A arte de Ouvir:
Lições hermenêuticas de Nietzsche e Gadamer[1]

Luís Francisco Munaro[2]
Universidade Federal de Roraima

RESUMO
A hermenêutica como proposta por Gadamer oferece reflexões importantes para os estudos de Comunicação. O que o autor chamou de "fusão de horizontes" é um elemento fundamental da compreensão e, portanto, da construção de um sentido comum na prática da conversação. Se o bárbaro é incapaz de ouvir aquilo que vem do exterior agredindo seu senso comum, o homem civilizado pressupõe no seu interlocutor um sentido e modifica a si mesmo na medida em que se deixa penetrar por este sentido. Para perceber esse esforço de fusão entre universos distintos, há que pensar o homem como "animal indeterminado", na direção da crítica que Nietzsche fazia aos pensadores do Iluminismo. O poder criativo do homem implica num esforço de interpretação e é tal postura não absolutista que se torna fundamental para o exercício do entendimento.

PALAVRAS-CHAVE: hermenêutica; comunicação; história; Nietzsche; Gadamer.

O homem, longe de um conjunto bem definido de características dadas *a priori*, realiza-se através de predicados sociais e materiais. A crença de que a sabedoria humana flui num substrato platônico fez parte do anseio iluminista em dar ao homem um estatuto definitivo, o que seria capaz de solucionar de uma vez por todas o problema da metafísica. Segundo a aspiração moderna do sujeito, este deveria ser constituído antes de qualquer predicado social ou material, possibilidade que, enclausurando o homem num núcleo subsistente, congelaria também quaisquer relações entre "eu" e "outro" na medida em que se buscaria no outro ou nas coisas uma mera confirmação dos preconceitos implícitos do "eu". É nessa tarefa desconstrutiva – mas não só desconstrutiva – que reside o contributo da hermenêutica como a pretenderam Hans-Georg Gadamer e Heidegger.

A orientação do conhecimento para a vida começou a ser mais nitidamente uma preocupação com os escritos de Friedrich Nietzsche: de um ponto de vista antes de tudo existencialista, o pai de Zaratustra enxergou a filosofia como a elaboração de um conjunto de vivências, isto é, como algo que não poderia ser feito sem que o "eu" se desse ao trabalho de "caminhar", conhecer e comunicar. Nietzsche levou a sério a preocupação de

[1] Trabalho apresentado no I Colóquio Brasil-Alemanha de Ciências da Comunicação, evento componente do XXXVI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.
[2] Doutorando em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Professor de Jornalismo da Universidade Federal de Roraima (UFRR). E-mail: luismunaro@yahoo.com.br

Schopenhauer com aquilo que constitui o ponto de partida da projeção do "eu" para o mundo onde ele é "ser-aí", isto é, o corpo e a linguagem que constituem expressões do sujeito. E, assim, debruçou-se sobre desejos, instintos e tudo aquilo que o corpo comunica e que seria a condição primeira de qualquer forma de filosofia. Isto constitui um movimento importante em direção a pensar o homem a partir daquilo que lhe é particular, forjando assim um conhecimento que tentava considerar a amplitude do relacionamento humano com o mundo.

Com Heidegger e Gadamer, esta busca passa a se pautar pela tematização do homem enquanto "ser-no-mundo", o que revelaria as profundas implicações da "compreensão" como relação estruturadora da existência. Há um deslocamento radical em direção à linguagem, que passa a ser entendida como o substrato de qualquer possibilidade compreensiva e comunicativa e, portanto, da relação do ser com outros seres e com as próprias coisas. A partir disso, é possível sugerir ainda que a consciência histórica disponível ao nosso tempo abre uma importante possibilidade de relação com o outro considerado no seu espaço específico, e que tal relação permitiria também que se repense a noção de civilização como uma comunhão de perspectivas dos homens no tempo, isto é, como fundamentalmente a alteridade de ouvir e, em se ouvindo, construir algo duradouro.

O que Gadamer chamou de "fusão de horizontes" é um elemento fundamental da compreensão e, portanto, da construção de um sentido comum na prática da conversação. Se o bárbaro é incapaz de compreender concatenações de palavras que dão sentido a frases, o homem civilizado pressupõe no seu interlocutor um sentido e modifica a si mesmo na medida em que se deixa penetrar por este sentido. O sentido intersubjetivo do conhecimento indica também uma possibilidade que aproxima o Ser de uma universalidade superior, isto é, baseada no acréscimo das perspectivas dos implicados no processo comunicativo; e que torna possível, ao longo do tempo, reconhecer aquilo que caracteriza no homem as suas obras mais duradouras, para as quais é possível restituir o significado hoje combalido de "excelência". Já lembrava Sócrates que a dialética, na medida em que permite à alma aceder para fora do "bárbaro lamaçal", possibilita-lhe vislumbrar o que está "no alto", a "luz do Bem". O conhecimento que Nietzsche chamou de "perspectivismo", que se abre a múltiplas formas de olhar e também às perspectivas do outro, é um conhecimento que permite a vinculação dos homens e fortalece, por conseguinte, o entendimento das coisas mesmas. Para ilustrar esta busca pelo entendimento ao longo da história, tomemos como exemplo as obras de arte. Considerar a excelência desse movimento que se encaminha para a verdade implica que haja antecipação adequada, antecipação enraizada numa tradição que

é um fundo comum entre o intérprete e a obra. A ausência desse sentido de antecipação encarna o esvaziamento do sentido do verdadeiro e impossibilita o estabelecimento de pontes entre intérprete e obra, já que ambos pressuporiam serem formas completas e subsistentes por si mesmas. Esta perplexidade, tão característica da pós-modernidade, é bem ilustrada pelo desgosto de Malevitch que, ao se deparar com uma obra de Michelângelo, diz que o escultor, "ao esculpir Davi, violentou o mármore, *mutilou* um pedaço de pedra magnífico... O mármore estragado estava *conspurcado* desde o início pelo pensamento de Michelângelo sobre Davi" (Apud. MATTÉI, 2002, p. 264). Sem, enfim, que haja esforço para compreender e mesmo compartilhar uma tradição, o sentido de verdadeiro e do excelente são obscurecidos e o entendimento resta inexistente.

1. Sobre o homem

Schopenhauer ofereceu uma contribuição fundamental para a emancipação do homem com relação ao primado da razão iluminista. Sua intenção era destacar o imenso fundo volitivo humano, sobre o qual pairava de forma um tanto desoladora a racionalidade. *O mundo como vontade e representação* (2005), mais do que uma obra que inaugura uma forma de "irracionalismo" que orientaria o pensamento de Nietzsche e Freud, é também uma tentativa de fornecer uma cosmovisão alternativa baseada em um pessimismo radical. De forma pouco histórica, Schopenhauer definiu a Vontade como o motor da própria natureza, como fluxo volitivo insaciável que está por detrás do funcionamento das coisas. Ao questionar a validade da racionalidade humana, Schopenhauer ataca também o problema do sujeito determinado *a priori*, questionando as pretensões metafísicas da modernidade. Esta filosofia teve influência considerável sobre Nietzsche, na medida em que oferecia uma alternativa à predominância do espírito que, segundo o último, parecia inteiramente vinculado à tradição cristã. O que distanciaria os homens dos outros animais é o uso adequado da linguagem, precisamente aquilo que torna possível o acúmulo e transmissão de informações sobre o mundo inteligível e assim a construção de conjuntos mais duráveis de conhecimentos. Na verdade, Schopenhauer está aqui antecipando um tema que seria caro a Hans-Georg Gadamer, para quem, segundo Hekman:

> As próprias palavras prescrevem o único modo pelo qual as poderíamos fazer com um instrumento. Familiarizamo-nos com o mundo e até conosco através da linguagem, porque a linguagem é o modo universal de ser e conhecer. Segue-se que os animais, que não têm uma linguagem, não podem ter um mundo (HEKMAN, 1990, p. 162).

Na partilha de sentidos entre os homens possibilitada pela linguagem Schopenhauer via a possibilidade de fugir ao corpo humano. Em revolta contra a sua condição, o homem teria que se lançar a alturas que só seriam possíveis através da atividade intelectual ou artística. Nestas alturas residiria o sentido da civilidade capaz de impedir o homem de recair na condição mais pura da animalidade, para a qual seu corpo pendia como que naturalmente. De forma oposta como Schopenhauer conclui "viver é sofrer", Nietzsche conclui "viver é poder". Ainda que tenha partido do mesmo pressuposto cuja originalidade cabe a Schopenhauer, isto é, o homem como um animal indeterminado e não um sujeito metafísico, Nietzsche viu na capacidade criativa a possibilidade de realização de uma verdade. Esta realização só seria possível pela participação dos homens no mundo da vida, isto é, pela sua preocupação, demasiado humana, em transmitir sentidos sobre as coisas, o que aconteceria sobretudo – e talvez somente de forma plena – através da obra de arte.

Contrariando Schopenhauer, Nietzsche tenta forjar uma filosofia do otimismo onde tudo é constante possibilidade criativa e o homem pode reinventar-se o tempo todo, certamente em revolta contra a sujeição a um modelo de homem que, previamente determinado, estava estancado em seu potencial criativo. Não se pode vencer o corpo, mas se pode fazê-lo o porta-voz de instintos vitoriosos e é nisso que reside a dignidade da vida e do "eterno retorno". A vontade criativa seria o resultado de um corpo adequadamente instruído e alimentado; a ênfase criativa de Nietzsche levou-o a recomendar a morte a todos aqueles cuja vontade de viver empalidece sob a influência de instintos negativos. Seu mito do eterno retorno não indica noutra direção: ele aponta para uma história que é constantemente buscada na forma de se relacionar com horizontes suficientemente positivos ou, antes, estender o próprio horizonte para que compreenda tradições vitoriosas. A história é compreendida a partir desse ponto de vista existencial em que tudo é criação: ela é uma ficção que alimenta o presente, com não outra utilidade que impulsionar o homem a uma perspectiva mais ampla de vir-a-ser.

A compreensão do outro, assim, não consiste numa tarefa empática, mas antes pressupõe que haja um "horizonte" suficientemente amplo, entendido na linguagem nietzschiana sobretudo como "perspectiva" ou acuidade do olhar, capaz de transcender a proximidade do presente finito. Esta temática é recorrente no pensar nietzschiano e marcará nosso breve passeio pelo conceito de hermenêutica e sua importância para o estudo da comunicação. Ainda, contudo, que evoque constantemente o horizonte e a perspectiva, Nietzsche permanece bastante vinculado à tradição schopenhaueriana do corpo. Como interpreta Carlos Alberto Onate, por exemplo, o intelecto apareceria para Nietzsche como

"o instrumento de impulsos e nada mais, ele nunca se torna livre. Ele se aguça na luta dos diversos impulsos e assim aprimora a atuação de cada impulso particular" (2003, p. 141). O personagem Zaratustra indica com alguma clareza nesta direção: "o vosso próprio ser deseja aparecer: por isso menosprezais o corpo! Porque não podeis criar já, suplantando-vos a vós mesmos". Dessa forma, quando Nietzsche se lança à obra de Schopenhauer, Platão ou Kant, seu significado é visto a partir da vida, dos instintos, e mesmo da experiência que subsiste e alimenta a obra. São todos exemplos negativos de vivência, experiência e, portanto, também de obra, escrita e comunicação. Quanto ao pensador de Koniegsberg, por exemplo, parece ser um homem que "se apresenta, quando transparece em seus pensamentos, como bravo e honrado no melhor sentido, mas insignificante: falta-lhe envergadura e poder; não vivenciou muita coisa, e seu modo de trabalhar toma-lhe o tempo para vivenciar algo" (*Aurora*, Livro V, § 481). Para contrapor esses exemplos que, segundo Nietzsche, são degenerescentes, ele retorna a uma forma positiva e suficientemente aberta de experimentar a vida, a Grécia Clássica, da qual ele próprio não deixava de se considerar um atavismo. Nesta Grécia, "não há nada que lembre ascese, espiritualidade e dever, aqui só nos fala uma opulenta e triunfante existência, onde tudo o que se faz presente é divinizado, não importando que seja bom ou mau (1992, Cap. 3)".

O que Schopenhauer e Nietzsche estão fazendo é uma busca pelo ser humano que, segundo julgam, o racionalismo alemão teria congelado sob determinados pressupostos metafísicos: uma criatura racional, acima da vida, com capacidade platônica de julgamento. O primeiro dos autores restituiu o corpo como componente do raciocínio, tendo papel fundamental nos estudos de psicanálise que se seguiriam, e, o segundo deles, retornou à luta pela existência, à linguagem poética e ao anti-racionalismo para compreender a formação da arte, do conhecimento e mesmo da ciência. Essa busca pelo ser humano destituído de falsas faculdades e abstrações paralisantes pode ser identificada já no século XVIII, quando um conjunto de pensadores se insurge contra o formalismo e o racionalismo abstrato que desprezariam "a totalidade da pessoa, a personalidade que vive, sente e quer em toda sua plenitude" (PALMER, 1986, p. 108). Trata-se do que se pode definir como "filosofia da vida". Por um lado, a questão iniciada por Schopenhauer, segundo a qual apenas a arte revelaria a verdade ao homem libertando-o da animalidade, ofereceu a Nietzsche os pressupostos da "vontade de potência" que englobariam também as formas de o homem se relacionar com o mundo e percebê-lo de forma ainda mais ampla. O que se intenta em geral, dentre os "filósofos da vida", é fugir a abstrações empobrecedoras e apelar para o sentido físico e sentimental da vida enquanto ponto de partida para a leitura da realidade. A

vontade de potência nietzschiana, que se desenrola em perspectivismo e ampliação de horizontes, fornece importantes caminhos para o entendimento da hermenêutica tal como a percebeu Gadamer; isto é, tendo tomado a atividade compreensiva o ponto de partida para a estruturação da existência humana e, portanto, do próprio entendimento do homem enquanto um ser fundamentalmente comunicativo. Somente o horizonte suficientemente amplo seria capaz de perceber o novo, o estranho, e relacionar-se com ele sem abolir-se diante dele e nem aboli-lo. Evidentemente, estas conquistas absorveriam também os fatores lingüísticos e históricos, fundamentais para a compreensão da hermenêutica pretendida por Gadamer. Ambos, história e linguagem contribuem para a abertura de novos mundos e para a extensão de nossa visão sobre as coisas. No que concerne ao horizonte, segundo o autor,

> 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 Husserl, para caracterizar a vinculação do pensamento à sua determinidade finita e para caracterizar, com isso, a lei do progresso de ampliação do âmbito visual (GADAMER, 1997, p. 452).

A ideia de fundir horizontes, exposta por Gadamer, implica que não há um modelo de compreensão neutra e exata e o sujeito (seja ele europeu, antigo, amazônico) não é ponto de partida absoluto para o entendimento da vida. O sujeito que se coloca como ponto de Arquimedes para a interpretação e compreensão do outro está fadado ao erro. O consenso ou fusão é um ideal sempre por alcançar, exprimindo não a verdade de um ou outro sujeito, mas sim a síntese aberta das vozes disponíveis. Estas conclusões partem do pressuposto de que não existe uma forma completa e definitiva de "ler" o outro ou a vida, mas sim um fluxo em que novas perspectivas são incorporadas e resultam num horizonte mais amplo e adequado, isto é, mais capaz de ouvir. Trata-se daquilo que Nietzsche percebeu como indeterminação da existência.

2. Hermenêutica e conversação

A hermenêutica filosófica de Gadamer parte do pressuposto antifundacional que devemos a Nietzsche. Ela busca explicitamente um entendimento da "coisa mesma" inerente ao relacionamento do homem com a realidade e, para tanto, entende abrir-se "verdadeiramente" aquilo que o outro tem a dizer. Não se trata de penetrar na consciência do outro e deixá-lo falar ou de perscrutar o seu pensamento à busca de determinar como ele pensou, mas sobretudo de correlacionar uma perplexidade similar quanto a *estar-aí-no-mundo*, perplexidade que caracterizaria a própria essência do *Ser*. A fusão de dois

horizontes compreensivos tem por base essa tradição que se torna cumulativamente maior pela soma das perspectivas. O fenômeno da compreensão, portanto, está em pressupor que o outro me transmite uma percepção correta da "coisa mesma". Está em abrir-se a ele – lembrando que nos encontramos num momento suficientemente consciente acerca do caráter particular de nossas perspectivas – podendo almejar reflexões "em que nos colocamos deliberadamente na perspectiva do outro" (GADAMER, 1998, p. 18).

Deparar-se com a experiência do outro é também uma oportunidade de abrir-se ao dizer do outro: no inevitável confronto com o estranho a nossa própria crença e convicções são abaladas. O que decorre disso é um caminhar para a ampliação da nossa tradição onde os contributos dos homens distantes uns dos outros se encadeiam cumulativamente, isto é, enriquecem a percepção sobre o mundo. Aquilo que Nietzsche percebia como perspectivismo se desloca aqui para a capacidade de abertura: minha visão só se amplia na medida em que me mostro suficientemente eficiente ao ouvir o outro. Na verdade, segundo Gadamer, a ampliação dessa perspectiva acontece na medida em que o outro se fortalece e se descortina: é o outro que pode me oferecer um acréscimo e não eu mesmo. Como sustenta o autor:

> justamente o fortalecimento do outro contra mim mesmo descortina para mim, pela primeira vez, a possibilidade propriamente dita da compreensão. Deixar o outro viger contra si mesmo [...] não significa apenas reconhecer em princípio o caráter limitado do próprio projeto, mas exige precisamente que alcancemos um âmbito para além das próprias possibilidades no interior do processo dialógico, comunicativo, hermenêutico (2009, p. 109).

A abertura ao dizer do outro é indicada na forma de alteridade: trata-se de deixá-lo, efetivamente, falar. Como comprova Gadamer, a vontade de fazer anular a ação do sujeito na tentativa de apreensão da situação do outro acaba se convertendo, ela mesma, numa forma de retificar preconceitos. O sujeito que fala não vai deixar de existir. Ele se transforma na medida em que entra em contato com o outro, ao mesmo tempo em que deixa mais claros preconceitos até então simplesmente implícitos. Se eu pressuponho, no processo comunicativo, que "eu" sou e vou continuar configurado de uma mesma forma, o outro surge apenas como confirmação inconsciente das minhas formulações. Simplificando-o, seria como tão-somente buscar no outro imagens de nós mesmos, estendendo uma visão pouco ampliada do mundo, incapaz de "ouvir" e assistir assim ao ranger das convicções que, na palavra de Nietzsche, são "cárceres".

Ouvir o outro é uma forma de libertar o preconceito. O preconceito aparece, em Gadamer, como uma possibilidade positiva e mesmo fundamento do entendimento; dessa

forma o autor sugere que "o preconceito fundamental do Iluminismo é o preconceito contra o próprio preconceito, que priva a tradição do seu poder" (apud. HEKMAN, 1990, p. 153). A antecipação da compreensão comporta preconceitos importantes que conferem o ponto de partida de qualquer relação entre "eu" e "outro", isto é, a garantia de que não haveria uma tentativa de anulação do "eu" para que "outro" emergisse sob a rubrica de uma pseudo-clareza. O "eu" fala, pergunta e entende e, é só pela existência de uma estrutura capaz de antecipar as falas do outro, que se dá a própria compreensão. Essa perplexidade já era vista em Kant, que mencionava que o homem não podia absorver e compreender sem uma estrutura de conhecimentos ou possibilidades, ou seja, simplesmente sendo uma "tabula rasa". Essa tentativa de anular o sujeito, o "eu", poderia, segundo Gadamer, ser responsável por gerar o efeito oposto, isto é, a integralização da experiência do "eu". Assim, a demonstração do que "eu" sou no contexto da comunicação com o "outro" é fundamental; e, por outro lado, também a comunicação por si mesma vai ajudar a demonstrar mais amplamente aquilo que eu sou.

Presumidamente, assim, temos consciência de que podemos construir algo com base no exercício do ouvir, isto é, quando sabemos que não nos aproximamos do entendimento das coisas sem um vínculo de pertencimento com o outro, vínculo exercitado na forma da partilha da língua, de afeições, de culturas. Não é mistério que a própria língua é resultado do esforço de interação e não pode ser pensada sem esse mesmo esforço. Nesse sentido, a própria civilização deve ser pensada como a realização de um conjunto de obras duráveis, tornada possível pela compreensão mútua entre os homens e pelo acúmulo positivo de perspectivas. A civilidade característica do ouvinte e interlocutor que se abrem mutuamente aos saberes que um e outro têm a oferecer, permite aproximá-la da visão hermenêutica: isto é, pelo acúmulo de visões particulares, é possível caminhar para um horizonte mais amplo que permitiria também o reconhecimento da excelência naquilo que é humano – lembrando que um sintoma da barbárie é a negação da excelência, na fórmula de Tom Wolfe. Caminha-se de fato em direção a algo quando se percebe que o outro não só me auxilia como também constitui o fundamento do meu olhar. Jean François Mattéi (2002) percebe um influxo da barbárie no isolamento do sujeito que se torna puramente interioridade e que, recalcado em sua verdade particular, nega uma abertura ao outro. Assim estaria o estado da arte contemporânea, na qual se suprimiu não apenas a paisagem como também o próprio homem, conferindo ao sujeito as prerrogativas totais do processo de criação. Barbárie, aliás, já anunciada por Nietzsche, quando previa o "capricho absoluto da livre personalidade", "a ausência de estilo" ou "a mistura caótica de todos os estilos".

De forma similar, Heidegger e Gadamer perceberam que a ciência moderna inibe a vida ao se tornar exterior a ela. A tradição é aquilo que é durável e sempre frutifica como uma abertura para a alteridade que a fecunda. E a tradição é determinada pelo uso. Há que se considerar, nesse sentido, que o uso aponta para aquilo que "permanece válido, de um modo geral e universal, para o conhecimento que temos nas ciências humanas. Estas jamais atingem outra "objetividade" senão aquela que toda experiência traz consigo" (GADAMER, 1998, p. 38). A hermenêutica de Gadamer sustenta que a leitura do outro é direcionada (mas não condicionada) pelas estruturas de antecipação. Antes de olhar o outro a partir de uma consciência esvaziada, a compreensão subentende um projeto de confirmação dos preconceitos que, evidentemente, pode se ver frustrado. Assim se coloca a noção de "meu horizonte" que, no deparar-se com o horizonte do outro, estabelece uma conexão: o horizonte traria em si recursos disponíveis à minha compreensão. A construção de um horizonte é sempre mediada pela conversação. Gadamer busca desconstruir, a partir de Aristóteles, a ideia de um sujeito cognoscente que abstrai isolada e silenciosamente o mundo, sendo conveniente lembrar que há na história da filosofia um conflito constante entre as noções do sujeito abstrato e do sujeito que se realiza fundamentalmente numa dimensão social. Aristóteles vivenciava esta dicotomia quando confrontava a *physis*, em sua dimensão operante e regular, com o *ethos*, no qual o homem se via diante da dimensão contingencial da existência que exigia atitudes consideradas justas. Segundo Gadamer, a ação do sujeito ético implicava que ele reconhecesse a si próprio e seu pertencimento numa tradição para saber como agir. Seu confronto com o outro é também um vínculo com ele que se concretiza no fenômeno "conselho moral":

> A compreensão do outro supõe o engajar-se numa causa justa e, através desta, a descoberta de um vínculo com o outro. Esse vínculo se concretiza no fenômeno do "conselho moral". Como se diz, "bom conselho" só se dá e só se recebe entre amigos. Isso para enfatizar que a relação que se estabelece entre duas pessoas não é a de duas coisas que nada têm a ver uma com a outra, mas que a compreensão (...) é uma questão de "pertencimento". Segundo Aristóteles, a compreensão dá lugar a dois fenômenos correlativos que são os seguintes: o espírito de discernimento da situação em que o outro se encontra, e a tolerância ou indulgência dele resultante (GADAMER, 1998, p. 56).

O inesperado constitui parte inseparável do domínio humano do *ethos*: o colocar-se diante do outro envolve não apenas a possibilidade de vivenciar uma situação estranha, mas o julgamento a partir daquilo que é comum entre os dois indivíduos e demarca um pertencimento à tradição. Não se pressupõe o diálogo sem essa vinculação – da mesma forma como não se pressupõe uma compreensão verdadeira. O conhecimento ético, ainda que refém do inesperado, teria como pano de fundo a mesma "água sob a qual nada o

peixe", como chama Richard Palmer a tradição. Podemos interpretar a menção de Gadamer a Aristóteles como uma tentativa de oferecer precedentes para a "estrutura da antecipação": a situação nova que o outro me comunica une-se ao "meu" horizonte na medida mesma em que se revela e se reconhece como verdadeiramente "outro" (GADAMER, 1998, p. 70).

O inter-relacionamento de homens que se realizam na sua dimensão social é observado por John Pocock na tradição renascentista, onde, segundo o autor, há um esforço considerável da mente humanista por estabelecer uma comunicação entre os homens no tempo. Esse pressuposto comunicacional é um interessante ponto de partida para o amadurecimento de uma compreensão da ideia de hermenêutica. No caso do humanismo cívico identificado por Pocock, a filologia substituía gradativamente a leitura dogmática dos textos, característica da mente escolástica, pela possibilidade de decompô-lo a partir do seu tempo específico, percebendo-o naquilo que o caracterizava como particular. É notável como já aqui se percebia como o entendimento alcançava uma possibilidade mais ampla a partir da alteridade de abrir-se ao que o outro tem a dizer; o que se fazia mediante a tradição partilhada por esses mesmos homens distantes no tempo: sua aproximação diz respeito ao mundo político que observam e buscam construir. Eis como se explicita a noção de conversação, ancorada, no que diz respeito à consciência histórica, na da filologia:

> A ideia de uma conversação direta com a antiguidade é um conceito chave em todas as formas de humanismo e pode aparecer dentro ou fora de um contexto político, mas sempre comporta uma dimensão irremediavelmente social e inclusive política: implica que o cume da experiência humana, sob Deus, se alcança na reunião de mentes similares e em comunicação que elaboram conjuntamente proposições, opiniões e decisões. A conversação com os antigos que resulta em conhecimento e associada com a conversação entre os cidadãos que resulta em decisões e em leis (POCOCK, s/d, p. 52).

Ora, falar em mentes que partilham na forma de comunidade uma relação com o mundo nos lembra diretamente a tarefa hermenêutica, cuja solidez reside precisamente em associar os contributos específicos de diferentes posições em diferentes momentos. A desconfiança com relação ao humanismo, essa conversação direta com a tradição clássica de que fala Pocock, deve-se antes de qualquer coisa pelo fato de, sugere-se, o humanismo pretender detectar parâmetros para o julgamento da categoria homem, uma ideia que pareceu arenosa sobretudo a Foucault, para quem o homem constituía uma "invenção recente".

E Foucault, tanto quanto Nietzsche, estão certos. O homem não está dado, mas nem tampouco morreu. Ele se reconstrói num processo indeterminado, justamente por não ser único: não há um único homem. E essa conclusão, tão importante, só é alcançada quando vários sujeitos entram em comunicação e trânsito através de perspectiva suficientemente

aberta para compreenderem-se uns aos outros. Nietzsche lançou suas ferozes críticas a Schopenhauer por que este teria tentado transformar os homens gregos em reféns de sua própria idiossincrasia moral. Nietzsche via em Schopenhauer um refém de si mesmo, incapaz de ver o outro em seu tempo e espaço específicos. Isto é, via em Schopenhauer alguém incapaz de mediatizar qualquer relação entre o "antigo" e o "novo", tornando possível que "meu" conjunto de opiniões se veja desafiado pela perspectiva estranha que poderá ser assimilada às minhas possibilidades de conhecimento. A interrogação permite o surgimento de perspectivas diferentes no dizer do outro, perspectivas que me permitiriam compreender mais profundamente o alcance dos meus preconceitos. Para melhor enxergar esta visão dialética do conhecimento, podemos colocá-la em contraposição a uma determinada ideia de diálogo que parte obrigatoriamente da tentativa de adequação de dois atores mediados por determinadas pretensões de validação, característica da postura de Jurgen Habermas, por exemplo. Ele menciona, para ajudar a explicitar sua noção de conversação, a dança entre Fred Astaire e Ginger Rogers como descrita por Robert Brandom:

> I have in mind thinking of conversation as somewhat like Fred Astaire and Ginger Rogers dancing: they are doing very different things – at least moving in different ways – but are coordinating, adjusting, and making up one dance. The dance is all they share, and it is not independent or and antecedent to what they are doing (Robert Brandom, apud. HABERMAS, 2004, p. 174).

Habermas abstrai dessa tentativa de "ajustamento" uma racionalidade implícita, presente na busca pelo entendimento mútuo, racionalidade que conformaria a posição dos dois falantes no mundo da razão. Para Gadamer, o que constitui o meio dessa mediação é a tradição que fornece suporte ao "Eu" e ao "Tu" e não uma racionalidade que, do ponto de vista epistemológico, traria valores metafísicos. Não se trata de um processo racional em que ambos anseiam determinadas perspectivas de validação, mas de uma abertura para o outro durante a qual o fenômeno da compreensão atua permitindo a transparência da tradição comum. Os horizontes de "Eu" e "Tu" são limitados pela tradição: ambos possuem um conjunto de possibilidades que permite antecipar a compreensão do outro. Essas possibilidades podem ser maiores ou menores, mas é a partir delas que se estrutura a compreensão e se caminha adiante no processo de entendimento. Em todo o caso, essa tradição só emerge e se torna nítida, quando acontece o processo de contato e conversação. Trata-se de um diálogo que, ao contrário do que queria Habermas, não é uma busca pelo encaixe, mas sim um esforço de partilha. Como lembra Gadamer:

> o processo do entendimento mútuo não pode ser considerado como um procedimento metódico que fixa um indivíduo contra o outro, mas consuma-se como a dialética de pergunta e resposta, uma dialética que se acha aberta segundo os dois lados e que transcorre entre os dois parceiros de diálogo. Esse é um processo que nunca se inicia do zero e que nunca termina com uma soma total plena. – Mesmo o texto, e, antes de tudo, aquele texto que é uma 'obra', isto é, uma obra de arte linguística que se encontra diante de nós destacada de seu 'criador', é como alguém que responde incansavelmente a um esforço jamais esgotável de compreensão interpretativa e é como um indivíduo questionador que se contrapõe a um outro sempre pronto a responder (GADAMER, 2009, p. 120).

A compreensão de si subentende a estrutura de antecipação que faz parte do projeto hermenêutico. Ela deve ser constantemente amadurecida para que possibilite uma visão adequada do outro, o que implicaria dizer que qualquer modelo metodológico preconcebido estaria fadado a adulterar a percepção da "coisa mesma" que o outro tem a me comunicar. A hermenêutica exigiria a construção de um sentido antecipatório, "empreendimento audacioso", cuja recompensa estaria na confirmação dada pelo próprio "objeto" (GADAMER, 1998, p. 61). No que diz respeito à compreensão, o intérprete abre-se ao mundo da tradição, buscando, através do seu sentido antecipatório, enxergar a realização dessa mesma tradição que o vincula a outro homem. Antes de uma relação propriamente dialógica, talvez conviesse mais falar da noção de participação ou pertencimento. A hermenêutica se situaria nessa relação firmada entre o eu e o outro através da qual transparece a tradição e, mais do que isso, através da qual essa tradição revela aquilo que há de comum entre os falantes. Ela implica perceber que não há um sujeito definido *a priori*, mas que o homem só se constitui na sua relação com as coisas e com outros homens, e que estes, conjuntamente, desenvolvem obras duráveis numa tradição que constantemente se amplia.

Considerações finais

Estamos diante da busca pela determinação do homem que passa pela conclusão, necessária, de que o homem é um animal que se constrói socialmente e que, tanto quanto a linguagem, permanece indeterminado. As importantes investidas de Schopenhauer e Nietzsche contra o sujeito auto-suficiente em termos de predicados materiais e sociais ajudam-nos a concluir que quaisquer categorias metafísicas que visem definir o sujeito estão fadadas a uma interpretação pouco verossímil da realidade. Para o primeiro dos autores, ser-no-mundo implica controlar e direcionar o corpo para assim utilizar mais apropriadamente a razão: o corpo é necessariamente o instinto que desconhece, enquanto o intelecto constitui a fonte da atividade criativa. Nesse contexto, o outro me ajuda a suportar

a minha dor, e devo entregar-me a ele já que, intimamente, sei que ele também sofre. Existe um sentido negativo da outridade na obra de Schopenhauer, já que o viver, tanto o meu quanto o do outro, são meros paliativos para a existência no mundo.

Nietzsche enveredou um caminho oposto ao defender que devo acolher no outro sempre as melhores perspectivas, resignando assim o contágio com universos decadentes. Devo afastar-me de tudo aquilo que envelhece e empalidece em mim, mas não somente em mim. Nietzsche subentendeu que experimentar o outro é buscá-lo em seu horizonte mais positivo, de forma que suscitasse maiores perspectivas sobre o vir-a-ser e alimentasse assim as minhas perspectivas de construção do futuro. A contribuição deste pensamento aponta para que o horizonte móvel do homem, presente num ciclo contínuo de relações, exige que se descarte qualquer ponto de vista fundacional para o conhecimento humano.

Gadamer caminhou mais decisivamente na tarefa de interpretar o outro, sendo a sua hermenêutica precisamente a diminuição da distância entre as mentes; isto é uma abertura que reconhece o outro e assim permite o alargamento da autocompreensão, pois só se compreende a si mesmo pela mediação do outro. A impossibilidade de fundar no sujeito um ponto de vista absoluto foi resolvida na forma de uma hermenêutica que supera o ideal metodológico das ciências da natureza, podendo ser vista como, nas palavras de Rorty, uma "conversação da humanidade". A solução do problema existencial do ser-aí-no-mundo se encaminhou para uma ontologia da compreensão: esta passa a constituir o movimento básico da existência humana. A hermenêutica caminha um passo adiante no sentido de abrir-se verdadeiramente ao outro; ou seja, torna como preocupação central a própria coisa que se manifesta no pensamento e que os homens comunicam uns aos outros, e não o pensamento do outro enquanto uma coisa que possa ser apropriada. Ou seja, passa a entender o sentido da indeterminação humana sem recair em mero niilismo.

Esta importante guinada em direção à história e ao mundo da linguagem, supomos, exige um avanço com relação a uma filosofia simplesmente resignada ao corpo, ou uma outra que concebe a aparência do mundo enquanto fenômeno criativo; já que só na medida em que se permite ouvir o que o outro tem a dizer é possível percebê-lo na sua estranheza. Este problema de caráter existencial pode ser ilustrado com o *ethos* de Aristóteles, diante do qual a possibilidade de conhecimento só se realizava na medida em que o "eu" era subentendido enquanto participante de uma tradição que permitia a compreensão de si mesmo. Mas, considerar a tradição como um conjunto de temas caros aos homens pode implicar dar um passo além, que está em perceber que no mundo constrói-se de fato alguma coisa. Aquilo que é particular no outro só é percebido se formos dotados de real

predisposição para interrogá-lo, deixando-se interpelar pelas verdades que ele tem a transmitir. Essa partilha da tradição, tradição que vive conosco e nos constitui, permite que percebamos o esforço humano pela efetivação de algo durável e verdadeiro. E, quando mencionamos a durabilidade de nossa tradição, suas instituições ou sua língua, não podemos deixar de mencionar também o esforço da civilização, que é o esforço dos homens no tempo.

Essa busca pela construção de algo tem o seu aspecto mais sensível na obra de arte. A obra de arte revela o pertencimento do homem ao mundo e à tradição e nela se reconhece uma verdade. A partir do momento em que o sujeito se fecha para a "luz do bem", como chamou Sócrates esse esforço construtivo, e deixa de se identificar com qualquer instância material que possa lhe dar um predicado, fecha-se também a uma experiência da exterioridade que é precisamente o que dá sentido à categoria homem. Não deixamos, pois, de perceber que o mundo da história, a tradição e a presumida bondade do uso, mas também a abertura ao verdadeiramente outro, são elementos constitutivos da busca do homem para determinar-se enquanto alguma coisa, ainda que essa determinação seja sempre um processo e o homem seja sempre um animal indeterminado.

REFERÊNCIAS

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. Petrópolis: Vozes, 2009.

GADAMER, Hans-Georg. **O problema da Consciência histórica**; tradução de Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica; tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, Vozes, 1997.

HABERMAS, Jurgen. **Verdade e justificação.** Ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2004.

HEKMAN, Susan. **Hermenêutica e sociologia do conhecimento**; tradução de Luís Manuel Bernardo. Lisboa: Edições 70, 1990.

MATTÉI, Jean François. **A barbárie interior**. Ensaio sobre o i-mundo moderno; tradução Isabel Maria Loureiro. São Paulo, UNESP, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**, ou Como filosofar com o martelo; tradução Marco Antonio Casanova – Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia.** Helenismo e pessimismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ONATE, Alberto Marcos. **Entre eu e si** ou A questão do humano na filosofia de Nietzsche. Rio de Janeiro: 7 letras, 2003.

PALMER, Richard. **Hermenêutica**; tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: edições 70, 1986.

POCOCK, John G. A. **O Movimento Maquiaveliano**. O Pensamento Político Florentino e a Tradição republicana atlântica. Tradução Modesto Florenzano. São Paulo: Edusc, Prelo.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**; tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SOBRINHO, Noeli. "Apresentação e comentário", em NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre a história**. Rio de Janeiro: PUC- RIO, 2005.