstrar sua própria divindade, fazendo com que o mundo inteiro lhe obedeça – então o ser em si do mundo será para ele uma restrição da onipotência de sua imaginação⁸⁴. De uma maneira análoga à da percepção, pode-se falar da “matização lingüística” que o mundo experimenta nos diversos mundos lingüísticos. Não obstante, continua existindo uma diferença característica: Na percepção das coisas, cada matização é diferente e excludente das demais e contribui para constituir a “coisa em si” como o *continuum* dessas matizações, enquanto que na matização das acepções lingüísticas do mundo, cada uma delas contém potencialmente todas as demais, isto é, cada uma está capacitada para ampliar-se a cada uma das outras. Está capacitada para compreender e abarcar, a partir de si, também a “acepção” do mundo que se oferece noutra língua diferente.

Retenhamos, pois, que a vinculação lingüística da nossa experiência do mundo não significa nenhum perspectivismo excludente; quando conseguimos superar os preconceitos e barreiras da nossa experiência anterior do mundo, introduzindo-nos em mundos lingüísticos estranhos, isso não quer dizer, de modo algum, que abandonemos ou neguemos nosso próprio mundo. Como viajantes, sempre voltamos para casa com novas experiências. Como perambulantes, que jamais irão voltar para casa, também não poderemos esquecer totalmente. Mesmo que consigamos, na qualidade de instruídos na história, obter verdadeira clareza sobre o condicionamento histórico de todo pensamento humano sobre o mundo, e, por conseguinte, também sobre o nosso próprio caráter condicionado, tampouco assim conseguiremos assumir uma posição incondicionada. Em particular, não refuta o pressuposto desse condicionamento

84. Trata-se de um mero mal-entendido, apelar ao ser em si do mundo. face ao idealismo, seja este transcendental, seja o da filosofia da linguagem “idealista”. Significa ignorar o sentido metodológico do idealismo, cujo aspecto metafísico pode ser considerado superado desde Kant. (Cf. Kant, *Widerlegung des Idealismus in der Kritik der reinen Vernunft*, B 274s.)

básico o fato de que esse pressuposto pretenda ser total e incondicionalmente verdadeiro, e, portanto, não se possa aplicar a si mesmo sem entrar em contradição. A consciência do condicionamento não o cancela de modo algum. É um dos preconceitos da filosofia da reflexão o fato de considerar como uma relação entre frases, aquilo que realmente não está no mesmo nível lógico. Por isso, o argumento da reflexão encontra-se, aqui, fora do lugar. Não se trata de relações de juízos que devam ser mantidos livres de toda contradição, mas de relações vitais. A estruturação lingüística da nossa experiência do mundo está em condições de abarcar as relações vitais mais diversas⁸⁵.

Tampouco a explicação copernicana do cosmo conseguiu, introduzindo-se no nosso saber, fazer que para nós o sol deixe de se pôr. Não existe nenhuma incompatibilidade entre a sustentação de certas aparências e a compreensão racional de que no mundo as coisas são invertidas. E não é, na realidade, a linguagem o que intervém, promovendo e conciliando, nessa estratificada compreensão da vida? Nossa maneira de falar do pôr-do-sol não é certamente arbitrária, mas expressa uma aparência real. É a aparência que se oferece àquele que não se move. É o sol que nos alcança e nos abandona com seus raios. Nesse sentido, o pôr-do-sol é, para a nossa contemplação, uma realidade (é “relativo ao nosso estar aí”). Em virtude do pensamento, podemos nos livrar dessa evidência da contemplação, construindo um modelo diferente, e, porque podemos fazê-lo, podemos também concordar com a acepção racional que a teoria copernicana oferece. Não obstante, com os olhos dessa “razão” científica, não podemos nem cancelar nem refutar a

85. K.O. Apel, *Der philosophische Wahrheitsbegriff einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft, Festschrift für Weisgerber*, p. 25s, [atualmente in: K.O. Apel, *Transformationen der Philosophie*, 2 vols., Frankfurt, 1973, aí, no vol. I, p. 106-137] mostra corretamente que, quando o homem fala de si mesmo, isto não pode ser entendido, de modo algum, como uma afirmação objetivamente fixa de seu ser-assim, com o que a refutação dessa classe de proposições, apelando à sua relatividade e contraditoriedade, carece de sentido.

aparência natural. Isso não somente seria absurdo, porque a dita aparência é para nós uma verdadeira realidade, mas também porque a verdade que nos narra a ciência é, por sua vez, relativa a um determinado comportamento face ao mundo, e não pode pretender ser o todo. Todavia, é a linguagem que põe a descoberto o todo do nosso comportamento com respeito ao mundo, e nesse todo da linguagem, a aparência guarda sua legitimação, tal como a ciência encontra a sua.

Certamente que isso não quer dizer que a linguagem seja algo assim como a causa dessa capacidade espiritual de permanência, mas unicamente que a imediatez de nossa contemplação do mundo e de nós mesmos, na qual nos mantemos, é nela guardada e transformada, porque como seres finitos sempre vimos de muito antes e chegamos até muito depois. Na linguagem torna-se claro o que é real, mais além da consciência de cada um.

Tal é a razão pela qual, no acontecer lingüístico, tem seu lugar não somente o que se mantém, mas também e justamente a mudança das coisas. Por exemplo, na decadência das palavras podemos observar a mudança dos costumes e dos valores. A palavra "virtude", por exemplo, quase só se mantém viva no nosso mundo lingüístico, no sentido irônico⁸⁶. E se, em seu lugar, nos servimos de outras palavras, que na discricão que as caracteriza formulam uma sobrevivência das normas éticas, de um modo que voltam as costas ao mundo das convenções fixas, esse mesmo processo é um reflexo do que ocorre na realidade. Também a palavra poética se converte com freqüência numa prova do que é verdadeiro, na medida em que o poema desperta uma vida secreta em palavras que pareciam desgastadas e consumidas, e nos esclarece assim sobre nós mesmos. E a linguagem pode tudo isso, porque não é evidentemente uma criação do pensamento reflexivo, mas contribui para realizar o comportamento com respeito ao mundo em que vivemos.

Desse modo se confirma, como um todo, o que constatamos antes: na linguagem representa-se o próprio mundo. A experiência lingüística do mundo é "absoluta". Ultrapassa toda relatividade do "pôr" o ser, porque abrange todo o ser em si, pouco importa em que relações (relatividades) se mostra. A lingüisticidade da nossa experiência do mundo precede a tudo quanto pode ser reconhecido e interpelado como ente. *A relação fundamental de linguagem e mundo não significa, portanto, que o mundo se torne objeto da linguagem.* Aquilo que é objeto do conhecimento e de seus enunciados se encontra, pelo contrário, abrangido sempre pelo horizonte do mundo da linguagem. A lingüisticidade da experiência humana do mundo como tal não inclui a objetivação do mundo⁸⁷.

De outra parte, a objetividade que a ciência conhece, e através da qual ela própria recebe sua objetividade, faz parte das relatividades que abrangem a relação da linguagem com o mundo. Nela o conceito do "ser em si" obtém o caráter de uma *determinação volitiva*. O que é em si é independente do que queremos ou escolhemos. Não obstante, quando o conhecemos em seu ser em si, torna-se disponível, de uma maneira tal, que se pode contar com isso, integrando-o nos próprios objetivos.

Esse conceito do ser em si, como se vê, só se corresponde na aparência com o conceito grego do *καθ' αυτο*. Este último se refere basicamente à diferença ontológica entre o que é um ente, segundo sua substância e sua essência, e aquilo que nele pode ser e que é cambiante. O que pertence à essência permanente de um ente é conhecível também num sentido pregnante, isto é, detém sempre uma correspondência prévia com o espírito humano. Por outro lado, o que é "em si", no sentido da ciência moderna, não tem nada a ver com essa diferença ontológica entre essencial e inessencial, mas se determina como conhecimento assegurado, que permite a possessão da

86. Cf. o ensaio de Max Scheler, "Zur Rehabilitierung der Tugend", in: *Vom Ursprung der Werte*, 1919.

87. [Nas três páginas seguintes o texto foi alterado levemente. Cf. para isso, *Zwischen Phänomenologie und Dialektik - Versuch einer Selbstkritik*, no vol. II.

coisa. As realidades asseguradas são como objeto e a resistência, com a qual se tem de contar. Portanto, e como particularmente Max Scheler mostrou, o que é em si é relativo a um determinado modo de querer e saber⁸⁸.

Isso não quer dizer que uma determinada ciência esteja orientada, de forma particular, ao domínio do ente, determinando, a partir dessa vontade de domínio, o correspondente sentido do ser em si. Scheler destaca com razão que o modelo do mundo da mecânica está referido de um modo peculiar ao “poder fazer”⁸⁹. Isso, porém, representava um modelo muito unilateral. O “saber dominador” é o modo de saber que afeta as ciências modernas da natureza em seu conjunto. Isso vale também para o truísmo da investigação físico-química da vida, que cresce dia a dia; assim como para a teoria da evolução, que se desenvolve de forma nova. E aparece muito claramente nos casos em que, no âmbito da ciência moderna, se colocam novos objetivos de investigação, que se vinculam a uma nova reflexão investigadora.

Por exemplo, a investigação do meio ambiente do biólogo Von Uexkuell falou de um universo da vida que não é o da física. Naquele, integram-se uns com os outros os diversos mundos vitais das plantas, dos animais e do homem.

Esse questionamento biológico pretende superar metodologicamente o ingênuo antropocentrismo da velha observação dos animais, investigando a correspondente estrutura dos ambientes nos quais vivem os diversos seres vivos. O mundo vital humano se constitui, de maneira análoga aos ambientes animais, à base de sinais que são acessíveis aos sentidos humanos.

88. Isto continua sendo correto mesmo quando Scheler, mal-interpretando o sentido do idealismo transcendental, como idealismo generativo, concebe a “coisa em si”, como o contrário da geração subjetiva do objeto.

89. Cf. sobretudo o trabalho de Scheler, “Erkenntnis und Arbeit”, in: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926. [Atualmente no vol. VIII das suas Obras Completas.]

E se os “mundos” devem ser considerados, dessa maneira, como projetos biológicos, isso não somente pressupõe o mundo do ser em si que nos tornou acessível a física, na medida em que se elaboram os princípios seletivos, segundo os quais os mais diversos seres vivos constroem seus mundos, a partir do material “do que é em si”. Trata-se ao mesmo tempo de uma investigação que se adapta correspondentemente a um novo âmbito objetivo. Desse modo, o universo biológico é obtido a partir de uma reestilização e indiretamente o pressupõe. É certo que aqui trata-se de um novo questionamento. É um direcionamento de investigação amplamente reconhecido, hoje, como investigação do comportamento. Conseqüentemente, isso atinge também a espécie homem. Ela desenvolveu uma física, com cujo auxílio concebe-se a intuição de tempo e espaço, desenvolvida pelo homem, como um caso especial de estruturas matemáticas altamente complicadas, que servem exclusivamente para a orientação especificamente humana, – algo como nós gostaríamos de ver, hoje, o universo das abelhas, depois de termos equiparado sua capacidade de orientação com sua sensibilidade aos raios ultravioletas.

Nesse sentido o mundo da física parece abranger tanto os mundos do animal como o mundo humano. Isso produz a impressão de que o “mundo da física” é o mundo verdadeiro, o mundo em si, o real absoluto, com respeito ao qual o conjunto de todos os seres vivos, se comporta, e cada um à sua maneira.

Mas é realmente verdade que esse mundo é um mundo do ser em si, que já suplantou toda relatividade do estar-aí e cujo conhecimento pode, por conseguinte, reclamar o título de ciência absoluta? O próprio conceito de um “objeto absoluto” não é uma espécie de ferro de madeira? Nem o universo biológico nem o universo físico podem negar realmente a relatividade ao estar-aí, que lhes é própria. A física e a biologia têm, por consequência, o mesmo horizonte ontológico que, na sua qualidade de ciências, não podem passar por cima. Conhecem o que é, e, como Kant mostrou, isso significa que o conhecem, tal como está dado no espaço e no tempo e como é objeto da

experiência. Isso define justamente o progresso de conhecimento que se busca na ciência. Tampouco o mundo da física pode querer ser o todo do ente. Mesmo uma equação universal que transcrevesse tudo quanto é, de maneira que também o observador do sistema aparecesse nas equações do mesmo, continuaria pressupondo o físico que, enquanto calculador, não seria o calculado. Uma física que se calculasse a si mesma e fosse o seu próprio calcular seria uma contradição em si mesma. E o mesmo se pode dizer da biologia, que investiga os mundos vitais e os modos de comportamento do homem. O que é reconhecido, nesse caso, vale certamente também para os homens. O que nela se conhece abrange, é claro, também o ser do investigador, pois também ele é um ser vivo e um homem. Não obstante, disso não se deduz, de modo algum, que a biologia seja apenas um modo de comportamento do homem, e que somente interessa como tal. Ela é também conhecimento (ou erro). A biologia investiga, tal como a física, o que é, e ela não é, por sua vez, o que investiga.

O ser em si a que se orienta a sua investigação, seja a física ou a biologia, é relativo à colocação do ser, dentro do seu questionamento. Não há o menor motivo para dar maiores razões à pretensão da física, de conhecer o ser em si. Tanto uma como a outra esboçaram previamente, como ciências, a região de seu objeto, e o conhecimento deste significa seu domínio.

Por outro lado, as coisas são muito diferentes quando se tem em mente o comportamento total do homem para com o mundo, tal como se apresenta na realização lingüística. O mundo, que se manifesta e estrutura lingüisticamente, não é em si nem é relativo no mesmo sentido em que podem ser os objetos da ciência. Não é em si, na medida em que carece por completo do caráter de objeto. Enquanto um todo abrangente, ele nunca pode estar dado na experiência. Como o mundo que ele é, também não é relativo a uma determinada língua. Pois viver num mundo lingüístico, como se faz quando se pertence a uma comunidade lingüística, não quer dizer estar confiado a um mundo circundante como o estão os animais em seus mundos vitais. Não

se pode querer olhar de cima, de modo correspondente, o mundo lingüístico, pois não existe nenhum lugar fora da experiência lingüística do mundo a partir do qual este pudesse converter-se a si mesmo em objeto. A física não proporciona este lugar, porque o que investiga e calcula, como seu objeto, não é o mundo, isto é, o todo dos entes. Assim também a lingüística comparada, que estuda as línguas em sua estruturação, não está em condição de proporcionar um lugar livre de linguagem, a partir do qual seria conhecível o ser em si dos entes, e para o qual se pudesse reconstruir as diversas formas da experiência lingüística do mundo, como seleção esquematizadora a partir dos entes em si, em analogia aos mundos vitais dos animais que são investigados segundo os princípios de sua estruturação. Ao contrário, em cada língua existe uma referência imediata à imediatez do ente. Ter linguagem significa precisamente um modo de ser completamente distinto da vinculação dos animais ao seu meio ambiente. Quando os homens aprendem línguas estrangeiras não alteram seu comportamento para com o mundo, como o faria um animal aquático que se convertesse em terrestre, mas na medida em que mantêm seu próprio comportamento para com o mundo, ampliam-no e enriquecem-no através do mundo lingüístico estrangeiro. Aquele que tem linguagem “tem” o mundo.

Se retivermos isso, já não poderemos continuar confundindo a objetividade (*Sachlichkeit*) da linguagem com a *objetividade (Objektivität) da ciência*. A distância inerente à relação lingüística para com o mundo não proporciona, por si mesma, e enquanto tal, esse outro gênero de objetividade que produzem as ciências naturais, eliminando os elementos subjetivos do conhecer. A distância e a objetividade da linguagem é também, evidentemente, um verdadeiro produto que não se faz por si. Já sabemos quanto contribui ao domínio de uma experiência o apreendê-la em linguagem. Com ela parece como se se pusesse distância à sua imediatez ameaçadora fulminante, como se fosse reduzida às devidas proporções, se tornasse comunicável e domesticada. No entanto, essa maneira de dominar a expe-

riência é claramente diferente de sua elaboração pela ciência, que a objetiva e a torna disponível para fins de seu desígnio. Quando o cientista reconheceu as leis de um processo da natureza, ele recebeu algo em suas mãos e pode tentar ver se pode reconstruí-lo. Na experiência natural do mundo, tal como é cunhada lingüísticamente, não há nada disso. Falar não significa, de maneira alguma, tornar coisas disponíveis e calculáveis. E não somente porque o enunciado e o juízo representam uma mera forma especial, dentro da multiplicidade do comportamento lingüístico, mas porque essa experiência permanece, ela mesma, entrelaçada no comportamento vital. A ciência objetivadora considera, por isso, a conformação lingüística da experiência natural do mundo como uma fonte de preconceitos. Como ensina o exemplo de Bacon, a nova ciência, com seus métodos de medição matemática, teria que abrir um espaço para seus próprios planos construtivos de investigação, precisamente contra o preconceito da linguagem e sua ingênua teleologia⁹⁰.

[458] De outra parte, existe um nexos positivo e objetivo entre a objetividade da linguagem e a capacidade do homem para fazer ciência. Isso se mostra de um modo particularmente claro na ciência antiga, cuja procedência, a partir da experiência lingüística do mundo, constitui ao mesmo tempo a sua caracterização e a sua debilidade específicas. Para poder superar sua debilidade, o seu ingênuo antropocentrismo, a ciência moderna teve de renunciar também à sua caracterização, isto é, à sua integração no comportamento natural do homem no mundo. Isso pode ser ilustrado muito bem com o conceito de "teoria". O que se chama teoria, dentro da ciência moderna, pelo que parece, quase mais nada tem a ver com aquela atitude de observar e saber, na qual os gregos acolhiam a ordem do mundo. A teoria moderna é um meio construtivo, pelo qual reúnem-se unitariamente experiências e torna-se possível seu domínio.

90. Cf. acima, p. 345s (original).

Como diz a linguagem, "constroem-se" teorias. Sobre isso repousa o fato de que cada teoria desfaça a vigência da anterior e que cada uma somente pretenda, desde o princípio, uma validade condicionada, provisória, até que novas experiências proporcionem algo melhor. A *theoria* antiga não é um meio nesse mesmo sentido, mas o próprio objetivo, a forma mais elevada de ser homem⁹¹.

Não obstante, há estritas coincidências. Num e noutro caso dá-se a superação do interesse prático e pragmático, que vê tudo o que encontra, à luz de suas próprias intenções e objetivos. Aristóteles disse que a atitude teórica na vida somente pôde emergir quando já dispunha de todo o necessário para satisfazer as necessidades da vida⁹². Tampouco a atitude teórica da ciência moderna dirige suas perguntas à natureza com vistas a determinados fins práticos. É verdade que já sua maneira de perguntar e investigar está orientada para o domínio doente, pelo que tem de ser considerada prática em si mesma. No entanto, para a consciência de cada investigador a aplicação de seus conhecimentos é secundária, no sentido de que, ainda que proceda deles, vem tão-somente mais tarde, de maneira que aquele que conhece não necessita saber para que, e se vai ser aplicado o que conhece. Não obstante, e apesar de todas as correspondências, a diferença torna-se patente no significado das palavras "teoria" e "teórico". No uso lingüístico moderno, o conceito do teórico é quase somente um conceito privativo. Algo só é considerado teórico, quando não possui a vinculatividade, sempre determinante, dos objetivos da ação. Inversamente, as teorias que são esboçadas aqui são julgadas segundo a possibilidade de aplicação, isto é, pensa-se o próprio conhecimento teórico, a partir da dominação voluntária do ente, e não como fim, mas como meio. No sentido antigo, teoria é, por outro lado, algo completamente diferente. Nela não somente se

91. [Cf. meu trabalho *Lob der Theorie*, no volume de mesmo título, por mim publicado, Frankfurt, 1983, p. 26-50; vol. X das Obras Completas.]

92. *Met.* A 1.

contemplam as ordenações vigentes, mas além disso, a teoria significa a própria participação no todo das ordenações⁹³.

[459]

Essa diferença entre a teoria grega e a ciência moderna tem seu verdadeiro fundamento, na minha opinião, na diferença de sua relação com a *experiência lingüística do mundo*. O saber grego, como já o destacamos antes, estava tão dentro dela, encontrava-se tão exposto pela sedução da linguagem, que sua luta contra a *dynamis ton onomaton* não o levou nunca a desenvolver o ideal de uma linguagem de puros signos, capaz de superar por inteiro o poder da linguagem, tal como se faz na ciência moderna e na sua orientação relativa ao domínio do ente. Tanto o simbolismo de letras, com o qual Aristóteles tanto trabalha na lógica, como sua descrição proporcional e relativa dos processos do movimento, com a qual opera na física, são evidentemente algo muito diferente do modo como se aplica a matemática no século XVII.

Convém não desatender esse aspecto, quando se pretende afirmar que a origem da ciência é grega. Já devia ter passado definitivamente o tempo em que se tomava como padrão o método científico moderno e se interpretava Platão por referência a Kant, e a idéia por referência à lei da natureza (neokantismo), ou se alardeava que em Demócrito já aparecia o começo esperançoso do verdadeiro conhecimento “mecânico” da natureza. Já uma simples reflexão sobre a superação fundamental hegeliana do ponto de vista da compreensão, sob o fio condutor da idéia da vida, pode mostrar os limites de semelhante consideração⁹⁴. Creio que Heidegger alcança mais tarde,

93. Cf. acima p. 129s (original).

94. Visto objetivamente, a exposição sincrônica de Hegel, do ponto de vista do entendimento (*Verstand*), que pensa globalmente a idéia platônica como o reino imóvel das leis e o conhecimento natural da moderna mecânica, coincide exatamente com o aspecto neokantiano (cf. meu discurso “Gedenkrede auf Paul Natorp”, in: *Paul Natorp philosophische Systematik*, XVII, nota e *Philosophische Lehrjahre*, p. 60s); ainda que, evidentemente, com a diferença de que este se eleva ao ideal metodológico último, o que para Hegel só possuía uma verdade que tem de ser superada. [Com respeito à teoria atômica, cf. meu pequeno estudo de 1934 *Antike Atomtheorie*, vol. V das Obras Completas, p. 263-279.]

no *Ser e tempo*, o ponto de vista, sob o qual se pode pensar tanto a diferença, quanto a vinculação entre a ciência grega e a moderna. Quando mostra o conceito do ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*) como um modo deficiente do ser, e quando o reconhece como pano de fundo da metafísica clássica e de sua sobrevivência no conceito moderno da subjetividade, persegue de fato um nexos ontológico correto entre a teoria grega e a ciência moderna. No horizonte de sua interpretação temporal do ser, a metafísica clássica lhe parece, em seu conjunto, como uma ontologia do simplesmente dado, e a ciência moderna lhe parece, sem dar-se conta disso, sua herdeira. Na própria teoria grega havia, no entanto, algo mais que isso. *Theoria* abarca não tanto o simplesmente dado, mas também a própria coisa (*Sache*), que ainda tem a dignidade da “coisa” (“*Ding*”). O próprio Heidegger destacará mais tarde⁹⁵, que a experiência da coisa tem pouco a ver com a pura constabilidade do mero ser simplesmente dado, como com a experiência das chamadas ciências empíricas. Por conseqüência,

[460]

temos de manter tanto a dignidade da coisa como a objetividade (*Sachlichkeit*) da linguagem, livres do preconceito contra a ontologia do simplesmente dado e portanto do conceito da objetividade (*Objektivität*).

Partimos da base de que na acepção lingüística da experiência humana do mundo não se calcula ou mede simplesmente o dado, mas vem à fala o ente, tal como se mostra aos homens, como ente e como significante. É aqui – e não no ideal metodológico da construção racional que domina a moderna ciência natural matemática – onde se poderá reconhecer a compreensão que se exerce nas ciências do espírito. Se antes tínhamos caracterizado o modo de realização da consciência da

95. Cf. o artigo sobre “Das Ding”, in: *Vorträge und Aufsätze*, p. 164s. Neste trabalho se resolve, sob o questionamento do Heidegger tardio, aquela reunião sumária da “teoria” com a “ciência do simplesmente dado”, que havia assumido o *Ser e tempo*. [Cf. também ali, p. 51s, bem como o meu posfácio à obra de M. Heidegger, “Kunstwerk – Aufsatz”, *Reclam*, Stuttgart, 1960, p. 102-125, atualmente in: *Heidegger Wege. Studien zum Spätwerk*, Tübingen, 1983, p. 81-92; vol. III das Obras Completas.]

história efetual por sua lingüisticidade, isso tinha como razão de ser o fato de que a lingüisticidade caracteriza em geral toda nossa experiência humana do mundo. E se nela não se *objetiva* o “mundo”, tampouco a história efetual chega a ser *objeto* da consciência hermenêutica.

Assim como as coisas – essas unidades de nossa experiência do mundo, constituídas de apropriação e significação – alcançam a palavra, também a tradição, que a nós chega, é trazida novamente à linguagem na nossa compreensão e interpretação dela. A lingüisticidade desse vir à palavra é a mesma que a da experiência humana do mundo em geral. É isso o que levou a nossa análise do fenômeno hermenêutico, finalmente, à explicação da relação entre linguagem e mundo.

3.2. O centro (*Mitte*) da linguagem e sua estrutura especulativa

A lingüisticidade da experiência humana do mundo já foi reconhecidamente o fio condutor do desenvolvimento do pensamento sobre o ser, na metafísica grega, a partir da fuga “aos *logoi*” de Platão. Nesse sentido, deveremos nos perguntar até que ponto a resposta que se ofereceu então, e que chega até Hegel, faz justiça ao questionamento que nos guia.

Essa resposta é de natureza teológica. A metafísica grega, que pensa o ser do ente, pensa esse ser como um ente que se cumpre ou realiza a si mesmo no pensar. Esse pensar é o pensamento do *nous*, que se pensa como o ente supremo e mais autêntico, o que reúne em si o ser de tudo o que é. A articulação do *logos* traz à fala a estrutura do ente, e esse seu trazer à fala não é para o pensamento grego outra coisa que a presença do próprio ente, sua *aletheia*. Por referência à infinitude desse presente, o pensamento humano se pensa a si mesmo como que por referência à sua possibilidade plena, à sua divindade.

Não seguimos o grandioso auto-esquecimento desse pensamento, e ainda teremos que nos perguntar até que ponto

podemos seguir sua renovação, sobre a base do conceito moderno da subjetividade, que o idealismo absoluto de Hegel representa. Pois a nós, nos guia o fenômeno hermenêutico, e seu fundamento mais determinante é precisamente a *finitude de nossa experiência histórica*. Para fazer justiça a isso, seguimos o rastro da linguagem; nesse, não se copia a estrutura do ser, simplesmente, mas é no seu envio que se forma, primeiramente e em constante mudança, a ordenação e a estrutura de nossa própria experiência.

A linguagem não é o indício da finitude porque exista a diversidade de estruturação da linguagem humana, mas porque toda língua está em constante formação e desenvolvimento, quanto mais trouxer à fala a sua experiência do mundo. Não é finito por não ser ao mesmo tempo todas as demais línguas, mas porque é linguagem. Dirigimos as nossas perguntas a pontos-chave significativos do pensamento ocidental, e essa enquete nos ensinou que o acontecer da linguagem corresponde à finitude do homem num sentido muito mais radical que o que faz valer o pensamento cristão sobre a palavra. Trata-se do *mediu* da linguagem, a partir do qual se desenvolve toda a nossa experiência do mundo e em particular a experiência hermenêutica.

A palavra não é simplesmente a perfeição da *species*, como acreditava o pensamento medieval. Se no espírito pensante se representa o ente, isso não é a cópia de uma ordenação prévia do ser, cujas verdadeiras relações só serão presentes para um espírito infinito (o espírito do criador). Mas a palavra não é tampouco um instrumento capaz de construir, como a linguagem da matemática, um universo dos entes, objetivados e disponíveis graças ao cálculo. Nem um espírito infinito nem uma vontade infinita estão capacitados para superar a experiência do ser, adequada à nossa finitude. Somente o *mediu* da linguagem, por sua referência ao todo dos entes, pode mediar a essência histórico-finita do homem consigo mesmo e com o mundo.

[462] Somente agora chegamos, por fim, ao verdadeiro solo e fundamento do grande enigma dialético do uno e do múltiplo, que deu o que fazer a Platão, como antagonista do *logos*, e que experimentou uma tão misteriosa confirmação na especulação trinitária da Idade Média. Era somente um primeiro passo, quando Platão se deu conta de que a palavra da linguagem é ao mesmo tempo una e múltipla. É sempre *uma* palavra que nós dizemos uns aos outros e que nos é dita (teologicamente: “a palavra de Deus”), mas a unidade dessa palavra desdobra-se a cada vez, como vimos, no falar articulado. Essa estrutura do *logos* e do verbo, tal como a reconhece a dialética platônica e agostiniana, não é senão o reflexo de seus conteúdos lógicos.

Não obstante, existe outra dialética da palavra, que dispõe a cada uma das palavras uma dimensão interna de multiplicação: Cada palavra irrompe de um centro e tem relação com um todo, e só é palavra em virtude disso. Cada palavra faz ressoar o conjunto da língua a que pertence, e deixa aparecer o conjunto da acepção do mundo que lhe subjaz. Por isso, cada palavra, como acontecer de seu momento, faz que aí esteja também o não dito, ao qual se refere, respondendo e indicando. A ocasionalidade do falar humano não é uma imperfeição eventual de sua capacidade expressiva, mas, antes, expressão lógica da virtualidade viva do falar que, sem poder dizê-lo inteiramente, põe em jogo todo um conjunto de sentido⁹⁶. Todo falar humano é finito no sentido de que, nele, jaz uma infinitude de sentido a ser desenvolvida e interpretada. Por isso também o fenômeno hermenêutico deve ser esclarecido a partir dessa constituição fundamentalmente finita do ser, que desde o seu fundamento está construída lingüisticamente.

Se antes falamos da *pertença* do intérprete a seu texto, caracterizando a relação íntima que une tradição e historiogra-

96. É mérito de Hans Lipp ter rompido, em sua *Lógica hermenêutica*, a estreiteza da lógica tradicional do juízo e de ter posto a descoberto a dimensão hermenêutica dos fenômenos lógicos.

fia e que se reúne no conceito da consciência da história efetual, agora podemos determinar mais de perto a pertença, partindo da base de uma experiência do mundo, constituída lingüisticamente.

Com isso viemos parar, como era de se supor, num âmbito de questões com as quais a filosofia está familiarizada desde antigamente. Na metafísica, *pertença* quer dizer a relação transcendental entre o ser e a verdade, que pensa o conhecimento como um momento do próprio ser, não primariamente como um comportamento do sujeito. Essa inclusão do conhecimento no ser é pressuposto do pensamento antigo e medieval. O que é, é verdadeiro por sua essência, isto é, está presente na atualidade de um espírito infinito, e somente por isso, torna-se possível ao pensamento humano e finito conhecer o ente. Por conseguinte, aqui não se parte do conceito de um sujeito que fosse por si e convertesse tudo o mais em objeto. Ao contrário, em Platão, o ser da “alma” se determina por sua participação no ser verdadeiro, isto é, porque pertence à mesma esfera da essência a que pertence a idéia. E Aristóteles dirá que a alma é, de um certo modo, todo ente⁹⁷. Nesse pensamento, não se faz menção de nenhum espírito sem mundo, com certeza de si mesmo e que tivesse de achar o caminho rumo ao ser do mundo, mas que ambas as coisas vão originariamente juntas. O primário é a relação.

O pensamento mais antigo levou isso em conta, atribuindo à idéia da teleologia uma função ontológica universal. Pois quando se pensa em objetivos, as mediações pelas quais algo é agenciado não se mostram casualmente adequadas à consecução de um fim, mas são eleitas e adotadas, desde o princípio, como meios adequados. A subordinação do meio a um fim é, portanto, prévia. A isso chamamos sua “idoneidade”, e é sabido que a ação humana racional é idônea para seus fins não somente nesse sentido, mas inclusive onde não se trata de colocar

97. Platão, *Phaid.*, 72; Aristóteles, *De anima* III, 431 b 21.

objetivos nem de escolher meio. Assim ocorre também em todas as relações vitais: Estas somente podem ser pensadas sob a idéia da idoneidade para um fim, ou seja, como a congruência recíproca de todas as partes entre si⁹⁸. Também aqui a relação do todo é mais originária do que as partes. Aliás, na teoria da evolução, o conceito da adaptação só pode ser utilizado com precaução, já que pressupõe, de sua parte, a inadaptação como relação natural, como se os seres tivessem sido postos num mundo a que teriam de se adaptar posteriormente⁹⁹. Tal como neste caso, a adaptação perfaz a própria relação vital, assim também o conceito do conhecimento se determina, sob o domínio da idéia do fim, como a subordinação natural do espírito humano à natureza das coisas.

Na ciência moderna, essa idéia metafísica da pertença do sujeito conhecedor ao objeto de conhecimento não encontra legitimação¹⁰⁰. Seu ideal metodológico garante a cada um de seus passos o recurso aos elementos a partir dos quais constrói seu conhecimento - inversamente, as unidades significativas teleológicas, ao modo da "coisa" ou do "todo orgânico", perdem seu direito na metodologia da ciência. Em particular a crítica ao verbalismo da ciência aristotélico-escolástica que mencionamos antes acabou desfazendo a velha subordinação recíproca de homem e mundo, que subjazia à filosofia do *logos*.

Não obstante, a ciência moderna jamais negou de todo a sua origem grega, apesar da consciência que ganhou, desde o século XVII, com respeito a si mesma e às ilimitadas possibilidades que se lhe abriam. Sabe-se que o verdadeiro tratado cartesiano sobre o método, suas *Regras*, o genuíno manifesto

98. É sabido que também a crítica kantiana da capacidade de juízo teológica deixa vigorando esta necessidade subjetiva.

99. Compare-se H. Lipp, sobre a teoria das cores de Goethe em *Die Wirklichkeit des Menschen*, 1954, p. 108s.

100. [Na minha opinião, não passa de um equívoco querer considerar como uma "parte do sujeito", a "inexatidão", que é válida na física quântica, que partindo da "energia" do observador atua sobre o observado, que aparece nos valores de medição.]

da ciência moderna, só apareceu muito depois de sua morte. Pelo contrário, suas meditações reflexivas, sobre a possibilidade de tornar compatível o conhecimento matemático da natureza com a metafísica, atarefaram toda sua época. A filosofia alemã, desde Leibniz até Hegel, esteve constantemente procurando complementar a nova ciência da física, através de uma ciência filosófica e especulativa, que renovasse e confirmasse a herança aristotélica. Lembro apenas a réplica de Goethe contra Newton, de que compartilharam também Schelling, Hegel e Schopenhauer. Nesse sentido, não deverá nos surpreender, se ao cabo de um novo século de experiências críticas - que nos proporcionou a ciência moderna e em particular a auto-reflexão das ciências históricas do espírito - retornarmos a essa herança. A hermenêutica nas ciências do espírito, que parece, à primeira vista, uma temática secundária e derivada, um discreto capítulo por entre a massa das heranças do idealismo alemão, nos levará de volta, se quisermos fazer justiça às coisas, à dimensão do problema da metafísica clássica.

Nessa direção já aponta o papel que desempenha o conceito da *dialética* na filosofia do século XIX. É um testemunho da continuidade do nexos de problemas desde sua origem grega. Para nós que estamos emaranhados nas aporias do subjetivismo, os gregos nos levam uma certa vantagem no que se refere a conceber os poderes supra-subjetivos que dominam a história. Eles não procurarão fundamentar a objetividade do conhecimento a partir da subjetividade e para ela. Ao contrário, seu pensamento considerou-se sempre, desde o princípio, como um momento do próprio ser. Nele viu Parmênides o guia mais importante para o caminho rumo à verdade do ser. A dialética, esse antagonista do *logos*, não era para os gregos, como já dissemos, um movimento que o pensamento leva a cabo, mas o movimento da própria coisa que aquele percebe. Que isso soe a Hegel não implica uma falsa modernização, mas atesta um nexos histórico. Na situação do novo pensamento, tal como o caracterizamos, Hegel assume conscientemente o mo-

delo da dialética grega¹⁰¹. Por isso, aquele que queira ir à escola dos gregos, já terá sempre passado pela escola de Hegel. Tanto sua dialética das determinações do pensamento, como a das formas do saber, refazem, numa realização expressa, a mediação total de pensamento e ser, que sempre foi o elemento natural do pensamento grego. Se nossa teoria hermenêutica busca o reconhecimento do entrelaçamento do acontecer e compreender, terá de retroceder não somente até Hegel, mas também até Parmênides.

Quando relacionamos com o pano de fundo da metafísica geral esse conceito da pertença, que ganhamos a partir das aporias do historicismo, não é que pretendamos renovar a doutrina clássica da inteligibilidade do ser, nem transpô-la ao mundo histórico. Toda a coisa não faria mais que repetir Hegel, uma repetição que não se sustentaria nem ante Kant e a experiência da ciência moderna, nem menos ainda ante uma experiência da história que já não se encontra guiada pelo saber de nenhuma redenção. Quando rebaixamos o conceito do objeto e da objetividade da compreensão em direção a uma mútua pertença do subjetivo e do objetivo, limitamo-nos a seguir uma necessidade da coisa. Já a crítica à consciência, tanto estética como histórica, obrigou-nos a criticar o conceito do objetivo e forçou-nos a nos apartar da fundamentação cartesiana da ciência moderna, para ressuscitar certos momentos de verdade do pensamento grego. Não obstante, não podemos seguir simplesmente nem os gregos nem a filosofia da identidade do idealismo alemão: Nós pensamos a partir do *mediu* da linguagem.

A partir da linguagem, o conceito da pertença já não se determina como a referência teleológica do espírito em relação à estrutura essencial do ente, tal como é pensada na metafísica. Ao contrário, o fato de que a experiência hermenêu-

101. Cf., entretentes, a minha dissertação: "Hegel und die antike Dialektik", in: *Hegel-Studien* I, "Hegels Dialektik" (1971, 1980), p. 7-30 [vol. III das Obras Completas].

tica se realize no "modo" da linguagem, e que entre a tradição e seu intérprete tenha lugar uma conversação, coloca um fundamento completamente distinto. O decisivo é que aqui acontece algo¹⁰². Nem a consciência do intérprete é senhora do que chega a ele como palavra da tradição, nem se pode descrever adequadamente o que tem lugar aqui, como o conhecimento progressivo do que, de maneira que um intelecto infinito conteria tudo o que, de um modo ou de outro, pudesse chegar a falar a partir do conjunto da tradição. Visto a partir do intérprete, "acontecer" quer dizer que não é ele que, como conhecedor, busca seu objeto e "extraí" com meios metodológicos o que realmente se quis dizer e tal como realmente era, ainda que reconhecendo leves obstáculos e desvios, condicionados pelos próprios preconceitos. Isso não é mais que um aspecto exterior ao verdadeiro acontecer hermenêutico. Ele motiva a indispensável disciplina metodológica, com a qual nos comportamos para conosco mesmos. Não obstante, o verdadeiro acontecer só se torna possível, na medida em que a palavra que chega a nós a partir da tradição, e à qual temos de escutar, nos alcança de verdade, e o faz como se falasse a nós e se referisse a nós mesmos. Mais acima tratamos desse aspecto da questão, sob a forma da lógica hermenêutica da pergunta, e demonstramos como aquele que pergunta se converte no perguntado, e como tem lugar o acontecer hermenêutico na dialética do perguntar. Voltamos a fazer menção a isso, com o fim de determinar de uma maneira mais precisa o sentido da pertença, como ele corresponde à nossa experiência hermenêutica.

Pois, de um outro lado, da parte do "objeto", esse acontecer significa que o conteúdo da tradição entra em jogo e se desenvolve em possibilidades de sentido e ressonância cada vez novas e ampliadas de modo novo, pelo outro receptor. Quando a tradição volta a falar, emerge algo e entra em cena o que antes não era. Qualquer exemplo histórico poderia nos servir

102. [Sobre a primazia do diálogo, em relação a todo e qualquer enunciado, cf. os *Ergänzunge*, publicados no vol. II.]

para ilustrar isso. Quer a própria tradição seja uma obra de arte, quer proporcione notícias de um grande acontecimento, em qualquer caso, o que se transmite aqui entra de novo na existência, tal como se representa. Quando a *Iliada* de Homero ou a campanha de Alexandre até a Índia voltam a nos falar numa nova apropriação da tradição, não há um ser em si que se vá revelando cada vez um pouco mais, mas acontece algo como uma verdadeira conversação, daí surgindo alguma coisa que nenhum dos interlocutores abarca por si só.

Se quisermos determinar corretamente o conceito de pertença, de que se trata aqui, será conveniente que observemos a dialética peculiar, contida no *ouvir*. Não se trata somente de que aquele que ouve é de algum modo interpelado. Antes, nisso está o fato de que quem é interpelado tem de ouvir, queira ou não. Não pode apartar seus ouvidos, tal como se aparte a vista de outra coisa, olhando numa determinada direção. Essa diferença entre ver e ouvir é para nós importante, porque ao fenômeno hermenêutico subjaz uma verdadeira primazia do ouvir, como Aristóteles já reconhece¹⁰³. Não há nada que não seja acessível ao ouvido através da linguagem. Enquanto nenhum dos demais sentidos participa diretamente na universalidade da experiência lingüística do mundo, já que cada um deles abarca tão-somente o seu campo específico, o ouvir é um caminho rumo ao todo, porque está capacitado para escutar o *logos*. À luz da nossa colocação hermenêutica, esse velho conhecimento da primazia do ouvir sobre o ver alcança um peso novo. A linguagem, na qual o ouvir participa, não é somente universal no sentido de que nela tudo pode vir à fala. O sentido da experiência hermenêutica reside, antes, no fato de que, face a todas as formas de experiência no mundo, a linguagem põe a descoberto uma dimensão completamente nova, uma dimen-

103. Aristóteles, *De sensu* 473 a 3, e, além disso, *Met.* 980 b 23-25. A primazia do ouvir sobre o ver deve-se à universalidade do *logos*, que não contradiz a primazia específica da vista sobre todos os demais sentidos, o que Aristóteles destaca com frequência. [Cf. *Sehen, Hören, Lesen*, FS Sühnel, Heidelberg, 1984.]

são de profundidade, a partir da qual a tradição alcança os que vivem no presente. Tal é a verdadeira essência do ouvir, já desde tempos remotos, e inclusive antes da escrita: O ouvinte está capacitado a ouvir a lenda, o mito, a verdade dos antepassados. A transmissão literária da tradição, como a conhecemos, não significa, face a isso, nada de novo, apenas altera a forma e dificulta a tarefa do verdadeiro ouvir.

Precisamente então é que o conceito da pertença se determina de uma maneira completamente nova. Pertencente é aquilo que é alcançado pela interpelação da tradição. Aquele que está imerso em tradições – como ocorre, bem o sabemos, inclusive ao que é abandonado pela consciência histórica numa nova liberdade aparente – tem que prestar ouvidos ao que lhe chega a partir delas. A verdade da tradição é como o presente que está imediatamente aberto aos sentidos.

Não é preciso dizer que o modo de ser da tradição não é algo imediatamente sensível. Ele é linguagem, e o ouvir que a compreende, na medida em que interpreta os textos, envolve sua verdade num comportamento para com o mundo, comportamento próprio e lingüístico. Essa comunicação lingüística entre presente e tradição é, como já mostramos, o acontecer que em toda compreensão abre seu caminho. A experiência hermenêutica tem de assumir, como experiência autêntica, tudo o que se lhe torna presente. Não é livre para eleger ou rejeitar previamente. Tampouco está em condições de afirmar uma liberdade absoluta nesse “deixar as coisas como estão”, que parece o específico do compreender o compreendido. O acontecido que ela é não pode fazer que as coisas não tenham acontecido.

Essa estrutura da experiência hermenêutica, tão contrária à idéia metódica da ciência, tem, por sua vez, seu próprio fundamento no caráter de acontecer da linguagem que expusemos amplamente. Não se trata somente de que o uso lingüístico e a formação continuada dos meios lingüísticos sejam um processo, que a consciência individual pudesse enfrentar, sabendo

e elegendo – nesse sentido seria literalmente mais correto dizer que a linguagem nos fala do que dizer que nós falamos a ela (de maneira que, por exemplo, no uso lingüístico de um texto pode-se determinar com mais exatidão a data de sua produção do que o seu autor). Mais importante que tudo isso é algo que estamos apontando desde o princípio: que a linguagem não constitui o verdadeiro acontecer hermenêutico enquanto linguagem, enquanto gramática nem enquanto léxico, mas no vir à fala do que foi dito na tradição, que é ao mesmo tempo apropriação e interpretação. Por isso, é aqui, onde se pode dizer com toda razão, que esse acontecer não é nossa ação na coisa, mas a ação da própria coisa.

[468] Com isso, confirma-se a proximidade de nossa colocação com Hegel e com o pensamento clássico, a que já nos referimos. Nosso ponto de partida tinha sido a insuficiência do moderno conceito de método. Não obstante, a justificação filosófica mais importante dessa insuficiência é a *apelação expressa ao conceito grego do método por parte de Hegel*. Sob o conceito da “reflexão externa”, Hegel critica esse conceito de método, que se realiza numa ação junto à coisa e alheia a ela. O verdadeiro método seria o fazer da própria coisa¹⁰⁴. Naturalmente essa afirmação não quer dizer que o conhecimento filosófico não seja também um fazer que requer seu esforço, o “esforço do conceito”. Mas esse fazer e esse esforço consistem em não entrar arbitrariamente, através de idéias que nos ocorram, ou lançando mão desta ou daquela idéia preconcebida, na necessidade imanente do pensamento. Obviamente que a coisa não anda seu caminho nem segue seu curso sem que nós pensemos. Pensar, porém, quer dizer precisamente desenvolver uma coisa em sua própria consequência. E manter a distância as representações “que costumam se interpor”, e ater-se estritamente à consequência do pensamento faz parte disso. É a isso que, desde a filosofia grega, se deu o nome de *dialética*.

104. Hegel, *Logik* II, p. 330 (Meiner).

Para descrever o verdadeiro método, que é o fazer da própria coisa, Hegel se reporta, por sua vez, a Platão, que gosta de apresentar o seu Sócrates em conversação com os jovens, porque estes estão dispostos a seguir as perguntas conseqüentes de Sócrates, sem fazer caso das opiniões reinantes. Ele ilustra seu próprio método do desenvolvimento dialético com esses “jovens flexíveis”, que se abstêm de se imiscuir no curso da coisa e não alardeiam sobre as idéias que lhes ocorrem. Dialética não é aqui mais que a arte de conduzir uma conversação e, sobretudo, de descobrir a inadequação das opiniões que dominam uma pessoa, formulando conseqüentemente perguntas e mais perguntas. A dialética é aqui, portanto, *negativa*, ela desconcerta as opiniões. Mas este desconcerto é ao mesmo tempo um esclarecimento, pois libera o olhar e lhe permite orientar-se adequadamente para a coisa. Tal como na conhecida cena do Ménon, o escravo é conduzido desde o seu desconcerto até a verdadeira solução do problema matemático que lhe colocam – uma vez que lhe falharam, uma após a outra, todas as opiniões prévias e insustentáveis –, toda negatividade dialética contém uma espécie de desenho objetivo prévio do que é verdade.

E não somente na conversação pedagógica, mas em todo pensamento, a única coisa que deixa emergir o que há na coisa é a perseguição de sua consequência objetiva. A própria coisa consegue fazer-se valer, na medida em que nos entregamos por completo à força do pensar e não deixamos valer as idéias e opiniões que pareciam lógicas e naturais. Platão une a dialética eleática, que conhecemos sobretudo por Zenão, com a arte socrática da conversação, e a eleva em seu *Parmênides*, a uma nova etapa da reflexão. O fato de que, na consequência do pensamento, a coisa se inverta sob nossa mão e se converta em seu contrário, que o pensamento ganhe força “ainda que sem conhecer o ‘quê’, mas extraindo tentativamente conclusões, a partir de supostos contrários”¹⁰⁵, tal é a experiência do pensamento, a que apela o conceito hegeliano do método como au-

[469]

105. Aristóteles, *Met.* M 4, 1078 b 25. Cf. acima, p. 370.

todesenvolvimento do pensamento puro na direção do todo sistemático da verdade.

Ora bem, a experiência hermenêutica que procuramos pensar a partir do centro da linguagem não é seguramente experiência do pensar, no mesmo sentido que essa dialética do conceito, que pretende liberar-se por completo do poder da linguagem. E, no entanto, também na experiência hermenêutica, encontra-se algo como uma dialética, um fazer da própria coisa, um fazer que, à diferença da metodologia da ciência moderna, é um padecer, um compreender, que é um acontecer.

Também a experiência hermenêutica tem sua própria consequência, a de ouvir sem extraviar-se. Tampouco a ela as coisas se apresentam sem um certo esforço, e também esse esforço consiste “em ser negativo contra si mesmo”. Aquele que procura compreender um texto tem também que manter a distância alguma coisa, ou seja, tudo o que se faz valer como expectativa de sentido a partir dos próprios preconceitos, desde o momento em que o próprio sentido do texto o rechaça. Inclusive a experiência do ser surpreendido de repente, esse ocorrer dos discursos, que não envelhece, e que constitui a autêntica experiência dialética, tem seu correlato na experiência hermenêutica. O desenvolvimento do todo do sentido a que está orientada a compreensão, nos força à necessidade de interpretar e de novo retirar-nos. Somente a auto-suspensão dessa interpretação leva a termo o fato de que a própria coisa, o sentido do texto, ganhe sua própria validade. O movimento da interpretação não é dialético porque a parcialidade de cada enunciado pode ser complementada de outro ponto de vista – veremos que isso não é mais que um fenômeno secundário na interpretação –, mas sobretudo porque a palavra que alcança o sentido do texto na interpretação não faz senão trazer à linguagem o conjunto desse sentido, isto é, pôr numa representação finita uma infinidade de sentido em si.

Não obstante, será preciso explicar mais precisamente o fato de que aqui se dê uma dialética pensada a partir do centro

da linguagem, e em que se distingue da dialética metafísica de Platão e Hegel. Engatando num uso terminológico atestado por Hegel, podemos chamar ao que é comum à dialética metafísica e à hermenêutica de *especulativo*. *Especulativo* significa, aqui, a relação do espelho¹⁰⁶. Espelhar-se é uma permuta contínua. Algo se reflete em outra coisa, o castelo no lago, por exemplo, e isso quer dizer que o lago devolve a imagem do castelo. A imagem refletida está unida essencialmente ao próprio aspecto visível, através da mediação que é o observador. Não tem um ser para si, é como uma “aparição” que não é ela mesma e que, todavia, permite que apareça espelhado o próprio aspecto visível. É como uma duplicação que, no entanto, não é mais que a existência de um só. O verdadeiro mistério do espelho é justamente o caráter inatingível da imagem, o caráter etéreo da pura reprodução.

Quando empregamos a palavra “especulativo”, como a cunhou a filosofia por volta do ano de 1800, isto é, dizendo de alguém que é uma cabeça especulativa ou percebendo que uma idéia pareça muito especulativa, a esse uso da palavra subjaz a idéia do espelhamento. O especulativo é o contrário do dogmatismo da experiência cotidiana. É especulativo quem não se entrega direta e imediatamente à solidez dos fenômenos ou à determinação fixa do que se opina, mas que sabe refletir – hegelianamente falando, que reconhece o “em si” como um “para mim”. E uma idéia é especulativa, quando a relação que nela é enunciada não se deixa pensar como a atribuição inequívoca de uma determinação a um sujeito, de uma propriedade à coisa dada, mas que tem de ser pensada como uma relação especular, na qual o próprio espelhar não é nada mais do que a pura aparência do refletido, tal como o um é o um do outro e o outro é o outro do um.

106. Cf., para esta derivação do termo *speculum*, por exemplo, Tomás de Aquino, *Summa Theologica* II, 2 q. 180, art. 3, assim como a inteligente ilustração da “oposição especulativa” em Schelling, *Bruno* I/IV, 237: “Imagina-te o objeto e sua imagem devolvida pelo espelho...”

Hegel descreve a relação especulativa do pensar na sua magistral análise da lógica da frase filosófica¹⁰⁷. Mostra como a frase filosófica só é um juízo, segundo sua forma externa, isto é, atribui um predicado a um conceito de sujeito. Na realidade, a frase filosófica não passa de um conceito de sujeito a outro conceito, que se põe em relação com ele, mas expressa na forma do predicado a verdade do sujeito. “Deus é uno” não quer dizer que o ser uno seja uma propriedade de Deus, mas que a essência de Deus é ser a unidade. O movimento da determinação não está aqui vinculado à base fixa do sujeito, “sobre a qual vai e vem”. O sujeito não se determina como isso e também como aquilo, de um ponto de vista, assim e de outro ponto de vista, de outra maneira. Este seria o modo de pensar representativo, não o do conceito. No pensamento conceitual a determinação vê o inibido, o seu natural exceder ao sujeito da frase, e “sofre, por assim dizer, um impulso contrário. Começa no sujeito, como se este permanecesse como fundamento, mas, na medida em que o predicado é, antes, a substância, acaba por encontrar que o sujeito passou a predicado e assim ficou subsumido. E como o que parece ser o predicado se converteu em uma massa inteira e autônoma, o pensar já não pode vagar livremente, mas é detido por esse peso”¹⁰⁸. Desse modo a forma da frase se destrói a si mesma, na medida em que a frase especulativa não diz algo de algo, mas traz a unidade do conceito à representação. A flutuante bipolaridade da frase filosófica, que aparece em virtude desse contra-impulso é o que Hegel descreve numa engenhosa comparação com o ritmo, que se dá analogamente a partir dos dois momentos da medida e do acento como sua etérea harmonia.

Essa incomum inibição que o pensamento experimenta quando, por seu conteúdo, a frase obriga a suspender o com-

107. [Cf. para isso, Hegel, *Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*, Tübingen, 1980, 2ª edição, vol. III das Obras Completas.]

108. Hegel, *Vorrede zur Phänomenologie*, p. 50 (Hoffmeister).

portamento usual do saber, é o que constitui de fato a essência especulativa de toda filosofia. A grandiosa história da filosofia de Hegel mostra até que ponto a filosofia é, desde seus primórdios, especulação nesse sentido. Quando se expressa sob a forma da predicação, isto é, quando trabalha com representações fixas de Deus, da alma e do mundo, mal-interpreta sua própria essência e cultiva uma atividade unilateral, a de “olhar com os olhos do entendimento o que é objeto da razão”. Para Hegel, é esta a essência da metafísica dogmática pré-kantiana, e o que caracteriza em geral “os novos tempos da não-filosofia. Seja qual for o caso, Platão não é um metafísico desses, e Aristóteles muito menos, ainda que em certas ocasiões acredite-se ser o contrário”¹⁰⁹.

Pois bem, o que importa, segundo Hegel, é dar uma *representação expressa* à inibição interna, que o pensamento experimenta, quando seu hábito de ir passando de uma representação a outra se vê interrompido pelo conceito. Isso é algo que também um pensamento não-especulativo pode exigir. Este tem seu “direito, que é válido, mas que não é atendido no modo da frase especulativa”. O que pode ele exigir é que se *expresse* a autodestruição dialética da frase. “Nas demais formas do conhecimento é a demonstração a que perfaz esse aspecto da interioridade expressada. Não obstante, desde o momento em que a dialética se separa da demonstração, o próprio conceito da demonstração filosófica vem abaixo”. Seja qual for a intenção que Hegel coloque nesses moldes¹¹⁰, é claro que procura reconstruir o sentido da demonstração filosófica. Isso é o que ocorre na exposição do movimento dialético da frase. Este é o *realmente* especulativo, e só a expressão do mesmo é representação especulativa. Esta é, segundo Hegel, a exigência da

109. Hegel, *Enzyklopädie*, § 36.

110. *Vorrede zur Phänomenologie*, p. 53 (Hoffmeister). Está se aludindo a Aristóteles ou a Jacobi e o Romantismo? Compare-se *Hegels Dialektik*, p. 7s; Obras Completas, vol. III. Quanto ao conceito da expressão, cf. acima, p. 341s (original) e Excurso VI, vol. II.

72] filosofia. Evidentemente que o que aqui se chama de expressão e de representação não é, na realidade, um fazer demonstrativo, mas é a própria coisa que se demonstra, na medida em que se expressa e se representa. Desse modo, também a dialética experimentará realmente que o pensamento incorre na mudança em seu contrário, como uma inversão incompreensível. É justamente o manter um pensamento conseqüente que leva a esse surpreendente movimento de conversão no contrário. Aquele que busca o direito, por exemplo, experimente como a estrita retenção da idéia do direito se torna “abstrata” e se mostra como a mais grave injustiça (*summum ius summa iniuria*).

Nesse ponto Hegel estabelece uma certa diferença entre o especulativo e o dialético. A dialética é a expressão do especulativo, a representação do que realmente contém a especulação, e é, por conseqüência, o “realmente” especulativo. Mas, na medida em que, como já vimos, a representação não é uma mera ação adicional, mas o expor-se da própria coisa, a própria demonstração filosófica faz parte da coisa. É verdade que a demonstração, como vimos, procede de uma exigência da forma habitual de imaginar. É portanto representação para a reflexão externa do entendimento. Entretanto, nem por isso essa representação é verdadeiramente externa. O que ocorre é que se tem a si mesma por tal, enquanto o pensamento não souber, ao final, que ele se mostrará a si mesmo como reflexão da coisa sobre si mesma. Concorda com isso o fato de que Hegel destaca a diferença entre especulativo e dialético, somente no prólogo à *Fenomenologia do Espírito*. Como essa diferença se suspende a si mesma pela própria lógica das coisas, no estudo posterior do saber absoluto, Hegel já não a mantém.

E esse é o ponto no qual a proximidade de nossa própria colocação com respeito à dialética especulativa de Platão e de Hegel tropeça numa barreira fundamental. A superação da diferença entre especulativo e dialético que encontramos na ciência especulativa do conceito em Hegel mostra até que ponto este se entende a si mesmo como aquele que verdadeiramente

consoma a filosofia grega do *logos*. O que ele chama de dialética, como o que Platão chamava de dialética, repousa objetivamente na submissão da linguagem a seu “enunciado”. O conceito do enunciado, o aguçamento dialético até a contradição, acha-se, todavia, na mais radical oposição à essência da experiência hermenêutica e à lingüisticidade da experiência humana do mundo. É verdade que também a dialética de Hegel se guia de fato pelo espírito especulativo da linguagem. Mas se atendemos à maneira como Hegel se entende a si mesmo, ele só pretende extrair da linguagem o jogo reflexivo de sua determinação do pensamento, e elevá-lo pelo caminho da mediação dialética, dentro da totalidade do saber sabido, até a autoconsciência do conceito. Com isso a linguagem fica na dimensão do enunciado e não alcança a dimensão da expressão lingüística do mundo. Assim, deve-se mostrar com alguns traços, como se apresenta a essência dialética da linguagem para os problemas hermenêuticos.

Pois, mesmo a própria linguagem tem algo de especulativo, num sentido completamente distinto: não somente no sentido hegeliano da formação prévia e instintiva das relações lógicas da reflexão, mas como realização de sentido, como acontecer do falar, do entender-se, do compreender. Essa realização é especulativa, na medida em que as possibilidades finitas da palavra estão submetidas ao sentido intencionado como a uma orientação rumo ao infinito. Aquele que quer dizer algo busca e encontra as palavras com as quais torna-se compreensível ao outro. Isso não significa que faça “enunciados”. O que quer dizer “fazer enunciados”, e até que ponto isso não é o mesmo que dizer o que se tinha em mente, é algo de que qualquer pessoa pode ter-se dado conta desde que tenha presenciado um interrogatório, ainda que somente na qualidade de testemunha. No enunciado se oculta com precisão metodológica o horizonte de sentido do que verdadeiramente tinha-se que dizer. O que resta é o sentido “puro” do que foi enunciado. Isso é o que passa ao relatório. Mas na medida em que foi reduzido ao enunciado, representa sempre um sentido já desfocado.

[473]

O dizer o que temos em mente, o entender-se, mantém, pelo contrário, o que foi dito numa unidade de sentido com uma infinitude do não-dito, e é desse modo que se deixa compreender. Quem fala desse modo pode até servir-se somente das palavras mais usuais e correntes e pode, no entanto, com elas, dar expressão ao não dito e o qual deve-se dizer. O que fala se comporta especulativamente, na medida em que suas palavras não copiam o ente, mas expressam e deixam vir à fala uma relação com o todo do ser. Em relação com isso, está o fato de que, quem relata o que foi dito, tal como o que protocola enunciados, não necessita desfocar deliberadamente o que foi dito e, não obstante, alterará o seu sentido. Inclusive na realização mais cotidiana do falar, torna-se presente um traço essencial da reflexão especulativa: o caráter inconcebível do que é a reprodução mais pura do sentido.

Tudo isso ocorre de forma ainda mais pregnante no fenômeno da poesia. Aqui é certamente legítimo considerar que a verdadeira realidade do falar poético é a “enunciação” poética. Pois aqui faz realmente sentido e exige-se que o sentido da poesia se enuncie no que é dito como tal, sem nenhuma adição de saberes ocasionais. Se o enunciado representava, no acontecer inter-humano do pôr-se de acordo, uma desnaturalização deste, aqui, pelo contrário, o conceito do enunciado se realiza plenamente. Pois a emancipação do que foi dito com respeito a toda opinião e vivência subjetiva do autor é o que constitui a realidade da palavra poética. Mas o que é que enuncia este enunciar?

Para começar, é claro que na poesia pode reaparecer tudo quanto tem lugar no falar cotidiano. Quando a poesia representa as pessoas falando entre si, o enunciado poético não repete os “enunciados” que caberiam a um protocolo, mas de um modo misterioso, torna-se presente nele, o todo da conversação. As palavras que se põem na boca de alguns personagens na poesia são especulativas do mesmo modo que o falar da vida de todos os dias: na conversação, o falante traz à fala uma relação com o ser, como já vimos mais acima. Quando falamos

de uma enunciação poética, não nos referimos em absoluto ao enunciado, como tal, que uma poesia põe na boca de alguém, mas ao enunciado que é a própria poesia na sua qualidade de palavra poética. Mas o enunciado poético como tal é especulativo na medida em que, por sua vez, o acontecer lingüístico da poesia expressa uma relação própria com o ser.

Se tomamos como referência o “modo de proceder do espírito poético”, tal como o descreve Hölderlin, por exemplo, tornar-se-á logo patente, em que sentido o acontecer lingüístico da poesia é especulativo. Hölderlin mostrou que o achado da linguagem de um poema pressupõe a total dissolução de todas as palavras e modos de falar habituais. “Quando o poeta se sente captado, em toda sua vida interna e externa, pelo tom puro de sua sensibilidade originária e olha então ao seu redor, ao seu mundo, este se torna novo e desconhecido; a soma de todas as suas experiências, de seu saber, de seu contemplar, de sua reflexão, arte e natureza, como se representam nele e fora dele, tudo parece como se fosse a primeira vez, e justamente por isso, inconcebido, indeterminado, dissolvido em pura matéria e vida, presente. E é importantíssimo que, nesse momento, não aceite nada como dado, não parte de nada positivo, e que a natureza e a arte, tal como as aprendeu antes e as vê agora, não *falem* antes de que exista para ele uma linguagem...” (Observe-se o parentesco com a crítica hegeliana à positividade.) O poema, que logrou ser obra e criação, não é ideal, mas é espírito reanimado a partir da vida infinita. (Também isso lembra a Hegel). Nele não se designa ou se significa um ente, mas se abre um mundo do divino e do humano. A enunciação poética é especulativa porque não copia uma realidade que já é, não reproduz o aspecto da *espécie* na ordenação da essência, mas representa o novo aspecto de um novo mundo no âmbito imaginário da invenção poética.

Apontamos a estrutura especulativa do acontecer lingüístico tanto no falar cotidiano como no poético. A correspondência interna que se nos tornou patente e que reúne palavra poética com o falar cotidiano, como intensificação des-

te, já foi reconhecida no seu aspecto psicológico-subjetivo pela filosofia idealista da linguagem e sua renovação por Croce e Vossler¹¹¹. Quando destacamos o outro aspecto, o vir à fala, como verdadeiro processo do acontecer lingüístico, estamos preparando com isso o caminho à experiência hermenêutica. O modo como se entende a tradição e como esta vem à fala sempre de novo é, como vimos, um acontecer tão autêntico como a conversação viva. A única coisa especial é que, nela, a produtividade do comportamento lingüístico para com o mundo encontra aplicação renovada a um conteúdo já mediado lingüisticamente. Também a relação hermenêutica é uma relação especulativa, mas completamente distinta do autodesenvolvimento dialético do espírito, tal como o descreve a ciência filosófica de Hegel.

Na medida em que a experiência hermenêutica contém um acontecer lingüístico, que corresponde à representação dialética de Hegel, também ela participa numa dialética, que desenvolvemos acima¹¹², como dialética de pergunta e resposta. Como já vimos, a compreensão de um texto transmitido tem uma relação interna essencial com a sua interpretação, e ainda que esta seja, por sua vez, sempre um movimento relativo e inconcluso, a compreensão alcança nela sua perfeição relativa. Pela mesma razão, o conteúdo especulativo dos enunciados filosóficos necessita, como ensina Hegel, uma representação dialética das contradições contidas nele, se é que quer ser verdadeira ciência. Aqui há uma real correspondência. A interpretação toma parte na discursividade do espírito humano, que somente é capaz de pensar a unidade da coisa na mútua alternância do um ou do outro. A interpretação tem a estrutura dialética de todo ser finito e histórico, na medida em que toda interpretação tem que começar em algum ponto e procurar superar a parcialidade que ela introduz com seu começo. Há

111. Cf., por exemplo, Karl Vossler, *Grundzüge einer idealistischen Sprachphilosophie* (1904).

112. Cf. p. 375s (original).

algo que parece necessário ao intérprete, ou seja, que se diga e se torne expresso. Nesse sentido toda interpretação é motivada e obtém seu sentido a partir de seu nexos de motivações. Sua parcialidade outorga a um dos aspectos da coisa uma clara preponderância, e para compensá-la tem de continuar dizendo mais coisas. Assim como a dialética filosófica consegue expor o todo da verdade através da auto-suspensão de todas as imposições unilaterais e pelo caminho do aguçamento e da superação das contradições, o esforço hermenêutico tem como tarefa pôr a descoberto um todo de sentido na multilateralidade de suas relações. À totalidade das determinações do pensamento, corresponde a individualidade de sentido a que se tem em mente. Pense-se, por exemplo, em Schleiermacher, que fundamenta sua dialética na metafísica da individualidade e constrói, na sua teoria hermenêutica, o procedimento da interpretação a partir de orientações antitéticas do pensamento.

Mas ao mesmo tempo a correspondência entre dialética hermenêutica e filosófica, que parece derivar-se da construção dialética da individualidade em Schleiermacher e da construção dialética da totalidade em Hegel, não é uma correspondência verdadeira. Pois nessa equiparação desconhece-se a essência da experiência hermenêutica e a finitude radical que lhe subjaz. É claro que toda interpretação tem que começar por algum ponto. Não obstante, seu ponto de partida não é arbitrário. Na realidade não se trata de um começo real. Já vimos como a experiência hermenêutica implica sempre o fato de que, o texto que se trata de compreender, falar a uma situação que está determinada por opiniões prévias. Isso não é uma desfofagem lamentável que obstaculize a pureza da compreensão, mas, a condição de sua possibilidade, que caracterizamos como a situação hermenêutica. Somente porque, entre aquele que compreende e seu texto, não existe uma concordância lógica e natural, é que se pode vir a participar, no texto, de uma experiência hermenêutica. Somente porque o texto tem de ser trasladado, de sua distância para o que nos é próprio, é que ele tem algo a dizer para aquele que deseja entender. Somente

porque o texto o exige, chega-se, portanto, à interpretação e apenas do modo como ele o requer. O começo aparentemente *thético* da interpretação é, na realidade, resposta, e como em toda resposta, também o sentido da interpretação se determina a partir da pergunta que se colocou. *À dialética da interpretação sempre precedeu a dialética de pergunta e resposta. É esta que determina a compreensão como um acontecer.*

Dessas considerações se deduz que a hermenêutica não pode conhecer um *problema do começo* como, por exemplo, a lógica hegeliana conhece o problema do começo da ciência¹¹³. O problema do começo, seja como e onde for colocado, é sempre na realidade o problema do final, pois é a partir do final que o começo se determina como o começo do final. Sob o pressuposto do saber infinito, da dialética especulativa, isso pode levar ao problema, irresolúvel por princípio, de se saber com o que se há de começar. Todo começo é final e todo final é começo. Seja qual for o caso, nessa realização circular, a pergunta especulativa pelo começo da ciência filosófica se coloca básica e fundamentalmente a partir de sua consumação.

Coisa muito diferente é a consciência da história efetual na qual tem seu cumprimento a experiência hermenêutica. Ela conhece o caráter interminavelmente aberto do acontecimento de sentido, do qual participa. Obviamente, também aqui cada compreensão tem um padrão com o qual se mede e, por conseguinte, um possível término – é o próprio conteúdo da tradição o que proporciona o padrão único e o que vem à fala por si mesmo. Mas não é possível uma consciência – já o destacamos repetidamente, e nisso repousa a historicidade do compreender –, não é possível uma consciência, por infinita que fosse, na qual a “coisa” que é transmitida pudesse aparecer à luz da eternidade. Toda apropriação da tradição é historicamente distinta das outras, e isso não quer dizer que cada uma seja apenas uma aceção distorcida daquela: Cada uma é, antes, a experiência de um “aspecto” da própria coisa.

113. Hegel, *Logik I*, p. 69s.

Ser uma e a mesma coisa e, ao mesmo tempo, ser distinto, esse paradoxo aplicável a todo conteúdo da tradição põe a descoberto que toda a tradição é, na realidade, especulativa. Por isso, a hermenêutica tem que deixar o olhar atravessar o dogmatismo de todo “sentido em si”, tal como o fez a filosofia crítica com relação ao dogmatismo da experiência. Isso não quer dizer que cada intérprete seja especulativo para sua própria consciência, isto é, possua consciência do dogmatismo implicado na sua própria intenção interpretadora. Ao contrário, trata-se de que toda interpretação é especulativa em sua própria realização efetiva e acima de sua autoconsciência metodológica; isso é o que emerge da lingüisticidade da interpretação. Pois a palavra interpretadora é a palavra do intérprete, não a linguagem nem o vocabulário do texto interpretado. Nisso se torna patente que a apropriação não é mera reprodução ou mero relato posterior do texto interpretado, mas é como uma nova criação do compreender. Quando se destacou, com toda a razão, a referência de todo sentido ao eu¹¹⁴, essa referência significa, para o fenômeno hermenêutico, que todo sentido da tradição alcança aquela concreção em que é compreendido, na relação com o eu que a compreende, e não, por exemplo, na reconstrução de um eu, pertencente à intenção de sentido originária.

A unidade interna de compreensão e interpretação se confirma precisamente no fato de que a interpretação, que desenvolve as implicações de sentido de um texto e as torna expressas lingüisticamente, face ao texto dado, parece uma criação nova, mas não afirma uma existência própria ao lado da compreensão. Já apontamos mais acima¹¹⁵ que os conceitos da interpretação acabam por se suspender, quando a compreensão se realizou, porque estavam destinados a desapare-

114. Cf. o belo estudo de Stenzel, *Über Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition, Wiss.* Buchgesellschaft, Darmstadt, 1958). Atualmente, a obra tornou-se acessível graças a uma nova edição.

115. P. 420s

cer. Isso quer dizer que não são meios arbitrários, de que se lança mão e em seguida deixa-se de lado, mas formam parte da articulação interna da coisa (que é sentido). Pode-se dizer também da palavra interpretadora, como de qualquer outra palavra em que se realiza o pensar, que não é objetiva enquanto tal. Como realização da compreensão ela é a atualidade da consciência da história efetual, e como tal é verdadeiramente especulativa: é inacessível no seu próprio ser e, no entanto, devolve a imagem que se lhe oferece.

A linguagem do intérprete é certamente um fenômeno secundário da linguagem, comparado, por exemplo, com a imediatez do entendimento inter-humano ou com a palavra do poeta. É assim que, por fim, volta a referir-se a algo lingüístico. E, não obstante, a linguagem do intérprete é ao mesmo tempo a manifestação abrangente da lingüisticidade em geral, que encerra em si todas as formas de uso e formas lingüísticas. Havíamos partido dessa lingüisticidade abrangente da compreensão, de sua referência à razão em geral, e agora vemos como se reúne sob esse aspecto todo o conjunto de nossa investigação. O desenvolvimento do problema da hermenêutica desde Schleiermacher, passando por Dilthey e chegando a Husserl e Heidegger, representa, como já expusemos, a partir do ponto de vista histórico, uma confirmação do que agora resultou: que a auto-reflexão metodológica da filologia tende necessariamente a um questionamento sistemático da filosofia.

3.3. O aspecto universal da hermenêutica

Nossa reflexão tem sido guiada pela idéia de que a linguagem é um centro em que se reúnem o eu e o mundo, ou melhor, em que ambos aparecem em sua unidade originária. Elaboramos também o modo como se representa esse centro especulativo da linguagem, como um acontecer finito, face à mediação dialética do conceito. Em todos os casos que estivemos analisando, tanto na linguagem da conversação, quanto na da poesia e na da interpretação, tornou-se patente a estrutura especulativa da linguagem, que consiste não em ser cópia de algo que está

dado de modo fixo, mas em um vir-à-fala, onde se anuncia um todo de sentido. Isso nos tinha aproximado da dialética antiga, porque tampouco nela se dava uma atividade metodológica do sujeito, mas um fazer da própria coisa, fazer que o pensamento “padece”. Esse fazer da própria coisa é o verdadeiro movimento especulativo que capta o falante. Rastreamos o seu reflexo subjetivo no falar. Agora estamos em condições de compreender que essa cunhagem da idéia do fazer da própria coisa, do sentido que vem-à-fala, aponta a uma estrutura universal-ontológica, à constituição fundamental de tudo aquilo a que a compreensão pode se voltar. *O ser que pode ser compreendido é linguagem.* O fenômeno hermenêutico devolve aqui a sua própria universalidade à constituição ôntica do compreendido, quando a determina, num sentido universal, como *linguagem*, e determina sua própria referência ao ente, como interpretação. Por isso não falamos somente de uma linguagem da arte, mas também de uma linguagem da natureza, e inclusive de uma linguagem que as coisas exercem.

Já tínhamos destacado antes esse entrelaçamento peculiar entre conhecimento da natureza e da filologia, que acompanha os primórdios da ciência moderna¹¹⁶. Agora chegamos, por fim, ao seu próprio fundamento.

Não se estava falando por aproximação, quando se falou sobre o “livro da natureza”, que ele possuía tanta verdade quanto o livro dos livros.] O que se pode compreender é linguagem. Isso quer dizer: É tal que se apresenta por si mesmo à compreensão. A estrutura especulativa da linguagem se confirma também desse ângulo. Vir-à-fala não quer dizer adquirir uma segunda existência. Aquilo como o que algo se apresenta a si mesmo faz parte de seu próprio ser. Portanto, em tudo aquilo que é linguagem, está em questão uma unidade especulativa, uma diferenciação em si mesmo: ser e representar-se – uma diferenciação que, no entanto, tem de ser ao mesmo tempo uma indiferenciação.

116. Cf. acima, p. 185, 243s (original).

O modo de ser especulativo da linguagem mostra assim seu significado ontológico universal. O que vem à fala é, naturalmente, algo diferente da própria palavra falada. Mas a palavra só é palavra em virtude do que nela vem à fala. Somente está aí em seu próprio ser sensível para subsumir-se no que é dito. Inversamente, também o que vem à fala não é algo dado com anterioridade e desprovido de fala, mas recebe na palavra sua própria determinação.

Reconhecemos agora que foi precisamente esse movimento especulativo, o que tivemos em mente tanto na crítica da consciência estética, como na da consciência histórica, com que iniciamos a nossa análise da experiência hermenêutica. O ser da obra de arte não era um ser em si, do qual se distinguisse sua reprodução ou a contingência de sua manifestação; somente em uma tematização secundária, tanto de um como de outro, pode chegar a essa “distinção estética”. Tampouco o que vem ao encontro de nosso conhecimento histórico, a partir da tradição ou como tradição – histórica ou filologicamente –, o significado de um evento ou o sentido de um texto era um objeto em si, fixo, que se tivesse meramente que constatar. Também a consciência histórica encerrava em si, na realidade, a mediação de passado e presente. Ao reconhecer a lingüisticidade como o medium universal dessa mediação, nossa colocação de seus pontos de partida concretos, a crítica à consciência estética e histórica, e a hermenêutica que se teria que pôr em seu lugar, adquiriu a dimensão de um questionamento universal. Pois a relação humana com o mundo é lingüística e portanto compreensível em geral e por princípio. Nesse sentido, a hermenêutica é, como vimos, um *aspecto universal de filosofia* e não somente a base metodológica das chamadas ciências do espírito.

A partir do centro da linguagem, o procedimento objetivador do conhecimento da natureza e o conceito do ser em si, que corresponde à intenção de todo conhecimento, se nos mostraram como o resultado de uma abstração. Esta, arrancada reflexivamente da relação original com o mundo, relação que

está dada na constituição lingüística de nossa experiência de mundo, procura certificar-se do ente, organizando seu conhecimento metodologicamente. Anatemiza, conseqüentemente, toda forma de saber que não garante essa certeza e que, por conseguinte, não seja capaz de servir à crescente dominação da natureza. Face a isso, procuramos libertar do preconceito ontológico o modo de ser próprio da arte e da história, assim como a experiência correspondente a ambas, preconceito que está implicado no ideal de objetividade que a ciência coloca; e frente à experiência da arte e da história vimo-nos conduzidos a uma hermenêutica universal que atinge a relação geral do homem com o mundo. E se já formulamos essa hermenêutica universal, a partir do conceito da linguagem, o fizemos não somente para evitar o falso metodologismo que é responsável pela estranheza do conceito da objetividade nas ciências do espírito – devia-se evitar também o espiritualismo idealista de uma metafísica da infinitude, ao modo de Hegel. A experiência hermenêutica fundamental não se articulava somente na tensão entre estranheza e familiaridade, compreensão e mal-entendido, que era o que dominava o projeto de Schleiermacher. Ao contrário, ao final vimos que, com sua teoria da perfeição adivinatória da compreensão, Schleiermacher se apresenta em imediata proximidade a Hegel. Se nós partimos da lingüisticidade da compreensão, sublinhamos, pelo contrário, a finitude do acontecer lingüístico em que se concretiza em cada caso a compreensão. A linguagem que as coisas exercem, sejam elas quais e como forem, não é *logos ousias* e não alcança a sua plena realização na autocontemplação de um intelecto infinito – é a linguagem que toma nossa essência histórica finita, quando aprendemos a falar. Isso vale não menos para a linguagem dos textos da tradição, e por isso coloca a si mesma a tarefa de uma hermenêutica verdadeiramente histórica. Isso vale também para a experiência tanto da arte como da história, e mais ainda, os conceitos de “arte” e “história” são, por sua vez, formas de acepção, que somente se desdobram do modo de ser universal do ser hermenêutico, como formas da experiência hermenêutica.

É evidente que não é uma determinação especial da obra de arte a de ter seu ser na sua representação, nem é uma peculiaridade do ser da história, que se compreenda em seu significado. Representar-se, ser compreendido, são coisas que não somente correm juntas, no sentido de que uma passa à outra, que a obra de arte é uma com sua história efetual, tal como o transmitido historicamente é uno com o presente de seu ser compreendido – ser especulativo, distinguir-se de si mesmo, representar-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 do ser que subjaz à hermenêutica tem a mesma amplitude universal que a razão e a linguagem.

481]

Com a cunhagem ontológica que o nosso questionamento hermenêutico sofreu, acabamos nos acercando de um conceito metafísico, cujo significado podemos tornar fecundo ao voltarmos às suas origens. *O conceito do belo*, que no século XVIII compartilhava com o conceito do sublime uma posição central dentro da problemática estética, e que ao longo do século XIX acabaria por ser completamente eliminado pela crítica estética ao classicismo, foi antes um conceito metafísico universal e teve dentro da metafísica, isto é, da teoria geral do ser, uma função que não estava, de modo algum, restringida ao estético, no sentido estrito. Mostrar-se-á que também esse velho conceito do belo pode ser posto a serviço de uma hermenêutica abrangente como a que resultou a partir da crítica ao metodologismo das ciências do espírito.

A própria análise semântica da palavra mostra o estreito parentesco do conceito do belo com o questionamento que desenvolvemos. A palavra grega que traduz o termo alemão *schön* (belo) é *kalon*. O alemão não tem, para esta palavra, nenhuma correspondência exata, e tampouco nos ajudaria muito acrescentar, como termo mediador, o termo *pulchrum*. No entanto, o pensamento grego exerceu uma influência determinante sobre a história do significado da palavra alemã, de maneira que ambas as palavras já possuem em comum traços

semânticos essenciais. Falamos, por exemplo, de “belas” artes, e com o atributo “belas” as distinguimos do que chamamos técnica, isto é, as artes “mecânicas”, que produzem coisas úteis. Algo parecido ocorre com expressões compostas como: bela moralidade, bela literatura, “espiritualmente belo” etc. Em todos esses empregos, a palavra se encontra numa oposição parecida à do grego *kalon* com respeito ao conceito *chresimon*. Chama-se *kalon* tudo o que não faz parte das necessidades da vida, mas que diz respeito ao modo de viver, ao *eu zen*, isto é, tudo o que os gregos compreendiam sob o termo de *paideia*. São coisas belas aquelas cujo valor é evidente por si mesmo. Não tem sentido perguntar pelo objetivo a que devam servir. São excelentes por si mesmas (*di' hautou haireton*), não em virtude de outras coisas, como ocorre com o útil. O simples uso lingüístico já permite reconhecer que o que se chama *kalon* possui uma categoria ôntica superior.

Mas também a oposição habitual que determina o conceito do belo, a oposição com o feio (*aischron*), aponta nessa mesma direção. O *aischron* (feio) é o que não suporta o olhar. O belo é aquilo que pode ser visto, o admirável no mais amplo sentido da palavra. *Ansehnlich* (admirável) é, também, no uso lingüístico alemão, uma expressão para grandeza. E, de fato, tanto no grego como no alemão, o uso da palavra “belo” implica sempre uma certa grandeza majestosa. Enquanto que, por outra parte, a direção a que aponta o admirável tem a ver com todo o âmbito do conveniente, do costume, volta a se aproximar da articulação conceitual que ocorre na oposição do belo com o útil (*chresimon*).

[482]

Desse modo, o conceito do belo aparece em estreita relação com o do bom (*agathon*), enquanto que em sua qualidade de coisa que se elege por si mesma, como fim, toma a tudo o mais como meio útil que lhe está subordinado. Pois o que é belo não se considera como meio para nenhuma outra coisa.

Assim, na filosofia platônica encontra-se uma relação bastante estreita, e em certas ocasiões uma verdadeira troca, entre

a idéia do bem e a idéia do belo. Ambas encontram-se além do que é condicionado e múltiplo: O belo em si encontra-se finalmente com a alma amante, ao cabo de um caminho que passa por múltiplas belezas, como o uno, o que somente possui uma forma, o supremo (*Banquete*), tal como a idéia do bem, que se encontra acima do que está condicionado e do múltiplo que somente é bom num determinado sentido (*República*). O belo em si, tal como o bom em si (*epekeina*), está acima de todo ente. A ordenação do ente, que consiste em sua referência ao bem uno, coincide assim com a ordenação do belo. O caminho do amor que *Diotima* ensina, conduz dos corpos belos às almas belas, e destas às instituições, costumes e leis belas, e finalmente às ciências (por exemplo, as belas relações numéricas que a teoria dos números conhece), a esse “amplo mas dos belos discursos”¹¹⁷, e inclusive mais além de tudo isso. Poderíamos nos perguntar se a superação da esfera do que se vê com os sentidos, e o acesso à esfera do “inteligível”, significa realmente uma diferenciação e elevação da beleza do belo e não meramente do ente que é belo. Todavia, é inteiramente claro que para Platão a ordenação teleológica do ser é também uma ordenação de beleza, que a beleza se manifesta no âmbito inteligível de maneira mais pura e mais clara que no sensível, onde pode aparecer distorcida pela imperfeição e pela desmedida. De um modo parecido, a filosofia medieval vincula estreitamente o conceito do belo com o do bom, *bonum*, tão estreitamente que uma passagem clássica de Aristóteles sobre o *kalon* ficou incompreendida na Idade Média porque o termo grego tinha sido traduzido diretamente por *bonum*¹¹⁸.

117. *Symp.* 210 d: *Reden = Verhältnisse*. [Cf. *Unterwegs zur Schrift*, Obras Completas IX.]

118. Aristóteles, *Met.* M 4, 1078 a 3-6. Cf. a introdução de Grabmann a Ulrich von Straßburg, *De pulchro*, p. 31 (Jb. bayer. Akad. d. Wiss., 1926), bem como a valiosa introdução de G. Santinello a Nicolau de Cusa, *Tota Pulchra es*, Atti e Mem. della Accademia Patavina LXXI. Cusano se reporta ao Pseudo-Dionísio e a Alberto Magno, que determinaram o pensamento medieval sobre a beleza.

A base da estreita relação da idéia do belo com a da ordenação teleológica do ser está constituída pelo conceito pitagórico-platônico da medida. Platão determina o belo com os conceitos de medida, adequação e proporcionalidade. Aristóteles enumera como momentos (*eide*) do belo, a ordem (*taxis*), a correta proporcionalidade (*symmetria*) e a determinação (*horismenon*), e encontra esses momentos representados exemplarmente na matemática. A estreita relação entre a ordem essencial matemática do belo e a ordem celeste significa, ademais, que o cosmo, o modelo de toda ordenação sensível correta, é ao mesmo tempo o mais elevado exemplo de beleza visível. Adequação à medida e simetria são as condições decisivas de todo ser belo.

Como se vê, essas determinações do belo são universais e ontológicas. Nelas a natureza e a arte não estão opostas. Naturalmente, isso significa que também em relação à beleza é indiscutível a primazia da natureza. A arte pode obviamente perceber, dentro do conjunto da forma da ordem natural, possibilidades minguadas de conformação artística, e, desse modo, aperfeiçoar a natureza bela da ordem do ser. Não obstante, isso não quer dizer, de modo algum, que na arte se encontre, antes de tudo e sobretudo, “a beleza”. E na medida em que se compreenda a ordem do ente como divina ou como criação de Deus – e isso continuará vigente até o início do século XVIII –, o caso especial da arte somente poderá ser entendido a partir do horizonte dessa ordem do ser. Já demonstramos acima como a problemática estética somente se localiza no ponto de vista da arte do século XIX. Agora vemos que isso se apoiava num processo metafísico. Essa mudança do ponto de vista da arte pressupõe ontologicamente uma massa ontológica pensada sem forma e regida por leis mecânicas. O espírito da arte humana, que constrói coisas úteis mecanicamente, acabará por compreender também todo o belo a partir do ponto de vista exclusivo da obra de seu próprio espírito.

Concorda com isso o fato de que a ciência moderna só tenha se recordado da valência ontológica autônoma da “for-

ma” (*Gestalt*), quando chegou aos limites da construtibilidade mecânica do ente, e que somente então tenha incluído a idéia dessa forma – mesmo que de simetrias bem mais formais – como princípio suplementar de conhecimento na explicação natural, sobretudo na explicação da natureza viva (biologia, psicologia). Não é que com isso renuncie à sua atitude fundamental, mas que meramente procura alcançar, por um caminho mais refinado, o seu objetivo, o domínio do ente. Isso deve ser acentuado em contraste com a autocompreensão da ciência moderna da natureza¹¹⁹. Mas ao mesmo tempo, e em seus próprios limites, nos limites do domínio da natureza que ela própria conseguiu, a ciência faz valer a beleza da natureza e a beleza da arte que servem a um prazer livre de qualquer interesse. A partir da inversão da relação entre o que é belo por natureza e o que é pela arte, já descrevemos o processo de alternância, pelo qual o que é belo por natureza acaba perdendo sua primazia, até o ponto de ser pensado como reflexo do espírito. Poderíamos ter acrescentado que o mesmo conceito da “natureza” obtém a cunhagem que ele carrega consigo, desde Rousseau, somente a partir de seu reflexo no conceito da arte. Converte-se num conceito polêmico, ou seja, o do outro do espírito, o não-eu, e como tal já não lhe convém nada da dignidade ontológica universal, própria do cosmo como ordem das coisas belas¹²⁰.

Ninguém poderá pensar, certamente, em querer tornar retroativo esse desenvolvimento e procurar recompor, por exemplo, a categoria metafísica do belo, como a encontramos na filosofia grega, renovando a última reformulação dessa tradi-

119. [A exposição acima teria que ser muito mais diferenciada. Não se trata somente da ciência dos homens e da configuração. A partir do conceito da construção mecânica também não se podem compreender “simetrias”, “formas de ordenações”, “sistemas”. E, não obstante, é esta “beleza” que recompensa o investigador, e não um auto-encontro do homem consigo mesmo.]

120. [Cf. as palestras de Wien, *Die Philosophie und die Wissenschaft vom Menschen* (1984), a serem publicadas em breve, e Lund, *Naturwissenschaft und Hermeneutik* (1986).

ção, a estética da perfeição do século XVIII. Por mais insatisfatório que nos tenha parecido o caminho que Kant traçou rumo ao subjetivismo na nova estética, não obstante, Kant conseguiu demonstrar de maneira convincente até que ponto é insustentável o racionalismo estético. Só que não é correto fundamentar a metafísica do belo unicamente sobre a ontologia da medida e da ordem teleológica do ser, a que apela, em última instância, a aparência classicista da estética da regra do racionalismo. De fato, a metafísica do belo não é a mesma coisa que essa aplicação do racionalismo estético. Ao contrário, o retorno a Platão permite reconhecer no fenômeno do belo um aspecto completamente diferente, justamente o que nos vai interessar agora para o nosso questionamento hermenêutico.

Por mais estreita que seja a relação entre a idéia do belo e a idéia do bom em Platão, este não deixa de ter presente uma diferença entre ambos, diferença que contém um característico *predomínio do belo*. Já vimos que o caráter inacessível do bom no belo, isto é, no caráter de medida do ente e na abertura que lhe é própria (*aletheia*), encontra uma correspondência na medida em que ainda lhe convém uma última exaltação. Mas Platão pode afirmar paralelamente que na tentativa de apreender o bom em si mesmo, este se refugia no belo¹²¹. Assim, o belo se distingue do bem, que é o completamente inapreensível, porque se apreende mais facilmente. Ele tem por essência a característica de aparecer. Na busca do bem, o que se mostra é o belo. Este representa de imediato uma caracterização daquele para a alma humana. O que se mostra na sua forma mais completa atrai para si o desejo amoroso. O belo atrai imediatamente, enquanto que as imagens diretrizes da virtude humana só podem ser reconhecidas obscuramente, no meio confuso dos fenômenos, porque elas não possuem luz própria e isto faz que sucumbamos, muitas vezes, às imitações impuras

121. *Phileb.* 64 e 5. Em meu livro *Platos dialektische Ethik* tratei dessa passagem mais pormenorizadamente (§ 14) [Vol. V das Obras Completas, p. 105s]. Cf. também G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft*, p. 235s.

e às formas somente aparentes da virtude. Isso não ocorre com o belo. O belo tem sua própria luminosidade, e isso faz que sejamos desviados por cópias desfiguradas. Pois “somente à beleza foi dado ser o mais reluzente (*ekphanestaton*) e amável”¹²².

Nessa função anagógica do belo, que Platão descreve de forma inolvidável torna-se visível um momento ontológico da estrutura do belo e também uma estrutura universal do próprio ser. Evidentemente que o que caracteriza o belo, face ao bom, é que se mostra por si mesmo, que se torna transparente diretamente em seu próprio ser. Com isso ele assume a função ontológica mais importante que pode haver, a da mediação entre a idéia e o fenômeno. Ela é a cruz metafísica do platonismo, que se cristaliza no conceito da participação (*methexis*) e é concernente tanto à relação do fenômeno com a idéia como à das idéias entre si. Como o *Fedro* mostra, não é casual que Platão goste de ilustrar essa problemática relação da “participação” com o exemplo do belo. A idéia do belo encontra-se verdadeiramente presente naquilo que é belo, indiviso e inteiro. Por isso, o exemplo do belo permite tornar patente a “parusia” do *eidos* a que se refere Platão, mostrando a evidência da coisa, face às dificuldades lógicas da participação do “dever” no “ser”. “A presença” pertence ao ser do próprio belo, de maneira plenamente convincente. Por mais que a beleza se experimente como reflexo de algo supraterrâneo, ela está no visível. É no modo de seu aparecer, que ela mostra como algo realmente diferente, uma essência de outra ordem. Aparece de repente, e igualmente de repente e sem transições, sem mediações, já se foi. Se se tem de falar, com Platão, de um hiato (*chorismos*) entre o sensível e o ideal, aqui está ele, e aqui já está também encerrado.

O belo não aparece somente no que tem uma existência visível sensivelmente, mas o faz de maneira que somente em

122. *Phaidr.* 250 d 7.

virtude disso existe na realidade, ou seja, se destaca de tudo o mais como uno. O belo é, realmente por si mesmo, “o mais reluzente” (*to ekphanestaton*). O fino limite entre o que é belo e o que não participa da beleza é, ademais, também um achado fenomenologicamente seguro. Aristóteles¹²³ já dizia das “obras bem feitas”, que a elas não se pode nem acrescentar nem tirar nada: este meio sensível, esta precisão das relações de medida, forma parte da essência mais antiga do belo. Basta pensar na sensibilidade das harmonias dos tons, com as quais se compõe a música.

A “reluzir” não é, portanto, somente uma das propriedades do que é belo, mas perfaz a sua verdadeira essência. A característica do belo, de atrair imediatamente o desejo da alma humana, está fundamentada em seu próprio modo de ser. É o caráter de medida do ente, que não o deixa ser somente o que é, mas que o faz aparecer também como um todo medido em si mesmo e harmonioso. Esta é a abertura (*aletheia*), de que Platão fala no *Filebo* e que faz parte da essência do belo¹²⁴. A beleza não é somente simetria, mas é a própria aparência que repousa sobre ela. Ela tem o modo do “aparecer”. Mas aparecer significa aparecer em algo, e, assim, alcançar o aparecimento, por si mesmo, naquilo que recebe sua aparência. A beleza tem o modo de ser da *luz*.

Isto não quer dizer somente que sem luz não possa aparecer beleza alguma, que nada possa ser belo. Quer dizer também que a beleza do belo aparece nele *como* luz, como brilho. A beleza traz a si mesma ao aparecimento. De fato, o modo de ser geral da luz consiste precisamente nessa reflexão em si mesma. A luz não é somente a claridade daquilo que ela faz aparecer, mas, enquanto torna visível outras coisas, ela própria é visível, e não o é de outro modo senão, precisamente, na

123. *Ética a Nicômaco* B 5, 1106 b 6: οθεν ειωθασιν επιλεγειν τοις ευ εχουσιν εργοις, οτι ουτε αφελειν εστιν ουτε προσθειναι.

124. Platão, *Phil.* 51 d.

medida em que torna visível outras coisas. Já o pensamento antigo tinha destacado essa constituição reflexiva da luz¹²⁵. A isso corresponde o fato de que o conceito da reflexão, que desempenhou um papel tão decisivo na recente filosofia, pertença, na origem, ao terreno do ótico.

É evidente que repousa na constituição reflexiva, que perfaz o seu ser, o fato de que a luz reúna o ver e o visível, de modo que sem ela não exista nem um nem outro. Essa constatação tão trivial torna-se frutuosa se pensarmos a relação da luz com o belo e o alcance semântico do conceito do belo. Pois de fato é a luz a que articula as coisas visíveis como formas, que são ao mesmo tempo “belas” e “boas”. Todavia, o belo não se restringe ao âmbito do visível, mas é, como já vimos, o modo de aparecimento do bom em geral, do ente, tal como deve ser. A luz, na qual se articula não somente o âmbito visível, mas também o inteligível, não é a luz do sol, mas a do espírito, o *nous*. A isso alude aquela profunda analogia platônica¹²⁶, a partir da qual Aristóteles desenvolveria a doutrina do *nous*, e na sua esteira, o pensamento cristão medieval, a doutrina do *intellectus agens*. O espírito, que desenvolve de si mesmo a multiplicidade do pensado, torna-se presente a si mesmo justamente nisso.

Trata-se pois da metafísica platônico-neoplatônica da luz, com a qual se vincula a doutrina cristã da palavra, do *verbum creans*, a que antes nos dedicamos detidamente. E se designamos a estrutura ontológica do belo como o aparecer, em virtude do qual as coisas se mostram em sua medida e em seu contorno, isso vale na mesma medida para o âmbito inteligível. A luz que faz com que tudo apareça de maneira que seja luminoso e compreensível em si mesmo, é a luz da palavra. Em consequência, a metafísica da luz é o fundamento da estreita relação entre o aparecer do belo e a evidência do compreensível.

125. *Stoic. vet. fragm.* II, 24, 36, 36, 9.

126. *República*, 508 d.

vel¹²⁷. Foi justamente essa relação que orientou nosso questionamento hermenêutico. Gostaria de recordar, nesse ponto, como a análise do ser da obra de arte nos tinha conduzido ao questionamento da hermenêutica, e como esta tinha se ampliado até converter-se num questionamento universal. Isso tudo deu-se sem qualquer consideração paralela da metafísica da luz. Se considerarmos agora o parentesco desta, com nosso questionamento, ajudar-nos-á o fato de que a estrutura da luz pode ser separada, evidentemente, da representação metafísica de uma fonte luminosa sensório-espiritual, ao estilo do pensamento neoplatônico cristão. Isso já pode ser apreciado na interpretação dogmática do relato da criação, em Santo Agostinho¹²⁸. Este observa que a luz foi criada antes da distinção das coisas e da criação dos corpos celestes que a emitem. Ele põe uma ênfase especial no fato de que a criação inicial do céu e da terra tem lugar ainda sem a palavra divina. Deus só *fala* pela primeira vez ao criar a luz. E esse falar, pelo qual se nomeia e se cria a luz, é interpretado por ele como um vir à luz espiritual, que tornará possível a diferença entre as coisas formadas. Só pela luz a massa informe e primeira do céu e da terra adquire a capacidade de configurar-se em muitas formas diferentes.

Na engenhosa interpretação agostiniana do “Gênesis” reconhecemos um prenúncio daquela interpretação especulativa da linguagem que desenvolvemos na análise estrutural da experiência hermenêutica do mundo, segundo a qual a multiplicidade do que é pensado surge somente a partir da unidade da palavra. Ao mesmo tempo podemos reconhecer que a metafísica da luz faz valer um aspecto do conceito antigo do belo, que pode afirmar seu direito inclusive à margem de sua relação

127. A tradição neoplatônica, que influiu sobre a escolástica, através do Pseudo-Dionísio e de Alberto Magno, conhece perfeitamente esta relação. Sobre sua história anterior, cf. Hans Blumenberg, “Licht als Metapher der Wahrheit”: *Studium generale* 10, cad. 7 (1957).

128. Em seu comentário ao Gênesis.

com a metafísica da substância e da referência metafísica do espírito divino infinito. O resultado da nossa análise da posição do belo na filosofia grega clássica é, pois, que, também para nós, esse aspecto da metafísica pode, todavia, adquirir um significado produtivo¹²⁹. O fato de que o ser seja um representar-se, e de que todo compreender seja um acontecer, essa primeira e essa última perspectiva superam o horizonte da metafísica da substância do mesmo modo que o experimentou o conceito da substância ao converter-se nos conceitos da subjetividade e da objetividade científicas. Desse modo, a metafísica do belo não carece de conseqüências para o nosso próprio questionamento. Já não se trata, como se mostrou na tarefa da discussão do século XIX, de justificar pela teoria da ciência a pretensão de verdade da arte e do artístico – ou também a da história e a da metodologia das ciências do espírito. A tarefa que nos é colocada agora é muito mais geral: consiste em fazer valer o pano de fundo ontológico da experiência hermenêutica do mundo.

Partindo da metafísica do belo podemos trazer à luz sobretudo dois pontos, que resultam da relação entre o aparecer do belo e a evidência do compreensível. De uma parte, pelo fato de que a manifestação do belo, tal qual o modo de ser da compreensão, possuem *caráter de evento* – de outra parte, o fato de que a experiência hermenêutica, como experiência de um sentido transmitido, participa da *imediatez* que sempre caracterizou a experiência do belo e, em geral, toda evidência da *verdade*.

1. Em primeiro lugar, sobre o pano de fundo que a especulação tradicional da luz e da beleza preparou, cabe legitimar a primazia que atribuímos ao fazer da coisa, dentro da experiência hermenêutica. Torna-se aqui, por fim, claro que não se trata nem de mitologia nem de uma mera inversão dialética ao estilo

129. Neste contexto, vale a pena observar como o pensamento patristico e escolástico pôde ser interpretado produtivamente, a partir de Heidegger, por exemplo, através de M. Müller, *Sein und Geist*, 1940, e em *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 1958, 119s, 150s.

de Hegel, mas do desenvolvimento de um velho momento da verdade, que se afirma face à metodologia da ciência moderna. A própria história da palavra dos conceitos que empregamos aponta nessa direção. Já tínhamos dito que o belo é tão “evidente” como tudo que tem sentido.

Pois bem, o conceito da evidência pertence à tradição retórica. O *eikos*, o *verosimile*, o verossímil, o evidente, formam uma série que pode defender sua própria justificação, face à verdade e à certeza do que está demonstrado e sabido. Gostaria de recordar nesse ponto o significado especial que já reconhecemos ao *sensus communis*¹³⁰. Junto a isso, poderia perceber-se aqui o efeito de uma certa ressonância místico-pietista da *illuminatio*, iluminação, sobre a evidência (uma ressonância que se ouvia também no *sensus communis*, por exemplo, em Oetinger¹³¹). Seja qual for o caso, em nenhum desses dois âmbitos é casual o metaforismo da luz. O fato de que se fale de um acontecer ou de um fazer da coisa é algo comandado pelas próprias coisas. O que é evidente é sempre algo dito: uma proposta, um plano, uma suposição, um argumento etc. Com isso está sempre dada a idéia de que o evidente não está demonstrado nem é absolutamente certo, mas se faz valer a si mesmo como algo preferencial, dentro do âmbito possível e do provável. Inclusive podemos admitir sem dificuldades que um argumento tem algo de evidente, quando o que pretendemos com ele é apreciar um contra-argumento. Deixa-se em aberto como isso poderia ser compatível com o conjunto do que nós mesmos temos por correto, e diz-se tão-somente que é evidente “em si mesmo”, isto é, que há coisas que falam em seu favor. Nessa formulação, torna-se evidente o nexa com o belo. Também o belo convence por si mesmo, sem precisar subordinar-se imediatamente ao conjunto de nossas orientações e valoramentos. Tal

130. Cf. acima, p. 24s (original).

131. [Cf., a este respeito, o meu trabalho “Oetinger als Philosoph”, *Kleine Schriften* III, p. 89-100; vol. IV das Obras Completas.]

como o belo é uma espécie de experiência, que se destaca e se retira do conjunto de nossa experiência, ao modo de um encantamento ou aventura, e que coloca sua própria tarefa de integração hermenêutica, também o evidente tem sempre algo de surpreendente, como o surgimento de uma nova luz que torna mais amplo o campo do que entra em consideração.

A experiência hermenêutica faz parte desse campo, porque também ela é o acontecer de uma autêntica experiência. O fato de que se evidencie algo naquilo que foi dito, sem que por isso fique assegurado, julgado e decidido em todas as possíveis direções, é algo que de fato ocorre cada vez que algo nos fala a partir da tradição. O transmitido se faz valer a si mesmo, em seu próprio direito, na medida em que é compreendido, e desloca o horizonte que até então nos rodeava. Trata-se de uma verdadeira experiência, no sentido já mencionado. Tanto o evento do belo como o acontecer hermenêutico pressupõem fundamentalmente a finitude da existência humana. Inclusive podemos fazer a pergunta se um espírito infinito poderia experimentar o belo como nós o experimentamos. Poderia ele ver outra coisa que a beleza do todo que tem ante si? O “aparecer” do belo parece reservado à experiência humana finita. O pensamento medieval conhece um problema análogo, o de como é possível a beleza em Deus, se ele é uno e não múltiplo. Somente a doutrina de Nicolau de Cusa, da *complicatio* do múltiplo em Deus oferece uma solução satisfatória (cf. O *Sermo de pulchritudine*, citado acima). E nesse sentido nos parece inteiramente conseqüente que, na filosofia hegeliana do saber infinito, a arte seja uma forma da representação, que encontraria a sua suspensão e subsunção no conceito e na filosofia. Do mesmo modo, a universalidade da experiência hermenêutica não deveria ser, por princípio, acessível a um espírito infinito, que desenvolvesse, a partir de si mesmo, tudo quanto é sentido, todo *noeton*, e que pensasse todo o pensável na plena autocontemplação 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 Platão¹³².

O fato de que uma ou outra vez possamos nos reportar a Platão, apesar de que a filosofia grega do *logos* somente permite apreciar de maneira muito fragmentária o solo da experiência hermenêutica, o centro da linguagem, o devemos evidentemente a essa outra face da doutrina platônica da beleza, a que acompanha a história da metafísica aristotélico-escolástica como uma espécie de corrente subterrânea, e que emerge, de vez em quando, como ocorre na mística neoplatônica e cristã, e no espiritualismo filosófico e teológico. Nessa tradição do platonismo é onde se desenvolve o vocabulário conceitual que o pensamento da finitude da existência humana necessita¹³³. Também a afinidade que reconhecemos entre a teoria platônica da beleza e a idéia de uma hermenêutica universal testemunha a continuidade dessa tradição platônica.

2. Se partirmos da constituição ontológica fundamental, segundo a qual o ser é *linguagem*, isto é, *representar-se* – tal como se nos abriu na experiência hermenêutica do ser –, a conseqüência não é somente o caráter de evento do belo e o caráter de acontecer de toda compreensão. Assim como o modo de ser do belo tinha se mostrado como prefiguração de uma constituição ontológica geral, algo semelhante ocorrerá com respeito ao correspondente *conceito da verdade*. Também aqui podemos partir da tradição metafísica, mas também aqui teremos de nos indagar sobre o que continua sendo válido nela, para a experiência hermenêutica. Segundo a metafísica tradicional, o caráter de verdade do ente pertence à determinação transcendental e está estreitamente vinculado ao ser bom (de onde também aparece o ser belo). Recordamos, desse

132. *Symp.* 204 a 1.

133. Cf. o significado da escola de Chartres para Nicolau de Cusa [o que foi sublinhado, sobretudo, por R. Klibansky. Cf. também a edição de J. Koch da *De arte coniecturis*, Colônia, 1956].

modo, a frase de Tomás de Aquino, segundo a qual o belo deve ser determinado por referência ao conhecimento, e o bom por referência ao desejo¹³⁴. É belo aquilo em cuja contemplação o anseio chega ao seu repouso: *cuius ipsa apprehensio placet*. O belo acrescenta ao ser bom uma referência à capacidade de conhecer: *addit supra bonum quemdam ordenem ad vim cognoscitivam*. O “aparecer” do belo aparece aqui como uma luz que brilha sobre o que foi formado: *lux splendens supra formatum*.

Procuramos separar novamente essa frase de sua conexão metafísica com a teoria da forma, apoiando-nos outra vez em Platão. Ele foi o primeiro que mostrou como momento essencial do belo a *aletheia*, e é muito claro o que queria dizer com isso: o belo, o modo como aparece o bom, manifesta-se a si mesmo no seu ser, representa-se. O que se representa assim não se torna distinto de si mesmo, na medida em que se representou. Não é uma coisa para si, e outra distinta para os demais. Nem sequer se encontra noutra coisa. Não é o resplendor despejado sobre uma forma, e que chega a ela a partir de fora. Ao contrário, a constituição ontológica, própria dessa forma, é brilhar assim, é representar-se assim. Disso resulta que, em relação com o ser belo, o belo tem de ser compreendido ontologicamente sempre como “imagem”. E não há nenhuma diferença entre o fato de que apareça “ele mesmo” ou sua imagem. Já havíamos visto que a característica metafísica do belo era justamente a ruptura do hiato entre idéia e aparência. Com toda segurança, é “idéia”, ou seja, pertence a uma ordenação de ser que se destaca sobre a corrente dos fenômenos como algo consistente em si mesmo. Mas igualmente certo é que aparece por si mesmo. Como vimos, isso não significa, de modo algum, uma instância contra a doutrina das idéias, mas uma exemplificação concentrada de sua problemática. Aí onde Platão invoca a evidência do belo, não necessita reter a oposição

134. São Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I q. 5, 4.

entre “ele mesmo” e imagem. É o belo o que simultaneamente põe e supera essa oposição.

Essa recordação referente a Platão torna-se de novo significativa para o problema da verdade. Na análise da obra de arte, tínhamos procurado demonstrar que o representar-se deve ser considerado como o verdadeiro ser daquela. Com esse fim, havíamos acrescentado o conceito do jogo, o qual já nos projetou a nexos mais gerais: pois tínhamos visto que a verdade do que se representa no jogo não é “de se crer” ou “não se crer”, para além da participação no acontecer lúdico¹³⁵. No âmbito estético, isso se entende por si mesmo. Inclusive quando o poeta é honrado como um vidente, isso não quer dizer que reconheçamos no seu poema uma verdadeira profecia como, por exemplo, nos cantos de Hölderlin sobre o retorno dos deuses. O poeta é um vidente porque representa por si mesmo o que é, o que foi e o que será, e testemunha por si mesmo o que anuncia. É certo que a expressão poética leva em si uma certa ambigüidade, como aquela dos oráculos. Mas precisamente nisso se estriba sua verdade hermenêutica. Quem considera que isso é uma falta de vinculatividade estética, que passaria ao largo da seriedade do existencial, não se dá conta de até que ponto a finitude do homem é fundamental para a experiência hermenêutica do mundo. A ambigüidade do oráculo não é o seu ponto fraco, mas justamente sua força. E igualmente atira no escuro aquele que examinar se Hölderlin ou Rilke acreditavam realmente em seus deuses ou em seus anjos¹³⁶.

A determinação kantiana fundamental do prazer estético, como um gosto isento de todo interesse, não somente se refere ao fato puramente negativo de que o objeto desse gosto não seja nem empregado como útil nem desejado como bom, mas

135. Cf. acima, p. 109s.

136. Cf. a minha discussão com R. Guardini, sobre o livro de Rilke, citada acima, p. 107s (original). [Cf. também meu trabalho sobre R.M. Rilke, em *Poetica - Ausgewählte Essays*, Frankfurt, 1977, p. 77-102; Obras Completas, vol. IX.]

quer dizer também positivamente que o “estar-aí” (“*Dasein*”) não pode acrescentar nada ao conteúdo estético do prazer, à “pura contemplação”, precisamente porque o ser estético é representar-se. Somente a partir do ponto de vista moral é que se pode encontrar um interesse pela existência (*Dasein*) do belo, por exemplo, pelo canto do rouxinol, cuja enganosa imitação é para Kant, até certo ponto, uma ofensa moral. A questão seria, naturalmente, até que ponto podemos assumir, como conseqüência real dessa constituição do ser estético, o fato de que aqui não há porque procurar verdade alguma, já que aqui não se conhece nada. Nas nossas análises estéticas já consideramos a estreiteza do conceito do conhecimento que condiciona, nesse ponto, o questionamento kantiano, e partindo da questão da verdade da arte tínhamos encontrado o caminho para a hermenêutica, na qual encontramos fundidas no uno a arte e a história.

Também com relação ao fenômeno hermenêutico, mostrou-se como uma restrição ilegítima entender a compreensão somente como esforço imanente de uma consciência filológica, indiferente à “verdade” de seus textos. De outra parte, também era claro que a compreensão dos textos não poderia ter pré-julgado a questão da verdade, a partir do ponto de vista de um conhecimento superior da coisa, e na compreensão somente seja experimentada a satisfação desse conhecimento superior e próprio da coisa. Ao contrário, para nós a dignidade da experiência hermenêutica - e também o significado da história para o conhecimento humano em geral - consistia em que nela não se produz a subordinação sob algo já conhecido, mas que o que sai ao nosso encontro a partir da tradição é algo que nos fala. A compreensão não se satisfaz então no virtuosismo técnico de um “compreender” tudo o que é escrito. É, pelo contrário, uma experiência autêntica, isto é, encontro com algo que vale como verdade.

O fato de que esse encontro se cumpra na realização lingüística da interpretação - por motivos que já explicamos - e de que com isso o fenômeno da linguagem e da compreensão

se manifeste como um modelo universal do ser e do conhecimento, tudo isso permite determinar de uma maneira mais aproximada o sentido da verdade, que está em jogo na compreensão. Já tínhamos reconhecido que as palavras, com as quais uma coisa chega à linguagem, são, elas mesmas, um acontecer especulativo. O que nelas se diz é aquilo no que consiste a sua verdade, não uma opinião qualquer encerrada na impossibilidade do particularismo subjetivo. Recordemos aqui, que compreender o que alguém diz não é produto de empatia, que adivinha a vida psíquica do falante. É claro que em toda compreensão, o que é dito adquire também sua determinação, através de uma complementação ocasional do seu sentido. Mas essa determinação através da situação e do contexto, que completa o falar até uma totalidade de sentido, que é a única que faz com que o dito seja dito, não é algo que convenha ao falante mas ao que foi expressado.

De uma forma correspondente, a expressão poética tem se mostrado como o caso especial de um sentido introduzido e incorporado por completo na enunciação. No poema, o vir-à-fala é como um entrar em relações de ordenação, que são as que suportam e avalizam a “verdade” do que foi dito. Todo vir-à-fala, e não somente a expressão poética, tem em si algo desse testemunho. “Que não haja coisa alguma ali onde se rompe a palavra”. Como já destacamos, falar não é nunca uma subsunção do individual sob os conceitos do geral. No uso das palavras, não se torna disponível o que está dado à contemplação, como caso especial de uma generalidade, mas está presente naquilo mesmo que é dito, tal como a idéia do belo está presente no que é belo.

A melhor maneira de determinar o que significa a verdade será, também aqui, recorrer ao conceito do *jogo*: o modo como se desenvolve o peso das coisas que nos vêm ao encontro na compreensão é, por sua vez, um processo lingüístico, por assim dizer, um jogo de palavras que circunscrevem o que queremos dizer. São também *jogos lingüísticos* os que nos permitem chegar à compreensão do mundo na qualidade de aprendizes - e

quando deixaremos acaso de o ser? Por isso vale a pena recordar aqui as nossas constatações sobre a essência do jogo, segundo as quais o comportamento do jogador não deve ser entendido como um comportamento da subjetividade, já que é, antes, o próprio jogo o que joga, na medida em que inclui em si os jogadores e se converte desse modo no verdadeiro *subjectum* do movimento lúdico¹³⁷. Tampouco aqui se pode falar de um jogar com a linguagem ou com os conteúdos da experiência do mundo ou da tradição que nos interpelam, mas do jogo da própria linguagem, que nos interpela, propõe e se recolhe, que pergunta e que se consuma a si mesmo na resposta.

Portanto, a compreensão é um jogo, não no sentido de que aquele que compreende se reserve a si mesmo como num jogo e se abstenha de tomar uma posição vinculante frente às pretensões que lhe são colocadas. Pois aqui, não se dá, de modo algum, a liberdade da autopossessão, que é inerente ao poder abster-se assim e é isso o que pretende expressar, a aplicação do conceito do jogo à compreensão. Aquele que compreende já está sempre incluído num acontecimento, em virtude do qual se faz valer o que tem sentido. Está pois justificado que, para o fenômeno hermenêutico, se empregue o mesmo conceito do jogo que para a experiência do belo. Quando compreendemos um texto nos vemos tão atraídos por sua plenitude de sentido como pelo belo. Ele ganha validade e já sempre nos atraiu para si, antes mesmo que alguém caia em si e possa examinar a pretensão de sentido que o acompanha. O que nos vem ao encontro na experiência do belo e na compreensão do sentido da tradição tem realmente algo da verdade do jogo. Na medida em que compreendemos, estamos incluídos num acontecer da verdade e quando queremos saber o que temos que crer, parece-nos que chegamos demasiado tarde.

137. Cf. acima, p. 107s (original): Fink, *Spiel als Weltsymbol* (1960), bem como a minha nota em *Philosophische Rundschau*, 9, p. 1-8.

Assim, é certo que não existe compreensão que seja livre de todo preconceito, por mais que a vontade do nosso conhecimento tenha de estar sempre dirigida, no sentido de escapar ao conjunto dos nossos preconceitos. No conjunto da nossa investigação evidencia-se que, para garantir a verdade, não basta o gênero de certeza, que o uso dos métodos científicos proporciona. Isso vale especialmente para as ciências do espírito, mas não significa, de modo algum, uma diminuição de sua cientificidade, mas, antes, a legitimação da pretensão de um significado humano especial, que elas vêm reivindicando desde antigamente. O fato de que, em seu conhecimento, opere também o ser próprio daquele que conhece, designa certamente o limite do "método", mas não o da ciência. O que a ferramenta do "método" não alcança tem de ser conseguido e pode realmente sê-lo através de uma disciplina do perguntar e do investigar, que garante a verdade.

ÍNDICE ANALÍTICO*

- Abertura, 105, 273, 304.
–, da consciência histórico-efetual, 346, 367s.
–, da experiência, 104s, 361s, 450s.
–, da pergunta, 368s, 380s.
- Abstração, 18, 258, 432s, 479.
- Academia, 26, 433s.
- Acontecimento, 105, 314, 379, 423, 430s, 476, 488, 491s.
–, acontecimento da tradição, 295, 314.
–, acontecimento lingüístico, 465, 474s.
- Adorno (v. decoração).
- Afirmção (trágica), 137s.
- Alegoria, 77s, 157, 178.
- Aletheia* (verdade), 461, 486s.
- Alma, 462.
- Alteridade (ser diverso), 273, 304s, 366s.
- Ambigüidade, 492.
- Amizade, 30.
- Analogia, 81, 434s.
- Analysis notionum*, 420.
- Anamnesis, 21s, 119.
- Anticipatio*, 345.
- Anúncio (*Verkündigung*), 336s.
- Aparência estética, 89s, 484s.
- Aplicação (v. *Applicatio*).
- Applicatio*, 35s, 188, 312s, 320s, 335s, 338s, 344s, 407.
- Apresentação teatral, 114, 122s, 133s.
- Arete* (v. virtude), 18, 317s.
- Arquitetura, 93, 161s.
- Ars inveniendi*, 26, 420.
- Arte, 55s, 61s, 88s, 101s, 233s, 239s, 302s, 480s.
–, da compreensão, 169s, 192.
–, de escrever, 167, 397.
–, do perguntar, da conversação, 371s.
- Arte da vivência, 76s, 85s, 93.
- Arte por encomenda, 93, 140.

* As indicações das páginas dos índices analítico e onomástico seguem a paginação do original alemão, a qual está indicada, na tradução, na margem, ao lado do início da respectiva página.

Artes plásticas, 139s.
 Artes transitórias, 142s, 152.
 —, reprodutivas, 152.
 Artista, artístico, 94s, 115, 123, 192s.
 Assimilação (*Assimilation*), 256.
 Ato de copiar (*Abbildung*) (v. imagem [Bild], cópia), 142s, 412s.
Aufklärung, 36, 181s, 242s, 247s.
 Auto-apagamento, 215, 219, 239, 274.
 Autobiografia, 228, 281.
 Autocompreensão, 103, 463s.
 Autoconsciência, 18, 74, 214s, 233, 257s.
 Autoconservação, 257.
 Auto-esquecimento, 131, 133.
 Autor, 116, 184s, 187, 296s.
 Autoridade, 11, 13, 276s, 281.
 Aventura, 75.
 Axioma, 354.
 Barroco, 15, 85s.
 Belo, beleza.
 —, beleza da natureza e da arte, 50, 55s, 64, 483s.
 —, livre, dependente, 50s.
 —, metafísica do belo, 481s.
 Bem (idéia do bem, *agathon*), 27s, 317, 482s.
 Bíblia, 155, 177s, 187, 190, 200, 282, 330, 335s.
 Biografia, 67s, 227s.
 Cálculo lógico, 419.
 Capacidade de permanência do espírito, 286, 453.
Characteristica universalis, 420s.
 Caso particular (sua produtividade) (v. juízo).
 Catarse, 135.
 Certeza, 243.
 Ciência (v. ciências da natureza, ciências do espírito, historiografia), 241s, 338s, 457s.
 Ciência da antigüidade, 290.
 Ciências do espírito, 9-15, 28s, 46s, 90, 104s, 170s, 222s, 238s, 263, 286s, 479.
 Ciências sociais (ciências sociológicas), 10, 364s.
 Círculo hermenêutico, 179, 194, 270s, 296s.
 Clássico, 204s, 290s.
 Cobiça, 19, 257.
 Coisa, 459.
 Coisa (*Sache*), objetividade (*Sachlichkeit*), 265, 449, 457s.
 Comemoração, 128s.
Common sense, 24s, 37.
 Compaixão, 133, 135s.

Comparação como método, 237s, 406, 566.
Complicatio, 439.
 Compreender (v. linguagem, lingüística), 183s, 215, 219s, 263s.
 Compreensão, 52, 59, 80, 187, 276, 471s.
 Comunhão, 129, 137, 156.
 Conceito, história do conceito, conceptualidade, 4, 400, 407.
 Concepção prévia da perfeição, 229s.
Concinnitas, 140.
 Concomitância (v. simultaneidade).
 Configuração, 116, 138.
 Congenialidade, 192s, 221, 237s, 245, 295, 315s.
 Conhecimento da essência 120s, 434s.
 Conhecimento do homem, 364.
Coniectura, 441.
 Consciência (*Gewissen*), 217, 220s, 349.
 Consciência estética (v. diferenciação estética), 46s, 87s, 94s, 102, 122s, 132, 140, entre outras.
 Consciência histórica — saber sobre a própria historicidade, 4, 173s, 233, 300s, 399s.
 —, saber histórico, formação, compreensão, 12, 19s, 91s, 172, 332s, 344s, 366s, 399s.
 —, auto-esquecimento da C. I., 174, entre outras.
 Consciência, 72s, 229, 248s, 347s, 360s.
 Conselho, 328.
 Consumação (plenitude).
 —, da consciência hermenêutica, 367s.
 —, da consciência histórica, 233s, 244.
 —, da formação, 20.
 —, do gosto, 62s.
 Contemplação intelectual, 246s.
 Contemporaneidade, 303s, 399.
 Continuidade da existência (*Da-sein*), 74s, 101s, 125s, 133, 138, 249s.
 —, da história, 212s, 218s, 288s.
 Contraditoriedade, 452.
 Convenção, 435s, 449.
 Convencionalismo jurídico, 324s.
 —, lingüístico-teorético, 409s.
 Conversação (v. diálogo, fala), 189, 192, 383s.
 —, hermenêutica, 373s, 391, 465s.
 Correspondência, 374s.
 Cosmos, 56s, 484.
 Cosmovisão, 103s, 279s, 477.

Criação, criador, 420, 438s, 483.

Crise, 192.

Cristianismo, 24, 45, 79, 84s, 136, 145, 178s, 213, 243, 292.

Cristologia, 145, 432.

Crítica, 26.

Crítica bíblica, 24, 184s, 276.

Culpa, teoria trágica da, 137.

Cultivo, 17, 56.

Culto, 114s, 121, 132s.

Cultura, 16, 38s, 49s.

Curiosidade, 131.

Dado, 71s, 231, 246s, 248s.

Decisão ética, 322s.

Declaração (v. expressão).
–, de força, 209, 217.

Decoração, 43, 50s, 162s.

Deinos, 329.

Demonstração, 29, 436, 471s.

Desenvolvimento natural da sociedade, 279.

Deslocar-se (*Versetzung*, colocar-se em outra situação), 193, 194, 308s, 328s, 339, 389s, 398.

Destaque, 273s, 306, 310s, 331, 380.

Destino, 19, 135s.

Deus, divindade, 34, 215s, 324, 336, 363, 422s, 442, 489s.

Dialética, 189s, 192, 346s, 368s, 396, 412, 426s, 469s.

Diálogo (v. pensar/conversação).

Dianoia (v. discursividade), 411s, 426s.

Diferença ontológica, 261s, 460s.

Diferenciação estética, 91s, 120s, 132, 144, 154, 158, 403, 479.

Direito, história do direito, dogmática do direito, 44s, 330s.

Diretor de teatro, 152.

Discursividade (v. *dianoia*).

Distância, 12s, 135, 137, 301s, 448, 457.

Distância temporal, 195, 296s, 302s, 316.

Divination, 193, 215.

Docta ignorantia, 26, 368s.

Dogmática histórica, jurídica, 332s.

Domínio – servidão, 365s.

Doutrina da arte, (v. *tekne*).

Doxa, 371s.

Durée, 74.

Dúvida, 241s, 275.

Dynamis (v. potência), 27, 34, 210, 428.

Educação, 26, 237.
–, estética, 88.

Eleos, 135s.

Eloquência (v. retórica).

Eloquëntia, 25, 27.

Emanation, 145s, 427, 438s.

Empatia, 47, 254.

Empeiria (v. experiência).

Empirismo, 12, 14, 216, 222.

Encarnação, 145s, 422s, 432s.

Encenação, 121, 139, 152, 172.

Endereçado, 339s, 399.

Energeia, energia, 116, 118, 218, 230, 236, 247, 444, 463.

Entendimento, 566

Entendimento (*Verständnis*) (moral), 328.

Enthusiasmus, 130s.

Entremeio, 300.

Enumeratio simplex, 354.

Enunciado, 457, 471s.

Epagoge (*inductio*), 354s, 436.

Epieikeia (v. equidade).

Episteme, 319.

Equidade, (*Aequitas*, *Epieikeia*), 323s.

Eruditio, 23.

Escatologia, 211s, 431.

Escrito, escrita, escrever 165s, 276s, 393s.

Escultura, 141.

Espectador, 114s, 129s, 133s.

Especulativo, especulação, 233, 469s.

Espelho, espelhamento, 143s, 429, 469s.

Esperança, 355.

Espírito, 19, 104, 214, 231s, 247s, 349, 354, 397, 441, 461.
–, objetivo, 233s.

Esquecer, 21.

Estado, 155s.

Estar lançado, 266.

Estatística, 306.

Estética, 45s, 61s, 85s, 103s, 196s.

Estética de arabescos, 51s, 98.

Estilo, 7, 43s, 293s.

Estranhamento (alheamento) v. estranheza.

Estranheza, 19s, 183, 195, 300.
– alheamento, 19, 90, 168s, 172, 390s.

Estrutura, 227s, 235s.

Ética, eticidade, 27s, 44, 56s, 285, 317s.

Ética/*ethos* (v. *pronesis*, *praxis*), 45, 317s.

Evidência, 328, 362.

Exemplo (v. *exemplum*, modelo), 44s, 48, 211.

Exemplum (v. exemplo, modelo), 211.

Existência (*Dasein*), 101, 107, 250, 395, 492.

Existência, (*Existenz*), 258s.
–, estética, 101s.

Experiência, 10s, 105s, 320s, 352s, 421, 463s, 469.
–, da dialética, 468s.
–, do tu, 354s.
–, e palavra, 421.
–, hermenêutica, 353s, 363s, 387s, 432, 469.
–, histórica, 225s, 244s.
–, processo dialético da E., 359s, 271.

Experimento, 220s, 354.

Expressão (v. representação), 53s, 69, 77, 121, 200, 216s, 221, 228s, 233s, 240, 265, 341s, 399, 471s.

Facticidade, 259s, 268s.

Fé, 132, 267, 335s.

Fenômeno, 348s, 486s.

Fenomenologia, 89, 246s, 258s.

Festividade, 128s.

Figura (v. imagem, quadro).

Filologia, 28, 177, 195s, 201s, 287s, 340s.

Filosofia da identidade, 256.

Filosofia da reflexão, 240s, 346s, 452.

Filosofia da vida, 223, 235.

Filosofia escotista, 30.

Filosofia moral, 30s, 36, 38s, 285, 317s.

Finalidade, (*Zweckmässigkeit*) (v. teleologia), 28, 56, 99s, 326s, 463.

Finitude (do homem, da experiência histórica), 105, 125, 137, 236s, 280s, 363, 428s, 461, 475s, 483s.
–, e lingüisticidade, 460s.

Física, 427s, 435.

Fonte, 427.

Força, 209s, 217s, 230s.

Força da imaginação (produtiva), 52, 58s.

Forma (*Gestalt*), 234.

Forma (*Form*)16s, 83s, 97s.
–, interna, 137, 444.

Forma, formatio, 16s, 427s, 441, 491.

Formação, 15s, 22s, 87s, 367.
Formação do conceito, 356s, 432s.
–, estética, 23s, 87s.
–, histórica, 12s, 22s.

Fundamentação, 28s, 261, 275.

Fusão de horizontes, 311s, 380s, 401.

Gêneros (literários), 294.

Gênio, genialidade (v. congenialidade), 59s, 61s, 70, 98s, 193, 196.

Gosto, 32, 37, 40s, 45s, 61s, 87, 90s.
–, e gênio, 59s.
–, idéia da consumação do, 62s.

Gramática, 418, 436.

Gusto (v. gosto).

Helenismo, 292.

Hermenêutica, 169s, 177s, 300s, 312s, 330s, 346s.
–, jurídica, 44, 314s, 330s.
–, reformatória, 177s.
–, romântica, 177s.
–, teológica, 177, 312s, 355s.

Hexis, 27, 317s.

História (*Historie*), 28s, 91, 172s.

História (v. historiografia, etc.), 200s, 208s, 225s.

História efetual, consciência histórico-efetual, 305s, 346, 348, 351s, 367s, 391s, 476s.

História universal, 201, 203s, 235.

Historicismo, 201s, 222s, 275, 278, 305s.

Historiografia (*Historik*), 47, 181, 201s, 216s, 226s, 340s.

Horizonte, 249s, 307s, 375, 379s, 398.

Humanismo, 14s, 23s, 178, 198, 206, 291, 343.

Humanitas, 30.

Humour, Humor, 30.

Ideal da existência, 267s.

Idealismo, 252s, 451s.
–, alemão (especulativo), 11, 65, 105, 221s, 246s, 255s, entre outras, 464.

Idéias, 53s, 58, 83s, 87, 205, 219, 317, 484s, entre outras.

Idiota, 26, 441s.

Idola, 355.

Igreja, 155s.

Illuminatio, 489.

Imagem (quadro, figura), 16, 83s, 97, 120s, 139s, 156s, 412s, 417s, 491.
–, do espelho, 143.
–, história da, 140s.
–, religiosa, 147s, 154.
–, imagem do sentido, 82s.
–, valência ontológica da, 144s.

Imagem originária (v. imagem).

Imediatividade (v. imed. estética), 101, 213a, 404.
–, I. da compreensão, 221.

Imediatividade estética, 139, 404.

Imitação (v. *mimesis*).

Inconclusividade (v. abertura).

Inconsciência lingüística, 272, 383, 407s, 409.

Individualidade, 10, 183s, 193s, 211, 217s, 229s, 347, 443s.

Indivíduo, histórico universal, 208, 376s.

Indução (v. *epagoge*), 9s, 354s, 421, 433.

Início, 476s.

Instante, 208.

Instinto, 34.

Instituição, 159.

Integração, 169s.

Intellectus agens, 487.
—, infinitus, 214, 489s.

Intensionalidade, 72, 229, 247s.
—, anônima, 249.

Interesse estético (v. falta de interesse), 54s, 492.

Interesse, falta de, 55s, 492.

Interioridade, 210, 217.
—, da palavra 425s.

Intermediação
—, absoluta, 347s.
—, histórica, 162, 174, 221s, 295s, 333s, 346.
—, total, 115s, 123s, 132.

Interpretação (*Interpretatio*), 124s, 216s, 340s.

Interpretar, interpretação (*Auslegung*), 188s, 216s, 312s, 333s, 389s, 401s, 475s.
—, auto-suspensão da I., 402,

469, 477.
—, cognitiva, normativa, re-produtiva, 315s, 402s.
—, de poesia, 234, 420, 508.
—, e compreensão, 186s, 393s, 401s, 474.
—, gramatical, 190.
—, lingüisticidade da I., 402s.
—, psicológica, 190s, 217s, 302s.

Intérprete (v. interpretação), 313, 387s.

Intersubjetividade, 252s.

Intuição, 328, 362.

Intuition, 35.

Investigação, 219.

Investigação da correlação, 248s.

Ironia, 300.

Jogo (v. Linguagem), 107s, 491s.

Judicium (v. juízo).

Juízo (v. *judicium*), 27, 31s, 36s.
—, estético, 43s, 60s.
—, reflexivo, 37, 44s, 61.

Julgamento (ético, estético), 328.

Jurisprudência, 44.

Kalon, 481s.

Koinonoemosyne (*sensus communis*), 30.

Latim culto, 440.

Lei, 10s, 44, 246, 313s, 323s, 330s, 365.

Leitura, leitor, 153, 165s, 195, 273, 339, 394s.

Lembrança, 158, 395.

Ler, 94s, 124^A, 153^A, 165s, 254, 345s.

Liberdade, 10, 14, 87s, 209s, 218s.
—, do mundo circundante, 448.

Linguagem (v. conversação), 200, 272s, 383s, 433s, 459s, 467s.
—, da natureza, 57, 478.
—, da tradição, 339s.
—, e *logos*, 409s, 460.
—, e *verbum*, 422s, 487.
Filosofia da linguagem, 406s, 443.

Literatura, 165s, 395.

Lógica (silogística), 247, 371, 432s.

Lógica da espécie, 432s.

Logos, 224s, 317s, 356, 373s, 409, 415s, 423s, 433s, 460.

Maiêutica, 373s.

Mal-entendido, 188s, 273, entre outras.

Matização, 451.

Meio – fim, 326s, 364, 463.

Memória (*mneme*), 21, 355.

Mesotes, 45s, 317s.

Metafísica, 260s, 462s.
—, dogmática, 471.

Metaforismo, 81, 108, 433s.

Metalinguagem, 418.

Methexis (v. participação).

Método, 11, 13s, 29, 177s, 182, 185, entre outras, 254, 287, 354s, 364s, 463s.

Mimesis (imitação), 118s, 139, entre outras, 414.

Mito, 85s, 114, 138, 278, entre outras, 351.

Mitologia, 82s, 193.

Moda, 42s.

Modelo (*Modell*), 320.

Modelo (v. seguimento), 48, 198, 290s, 342s.

Monumento, 154.

Monumentos da construção, 161s.

Moral provisória, 283s.

Moral science, 9, 318s.

Mostrar, 120, 400, 402, 404.

Motiv, 98.

Motivação, 382s, 475.

Mudança, 116, 286.

Mundo da vida, 251s, 353s.

Mundo, mundo circundante, 428, 466s, 460.

Museu, 92s, 139s.

- Música absoluta, 97, 152s, 169.
- Música caseira, 115s.
- Natureza, 16s, 34, 354s.
 –, beleza da, 57s, 63.
 –, ciências da, 10s, 24s, 46, 130, 223s, 244, 263, 288, 455s, 463.
 –, direito natural, 12, 28, 30, 275, 324s.
- Necessidade na história (v. liberdade), 210s, 217s.
- Negatividade da experiência, 359s.
- Nome, *onoma* (v. palavra), 409s, 433s, 441s.
- Nominalismo, 11s, 121, 439.
- Nomos* (v. lei), 285s, 435s.
- Nous*, 34, 129, 327, 458.
- Número, 416, 420, 438.
- Objetividade da linguagem, 499, 457s.
- Objetivismo (objetividade), 248s, 260, 457, 480.
- Objeto estético (v. obra de arte).
- Obra de arte, 90s, 99s, 113.
- Ocasionalidade
 –, da interpretação, 186s, 301s.
 –, da linguagem, 462.
 –, da obra de arte, 149s.
- Ocorrência (de uma idéia, *Einfall*), 24, 271, 372, 468.
- Ofuscamento, 137, 327.
- Onoma* (v. nome, palavra).
- Ontologia fundamental, 223, 261s.
- Opinião, (v. *doxa*, opinião prévia, compreensão prévia), 272s, 299s.
- Ordem, 339s.
- Orexis*, 317s.
- Ornamento, 50s, 163s.
- Ouvir, 367, 466s.
- Paideia*, 23s, 481.
- Palavra (v. *onoma*, *verbum*), 366, 409, 420, 422s, 438s, 487.
- Panteísmo, 202, 214s, 222.
- Participação, 129s, 156, 215, 297, 395, 462, 485.
- Parusia, 128s, 133, 485s.
- Patrística, 85, 145, 423s.
- Pedagogia, 12s, 186s.
- Pensar, 267s, 335s.
- Perfectionismo, 15, 20, 278s.
- Perfeição, v. Conceção prévia da P.
- Pergunta, 304s, 368s, 374s.
- Pertença, 114, 129, 131, 134s, 165s, 171, 266, 295, 319, 335, 420, 462s.
- Phobos* (temeridade, medo), 135s.
- Phronesis* (*prudentia*, ponderação), 25s, 318s.
- Physis*, 17, 318.
- Poesia, 122s, 165s, 192s, 453, 473s.
- Poeta (-historiador), 215s.
 –, (-filósofo), 279.
- Ponderação (v. *Phronesis*).
- Ponto de vista da arte, 62s.
- Portrait*, 150s.
- Positivismo, 287s.
- Positivismo legal, 323.
- Praxis* (filosofia prática), 25s, 318s.
- Pré-compreensão, 272s, 299s.
- Preconceitos (*praejudicium*), 275s.
- Pregação, 132s, 336s.
- Preocupação, 366.
- Presença (*Anwesenheit*) (ocorrência, v. parousia), 128, 261.
- Problema, história dos problemas, 381s.
- Produção, 99s.
- Produção (produtividade), 63s, 98s, 192s, 196s, 301.
- Profanidade, 155s.
- Profissão, 19.
- Projeção, 258.
- Projeto, 266s.
- Provável, v. *eikos*.
- Pseudos* (engano, engodo, falsidade), 412s.
- Psicologia, 73s, 228s, 341s.
- Pulchrum* (v. kalon, belo).
- Quadro (v. imagem, figura).
- Querelle des anciens et des modernes*, 26, 166, 181.
- Ratio, racionalismo, 34, 49, 198, 257s, 419s, 482s.
- Razão, 33, 277, 283s, 349, 405, 425, 471.
- Realidade (v. facticidade), 88s, 121, 347.
- Recepção (*noein*), 416.
- Reconhecimento, 119s, 381.
- Reconstrução, 171s, 192, 196.
- Recordação, 21, 72s, 173.
- Redução fenomenológica, 250s, 260.
- Reflexão, 71, 94, 239s, 258, 366s, 430, 486.
 –, estética, 123, 351.
 –, exterior 468s.
 –, transcendental, 249.
- Reforma, 177s, 282.
- Regeneração, 34.
- Reivindicação, 131, 365.
- Relação eu-tu, 254, 364s.
- Relativismo, 40, 46, 240s, 252, 350, 451.

- Religião instruída, 15, 85.
- Representação (*Darstellung*), 50, 58, 80s, 113s, 142s, 156s, 414, 488s.
- Re-presentation (*representation*), 74s, 146s, 153s, 156s, 164, 210s.
- Re-produção, (v. representação), 82s, 122s, 165, 191, 315s, 403s.
- Resposta (v. pergunta).
- Restauração, 171s, 278.
- Retórica, 25s, 77, 179, 382, 488s.
- Revelação, 336s.
- Romance, 166.
- Romantismo (v. hermenêutica romântica), 56, 93, 200, 277s.
- Saber absoluto (infinito) (cf. espírito, razão), 20, 104, 173s, 233s, 248, 306, 347s, 464s.
- Saber dominador, 316, 455.
- Sacralidade, 154.
- Saga (v. linguagem), 138, 194, 300.
- Scopus* (ponto de vista), 164, 186.
- Seguimento (v. modelo), 48, 286, 343.
- Sensualismo, 38.
- Sensus communis*, 24s, 37s, 39s, 49.
- Sentido (v. significado), 71s, 297s, 339, 368s, 477.
- Sentido, sentidos (*sensus*), 23s, 30s, 37s.
- Sentimento (*sentiment*), 34, 38s, 46s, 49, 56, 88s, 90s, 194.
- Sentimento de qualidade, 194, 215, 257.
- Ser, 105, 145, 261, 459.
–, esquecimento do, 262.
- Ser em si, 349s, 451s, 480s.
- Significado, 72s, 96s, 229s, 248s, 414s, 436s, 476.
- Significância própria, 95.
- Símbolo, simbolismo, 15, 78s, 158s, 408.
- Simpatia, 30, 217, 219, 236s.
- Simplicidade (da vida), 34.
- Simultaneidade (v. concomitância), 91s, 126s, 395.
- Sinal, 157s, 416s.
- Sistema, conceito de, 179.
- Situação, 45s, 307, 317, 339, 476.
- Sobre-iluminação, 389, 404.
- Sociedade, 10, 36, 41, 45, 90s.
- Sociedade instruída, 41, 92s.
- Solidariedade, 30, 37.
- Sophia*, 25.
- Subjetivação da estética, 48s, 87, 98s.
- , do destino, 136s.
–, como método, 73s.
- Subjetivismo, 101, 105, 148, 261s, 464.
- Sublime, 44, 46, 57, 60, 87.
- Subordinacionismo, 424.
- Substância, 20, 286.
- Subtilitas*, 188, 312.
- Sujeito, subjetividade, 228, 250s, 282.
- Tarefa de construção, 161.
- Tato, 11s, 20s, 34, 45.
- Tekne (ars)*, 320, 357.
–, (teoria da arte), 182, 270.
- Teleologia, 60, 71, 207, 289s, 353s, 463s.
–, da história, 203s.
- Tempo, temporalidade, 126s, 231, 261s.
- Teologia (v. tb. teol. hermenêutica), 127, 177s, 422s.
–, da história, 204s.
- Teoria do conhecimento, 71s, 224s, 254, 258.
- Teoria fenomenológica da constituição, 252s.
- Teoria instrumentalista do signo, 408s, 420s, 436s, 450s.
- Teoria, teórico, 19, 27, 129s, 458s.
- Ter presente (*Innesein* = interioridade, interiorização), 71, 227, 239s, 257s.
- Termo, terminologia, 419.
- Texto (v. escrita), 168, 265, 383.
- Todo (parte), 76, 179s, 194s, 202, 227s, 296, 463.
- Tolerância, 328s.
- Tomar parte (v. participação).
- Topica*, 26.
- Topos, locus*, 437.
- Trabalho, 18, 218.
- Tradição (*tradition*) (v. *Überlieferung*), 177s, 282, 285s, 300, 354.
- Tradição (*Überlieferung*) (v. *tradition*), 165s, 280, 341s, 363s, 366, 393s, 400, 445, 467.
- Tradição da encenação, 124.
- Tradução, 387s, 450.
- Tragédia, trágico, 133s, 362s.
- Transformação, 116s.
- Trindade, 396s, 433.
- Tyche*, 321.
- Unidade e multiplicidade, 430s, 461s.
–, da história universal, 211s.
–, de pensar e falar, 406.
- Universalidade (v. imaginação, indução, etc.), 18s, 22s, 26s, 36s, 46s, 74, 83, 90, 317, 322

entre outras.
—, concreta, abstrata, 26.
—, da experiência, 356s.
—, subsunção sob a U., 27, 36,
entre outras.

Valor, avaliação, 46, 63, 225,
243.

Vandalismo, 156,

Verbalismo, 355, 463.

Verbum (v. palavra).

Verdade, Is, 47, 103s, 118,
174, 490s.

Verisimile, eikos, 26s, 488s.

Vida, 34s, 69, 72s, 121s, 190,
215, 226s, 236s, 239s, 263.

Virtude (v. *arete*), 27, 30s,
317s, 453.

Vivência (história da palavra),
66s.
—, conceito, 70s, 100s, 227,
236, 239s, 254, 281.
—, estética, 75s, 100s.

Vontade de poder, 365.
—, de permanência, 286s, 395,
399.

Wit, 30.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Adorno, Th., 53, 279.

Agostinho, 21, 177, 297, 424s,
487.

Algarotti, 80.

Anaxágoras, 357.

Anaximandro, 128s.

Apel, K.O., 271, 452.

Aristóteles, 27, 45s, 88, 95s,
107, 116, 121, 128s, 134s,
141, 210, 285, 317s, 356s,
370s, 373, 382, 431, 435s,
449s, 458, 466, 472s.

Arnim, 437.

Ast, F., 182, 189, 193, 297.

Avenarius, R., 250.

Baader, Fr., 126.

Bachofen, 15.

Bacon, F., 13, 185, 354s, 457.

Baeumler, A., 43.

Barth, Karl, 148.

Bauch, K., 143.

Baumgarten, A., 36s, 79.

Baur, F.Chr., 405.

Becker, O., 101s, 247, 260.

Beierwaltes, W., 120.

Bentley, 183.

Berenson, B., 197.

Bergson, 31, 69, 74, 247.

Betti, E., 264, 315, 331, 333.

Blumenberg, 487.

Böckmann, P., 177.

Boeckh, 190, 197.

Boehme, 139, 377.

Bollnow, 126, 197, 223, 230,
267.

Bornkamm, H., 199.

Brunner, O., 15.

Bruns, I., 151.

Bubner, R., 93.

Buckle, 216s.

Buffier, 31.

Bultmann, R., 267, 336s.

Burckhardt, J., 214.

Burke, 277.

Buytendijk, F.J., 108.

Cartesianismo, 30, 242s, 263.

Cartesius 71s, 242s, 275, 282s,
420.

Cassirer, E., 86, 408, 440.

- Castiglione, 29, 41.
 Chladenius, 186s, 301.
 Chrysipp, 79.
 Cícero, 29.
 Collingwood, 277, 375s.
 Collins, 282.
 Conze, W., 7.
 Cramer, K., 66.
 Creuzer, F., 83.
 Croce, B., 86, 376, 474.
 Curtius, E.R., 77, 185.
 D'Alembert, 28.
 Davidson, D., 300.
 Descartes, v. Cartesius.
 Dessoir, M., 99.
 Dilthey, W., 12s, 66s, 156, 170,
 177s, 200, 202, 216, 222s,
 246s.
 Dörrie, H., 362.
 Droysen, J.G., 12, 202, 216s,
 391.
 Dubos, 80.
 Duhem, P., 11, 224.
 Ebbinghaus, H., 229.
 Ebeling, G., 177s, 180, 336.
 Ebner, F., 10.
 Egbert-Pedersen, T., 327.
 Eleatismo, 416, 468.
 Engisch, K., 335.
 Ernesti, 180, 188.
 Espinoza, 184s, 189, 275, 277.
 Ésquilo, 134, 355, 357, 362.
 Evangelho de São João, 250,
 349.
 Fenelon, 33.
 Feuerbach, L., 148, 349.
 Fichte, J.G., 65, 69, 87, 102,
 199, 230, 246, 346, 397.
 Fink, E., 89, 131, 252, 493.
 Finkeldei, J., 376.
 Flacius, M., 276.
 Fleury, 33.
 Forsthoff, E., 332.
 Frank, E., 276.
 Frank, M., 190.
 Frey, D., 141, 157.
 Fuchs, E., 336.
 Gauthier, Th., 321.
 Gehlen, A., 284, 448.
 George, St., 69.
 Georgiades, 97.
 Gethmann-Siefert, A., 64.
 Goethe, 67s, 76, 81s, 99, 167,
 204s, 463.
 Gottsched, 37.
 Götz, A., 104.
 Grabmann, M., 482.
 Gracian, B., 40s.
 Grimm, H., 68, 305.
 Guardini, R., 376, 482.
 Gundolf, F., 68, 305.
 Gutzkow, 66.
 Habermas, J., 284, 350.
 Haering, Th., 232.
 Hamann, R., 94s, 134.
 Hartmann, N., 46, 382.
 Haug, W., 82.
 Hebbel, 134, 136.
 Heer, Fr., 41, 155.
 Hegel, 16s, 45, 54, 64s, 69,
 84s, 103s, 171, 172s, 202,
 209s, 215, 231s, 238, 256s,
 291, 322, 346s, 359s, 377,
 395, 417, 467.
 Heidegger, M., 74, 102, 105s,
 109, 129, 156, 247, 258s,
 267s, 270s, 298, 360, 433,
 459s.
 Helmholtz, H., 11s, 47, 90.
 Henrich, D., 100.
 Heráclito, 409.
 Herder, 14, 32, 84, 198, 204s,
 291s, 406, 442.
 Heródoto, 148.
 Hesíodo, 148.
 Hetzer, Th., 140.
 Hinrichs, C., 205, 213.
 Hirsch, D., 188.
 Hofmann, H., 146.
 Hofmann, W., 337.
 Hölderlin, 93, 149, 474.
 Holl, G., 178.
 Homero, 78, 148, 279.
 Hönigswald, R., 173, 408.
 Horácio, 151.
 Horkheimer, M., 279.
 Hotho, 64, 70.
 Huizinga, 109.
 Humboldt, W.v., 16, 204, 206,
 217, 347s, 406, 419, 442s.
 Hume, D., 19, 30, 281, 364s.
 Husserl, E., 171s, 156, 229s,
 246s, 307, 353, 451s.
 Hutcheson, 30.
 Immermann, 94, 278.
 Ingarden, R., 124, 166.
 Iser, W., 100.
 Isócrates, 23.
 Jaeger, W., 25, 291.
 Jamme, C., 93.
 Jaspers, K., 284, 307.
 João Damasceno, 145.
 Jünger, Fr.G., 112.
 Justi, C., 154.

Kallen, G., 146.
 Kallimachos, 293.
 Kamlah, W., 155.
 Kant, 14, 16, 36s, 48s, 80s,
 103s, 163s, 197s, 248, 276,
 346, 348, 382, 452.
 Kapp, E., 371.
 Kassner, R., 114s.
 Kaufmann, F., 266.
 Kerenyi, K., 128.
 Kierkegaard, 101, 132, 134,
 137, 259, 349.
 Kimmerle, H., 190.
 Klages, L., 433.
 Klibansky, R., 490.
 Klopstock, 15, 81, 84.
 Koch, J., 438, 441, 490.
 Koebner, R., 127.
 Koehler, W., 96.
 Koller, 118.
 Kommerell, M., 135s.
 Körte, A., 291.
 Koselleck, R., 15.
 Krauss, W., 40.
 Krüger, G., 130, 276, 284.
 Kuhn, H., 88, 120, 285, 324,
 327.
 Kuhn, Th., 288.
 Lebreton, 423.
 Leibniz, 33, 146, 209, 230,
 419s.
 Leonardo da Vinci, 11, 98.
 Lessing, G.E., 53s, 80.
 Lipps, H., 431, 462.
 Litt, Th., 432.
 Lohmann, J., 407, 418, 437.
 Looff, H., 81.
 Loos, E., 29.
 Löwith, K., 212, 214, 365, 433.
 Lübbe, H., 250.
 Lukács, G., 101, 279.
 Lutero, M., 132, 177s, 198s,
 237.
 Mach, E., 71.
 Mahnke, D., 146.
 Malebranche, 146.
 Malraux, A., 93.
 Marco Aurélio, 30.
 Marcuse, H., 232.
 Marx, K., 279.
 Marxismo, 327, 337.
 Masur, G., 207.
 Meier, G.F., 277.
 Melanchthon, 180, 324s.
 Menzer, P., 37, 48.
 Mesnard, P., 80.
 Mill, J.St., 9, 12, 14.

Misch, G., 222, 239, 242.
 Mollewitz, G., 98.
 Mommsen, Th., 289.
 Moritz, K.Ph., 81s, 101.
 Morus, 35.
 Müller, C., 81.
 Müller, M., 488.
 Naport, P., 73, 224, 247, 459.
 Neitzel, H., 363.
 Neokantianismo, 65s, 225, 250,
 258, 381.
 Neoplatonismo, 79, 145, 205,
 427s, 438, 487s.
 Nicolau de Cusa, 26, 246, 438s,
 482, 490.
 Nietzsche, 21, 69, 73, 130, 165,
 247, 262, 267, 307, 309s, 421.
 Odebrecht, R., 55, 98.
 Oelmüller, W., 86.
 Oetinger, 32s, 489.
 Otto, W.F., 128.
 Oxford (escola de), 376.
 Paatz, W., 141.
 Pareyson, L., 66.
 Parmênides, 128s.
 Parry, 165.
 Pascal, 35.
 Patzer, H., 343.
 Pietismo, 32s, 313s.
 Píndaro, 151.
 Platão, 23, 27, 100, 117s, 128s,
 131, 150, 210, 276, 279, 320,
 350s, 368s, 381, 396, 409s,
 426s, 433s, 461s, 482, 484.
 Plotino (v. neoplatonismo).
 Plutarco, 78.
 Portmann, A., 113.
 Port-Royal, 24.
 Pseudo-Dionísio, 79, 482.
 Quintiliano, 95.
 Rabeau, G., 432.
 Rambach, J.J., 35, 188, 312s.
 Ranke, L., 202, 206s, 221, 227s.
 Redeker, M., 198.
 Reid, Th., 30.
 Riccoboni, 385.
 Rickert, H., 225, 350.
 Riedel, 32.
 Riezler, K., 108.
 Rilke, 110, 397.
 Ritschl, O., 179.
 Ritter, J., 15.
 Rose, H., 400.
 Rosekranz, K., 65.
 Rosenzweig, F., 93.
 Rossi, P., 21.
 Rothacker, E., 69, 185, 238,
 307.

- Rousseau, 56, 68, 279, 484.
 Runge, 93.
 Salmasius, 30.
 Santinello, G., 482.
 Savigny, 190, 332.
 Schaarschmidt, I., 7.
 Schadewaldt, W., 135, 390.
 Schasler, M., 65.
 Scheler, M., 96, 134, 237, 287, 316, 448, 453s.
 Schelling, 56, 61, 63, 69, 81s, 397.
 Scherer, W., 12.
 Schiller, 56, 61, 63, 69, 81s, 397.
 Schlegel, Fr., 64s. 82, 85, 93, 11, 199s, 295, 367, 400.
 Schleiermacher, 63, 69, 75, 171s, 182s, 188s, 283, 296s, 347.
 Schneider, H., 93.
 Schöne, W., 140.
 Schopenhauer, A., 65, 84, 464.
 Schrade, H., 145.
 Schütz, A., 255.
 Sedlmayr, H., 98, 101, 126.
 Seeberg, E., 377.
 Semler, 180, 188.
 Shaftesbury, 16, 29s.
 Shakespeare, 62.
 Siep, L., 18.
 Simmel, G., 69, 228, 247.
 Sinn, D., 254s.
 Snell, B., 294.
 Sócrates, 26, 320, 368s, 468.
 Sofistica, 23, 25, 276, 350s, 357, 396, 410.
 Solger, 79, 83.
 Speusipo, 434s.
 Staiger, E., 134, 271.
 Steinthal, H., 190, 197, 410.
 Stenzel, J., 434, 477, 485.
 Stoa, 423, 437, 486.
 Strauss, L., 29, 275, 300, 324.
 Stroux, J., 291.
 Sulzer, 54.
 Tácito, 293.
 Temístio, 357, 421.
 Tetens, 28, 36.
 Thomasius, Chr., 276.
 Tieck, 66.
 Tolstói, L., 377.
 Tomás de Aquino, 28, 426s, 491.
 Trier, J., 109.
 Troeltsch, E., 241.
 Tucídides, 220.
 Tumarkin, A., 120.
 Uexkuell, v., 455.
 Ulrich von Strassburg, 482.
 Valéry, P., 98s.
 Vasoli, C., 22.
 Velazquez, D., 154.
 Vico, 24s, 225, 281, 379.
 Vischer, Fr.Th., 85s.
 Volhard, E., 86.
 Volkmann-Schluck, K.H., 438, 489, 491.
 Vossler, K., 474.
 Vossler, O., 267.
 Wach, J., 186.
 Waelhens, A. de, 258.
 Wagner, Chr., 427.
 Walch, 183, 276, 282.
 Weidlé, W., 92.
 Weischedel, W., 141.
 Weizsäcker, V.v., 255.
 Wieacker, F., 25, 332, 335.
 Wilamowitz, 342.
 Winckelmann, 77s, 84, 204, 291.
 Wolf, F.A., 182.
 Wolff, Chr., 80, 183.
 Yorck, Conde, 238, 255s.