

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

HERMENÊUTICA E A CRISE DA MODERNIDADE

Sílvio J. C. Cordeiro

Dissertação apresentada ao
Departamento de Filosofia da Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade
Federal de Minas Gerais, como requisito
parcial para a obtenção do grau de Mestre em
Filosofia.

Belo Horizonte
1999

Todo abismo é navegável a barquinhos de papel.
João Guimarães Rosa

AGRADEÇO

AO PROFESSOR SEBASTIÃO TROGO, COM SUA ERUDIÇÃO ENCARNADA NO MUNDO DA VIDA, A ORIENTAÇÃO SEMPRE ESTIMULANTE E SERENA PARA PERCORRER AS VEREDAS DA HERMENÊUTICA;

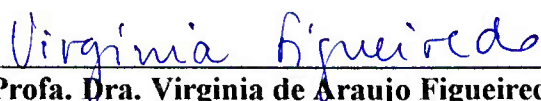
AO PROFESSOR CARLOS MATUS, *IN MEMORIAM*, CUJA *TEORIA DA AÇÃO SOCIAL COMO JOGO* E PRESENÇA QUESTIONADORA AJUDARAM-ME NA COMPREENSÃO DO PENSAMENTO “INÚTIL” DE HEIDEGGER;

A ELISA HEILBUTH VERÇOZA O IMPRESCINDÍVEL E CUIDADOSO LABOR DE DIGITAÇÃO E FORMATAÇÃO.

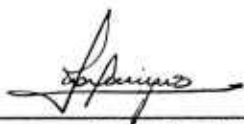
Dissertação defendida e aprovada, com a nota 85 pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Sebastião Trogo (Orientador) - UFMG



Profa. Dra. Virginia de Araujo Figueiredo - UFMG



Prof. Dr. Ivan Domingues – UFMG

**Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais**

Belo Horizonte, 05 de novembro de 1999.

SUMÁRIO

Introdução: A Atualidade de um Problema	06
Capítulo 1: A Era da Transparência Total	13
Capítulo 2: Hermnêutica: Reconciliação entre Palavra e Imagem	46
Capítulo 3: A Essência da Hermenêutica	98
Conclusão: O Bosque e a Clareira	164
Bibliografia	177

INTRODUÇÃO

A ATUALIDADE DE UM PROBLEMA

A crise da Modernidade resulta numa crise da linguagem. Crise que será entendida como um problema crucial. Isto é, um problema complexo que se tornou incontornável. Incontornável significa que qualquer tentativa de contorná-lo provocará o agravamento da própria crise. As consequências de tal agravamento já são visíveis por todos os lados. Dizer que vivemos numa crise e que esta crise é da Modernidade já é mesmo algo banal. Por ter se tornado banal e com isso trazendo a ilusão que com ela é possível manter uma relação tolerável, mesmo com algum incômodo mas tolerável, é imperioso recolocar novamente o problema, e sempre de novo, em meio ao falatório que o tema fatalmente suscita.

Necessariamente não se trata de uma mera habilidade estratégica o sucesso ou não de uma retomada de um problema que a quantidade tende soterrar no abarrotamento de informações e querelas que desviam de uma descrição produtiva. Recolocar é reler o problema.

Um problema crucial traz em si uma insuportabilidade que nos obriga sempre retomá-lo, isto é, estarmos sempre em busca de novas leituras. É um “voltar a”. E para voltar à crise da Modernidade como crise da linguagem, o “voltar a” é voltar a hermenêutica na visão heideggeriana

Muitas vezes uma voz não é suficientemente entendida no seu poder de dizer. Nem sempre os ouvidos estão preparados para escutar. Os ruídos e pré-conceitos que por um motivo ou outro assim permanecem, impedem uma escuta do que foi falado com vigor. Para que algo que foi falado possa ser escutado depende do vigor do que foi dito no que foi falado, como nos mostra Vieira no Sermão da Sexagésima¹. Mas não só, como em tudo que é complexo: o vigor para ser escutado

¹ VIEIRA, Padre Antônio. *Os Sermões*. São Paulo: Difel, 1968, p.110.

como tal não depende somente dele. Depende da disposição da escuta. E esta depende da persistência in-sistente da retomada do problema.

Re-ler é buscar esclarecer aquilo que é pensado como esclarecido. Perceber como “confuso” e “geral” aquilo que, muitas vezes e quase sempre, é visto como claro e definido, é a habilidade da atitude hermenêutica. Retomar um problema esclarecendo o que é confuso e geral é avançar para além da simples declaração para a descrição do problema. O que comumente acontece, é apressadamente tomar a declaração de um problema como se fosse sua descrição. Veremos no desenvolvimento da tentativa de descrever o problema da linguagem como se coloca hoje, que este engano não é um simples erro que seria da ordem do conhecimento, algo meramente cognitivo, metodológico, como entendido pelas ciências naturais. É algo existencial, isto é, a compreensão de tal problema envolve o mundo de cada um. Poderíamos mesmo dizer que a disposição de escutar depende da coragem existencial de cada um.

Quando se fala que algo tornou-se problema é preciso antes perguntar o que ali se diz. Problema é uma situação que é percebida como portadora de uma dificuldade, isto é, de um obstáculo.² Obstáculo enquanto ultrapassável. O que de uma forma ou de outra não pode ser ultrapassado não é mais problema, mas uma “paisagem”, vai se comportar como um cenário. Na maioria das vezes o que é chamado de problema ainda não o é ou não o é mais. Um problema nasce de uma percepção de um obstáculo. Esta por sua vez acontece pelo consentimento de um mal-estar. Declarar um problema é nomear o mal-estar. Declarar é uma leitura nomeadora do mal-estar, explicitação da inquietude provocada pelo obstáculo. Obstáculo só aparece como tal quando já se intuiu uma possível ultrapassagem. A nomeação do mal-estar é uma tentativa de nomear o mal-estar, portanto, uma aposta, um ato de invenção, resultado do ato de imaginar. Na declaração o problema como tal ainda não foi explicitado. Apenas o consentimento do mal-estar como tal. Faltam

² Problema é o que está lançado à frente: *pro-ballein*, lançar. WEBSTER'S NEW TWENTIETH CENTURY DICTIONARY. Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1970.

ainda para serem explicitados o obstáculo e a ultrapassagem intuita. Por isso é que muitas vezes toma-se a explicitação do consentimento da existência de um mal-estar como problema. Tomar esta como problema é labutar num pseudo-problema. E um pseudo-problema não é solucionável, qualquer que seja o entendimento desta palavra. Para que isso seja evitado é preciso prosseguir na delimitação do problema, e descrevendo o problema enquanto fenômeno que aparece. Um problema só está devidamente determinado se comparecem declaração e descrição do fenômeno “em pessoa”. Portanto, na determinação suficiente de um problema devem comparecer, numa relação dialogal, palavra e imagem. A palavra determina o campo no qual aparece o fenômeno “em pessoa”. Isto é, a palavra faz aparecer o fenômeno “em pessoa”, imagem.

A freqüente confusão entre determinação de um problema com a declaração de um problema, tomando-se esta por aquela, não se trata, na maioria das vezes, de uma questão metodológica. É muitas vezes uma fuga do temor provocado pela ameaças que se desocultam na determinação do problema. Esta fuga se dá ao não se perceber que na declaração do problema este ainda aparece de uma forma confusa e geral. Ao tomar a declaração como determinação do problema produz-se um deslocamento que consiste “criar” um problema cuja solução é imediata. A criação de pseudos-problemas trabalha na dimensão da evidência imediata do cotidiano. Esta fuga não é algo que estaria restrito ao campo psicológico, é ainda, também, um tema da filosofia.

Por isso é pertinente dizer que a crise da Modernidade não foi suficientemente pensada. O que aqui se pretende é retomar a Modernidade como problema crucial, crise, vista a partir da hermenêutica como entendida por Heidegger, isto é, como ontologia.

Se crise aqui se entende como problema crucial e como tal, complexo e incontornável, é preciso esclarecer o que complexo significa. Esta palavra que perambula nas conversas cotidianas nada tem do que se pretende dizer na palavra complexo. Na maioria das vezes toma-se o que é apenas complicado como

complexo. Se na vida cotidiana estas con-fusões não trazem transtornos para o atarefamento que lhe é peculiar, e o seu esclarecimento é visto como algo deslocado e impertinente, no âmbito da reflexão elas podem ser mortais. Tomar o que é complexo como apenas complicado é deixar de nomeá-lo e assim deixá-lo oculto na evidência imediata do cotidiano. O não esclarecimento de tais con-fusões é correr o risco de permanecer no mal-estar generalizado, fonte de pseudos-problemas.

*[...] a palavra **complexidade** é muitas vezes sinónimo de complicação, isto é, de uma tal imbricação de acções, interacções, retroacções, que nem o espírito humano, nem um computador extremamente potente poderiam medir, ou mesmo discernir, os elementos dessa teia emaranhada. Mas a complexidade não se reduz à complicação. É qualquer coisa de mais profundo, que emergiu várias vezes na história da filosofia. É o problema da dificuldade de pensar, porque o pensamento é um combate com e contra a lógica, com e contra as palavras, com e contra o conceito.³*

Quando se fala complexo que dizer da “dificuldade da palavra que quer agarrar o inconcebível e o silêncio.”⁴ Ou ainda, quer dizer da incompletude que só aparece com a tentativa de apalavrar o indizível. Tentativa que nada tem de vã. Só na tentativa fracassada de apalavrar o indizível é que a incompletude se deixará entrever. Quanto mais próximos da incompletude nos movermos, mais nos deixaremos guiar pelo o que é complexo. O que é por si mesmo incompleto é o tempo. Portanto, o que por sua vez é incontornável na complexidade é o tempo. Tempo entendido como rompimento do eterno agora, saída do imediatismo, temporalização, percurso que desdobra e cujos marcos são as descobertas. Essa é a tarefa “primordial da filosofia, [a] de conduzir o homem para além da pura imediaticidade e instaurar a dimensão da crítica.”⁵

Crítica e crise, *krisis*, ponto culminante de uma enfermidade, têm a mesma raiz, *krinein*, julgar, considerar. O que, tanto na crítica como na crise, é

³ MORIN, Edgar, **O problema epistemológico da complexidade**. Portugal: Publicações Europa-América, edição nº 6038/3792, p.14.

⁴ Idem, *Ibidem*, p. 14.

⁵ STEIN, Ernildo. Nota do Tradutor, Heidegger, **Que é metafísica**, Pensadores, Editor: Victor Civita, 27.

preciso considerar é o que se oculta naquilo que se manifesta. Por isso a hermenêutica é crítica e a crise nos obriga à hermenêutica. A crise incita o desvelamento do oculto entranhado no manifesto, a própria crise. “A própria crise” é a crise “em pessoa.”

Crise da Modernidade quer dizer não cumprimento de suas promessas, isto é, perda da certeza nos seus valores. O desencantamento do mundo acabou por produzir um mundo pulverizado no qual a violência da velocidade levou ao sonho do eterno agora. Ao *no past* da Modernidade, a crise acrescentou *no future*.⁶ Isolado num tempo sem tempo o progresso se revela como mito. O conhecimento quase se reduziu à aquisição de familiaridade no uso da técnica e as inovações ocultam um fundo imóvel. Como as novidades, os conhecimentos se tornam obsoletos como as próprias máquinas.

*Há uma espécie de “imobilidade” de fundo do mundo técnico, que os escritores de ficção científica representam com frequência como a redução de toda experiência da realidade a uma experiência de imagens (ninguém encontra de verdade ninguém; vê tudo em monitores de tevê, que comanda sentado de sua sala) e que já se percebe, para sermos mais realistas, no silêncio abafado e climatizado em que os computadores trabalham.*⁷

Devemos nos voltar para 1848 e escutarmos as promessas da Modernidade na voz de Anthime Corbon, operário, Vice-Presidente da Assembléia Constituinte Francesa:

*(...) Aceitemos, pois a divisão de trabalho lá onde se mostrou necessária, mas com a esperança de que a mecânica se encarregará cada vez mais dos nossos trabalhos simplificados; e reivindicar para os trabalhadores das outras classes, um ensino que não só os salve do embotamento, mas, acima de tudo, que instigue a encontrar os meios de comandar a máquina, ao invés de serem eles a máquina comandada.*⁸

⁶ LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994, p.50.

⁷ VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1996. XII.

⁸ Apud FRIEDMAN, Georges. **O trabalho em migalhas**. São Paulo: Perspectiva, 1983, p.7.

A libertação das tarefas simplificadas não nos livrou contudo do embotamento. A opressão transmutou-se, através da violência da velocidade em novas formas de dominação. A técnica que domina nossa época, horizonte no qual nos movemos, traz em si uma leitura do mundo. Leitura que se apoia no pensamento da *im-posição* (*Gestell*)⁹ que submete o mundo à lógica quantitativa do valor de troca.

*[...]lógica quantitativa que rege precisamente as ciências da natureza, as quais deixam escapar a individualidade qualitativa dos fatos histórico-culturais.*¹⁰

Nesse ambiente o “[...] contrato social visa a realização de um plano no qual as diferenças são abdicadas.”¹¹ O diálogo não é mais possível, toda conversação se transforma em falatório, produção da imagem narcísica. No século XX instala-se uma guerra implacável contra as singularidades. O homem só se sente em casa como um ente abstrato. A opressão disfarçada nesse igualitarismo por ser a mais velada é a mais poderosa.

*O século XX terá sido aquele das multidões e da quantidade, das malvadezas históricas, para dizê-lo como Rimbaud.*¹²

A linguagem na era da técnica está a serviço da imagem e é por esta sustentada. O predomínio da imagem sobre a palavra não poderia ocorrer sem a explosão da técnica que passou ocupar todos os recantos da vida cotidiana. A era da técnica é a era da *transparência total*, na qual a palavra se transformou num simples *medium* para que se instalasse a pura comunicação. Na pura comunicação a palavra torna-se uma mera coadjuvante da imagem. É nesse ambiente de *tabula rasa* que a

⁹ VATTIMO, Gianni. Op. cit, p.28. “*Ge-Stell*, que traduzimos por *im-posição*, representa, para Heidegger, a totalidade do ‘pôr’ técnico, do interpelar, provocar, ordenar, que constitui a essência histórico-destinal do mundo da técnica”.

¹⁰ VATTIMO, Gianni. Op. cit, p.7.

¹¹ ONFRAY, Michel. *A escultura de si*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995, p.49.

¹² Idem, Ibidem, p.49.

hermenêutica emerge como possibilidade de enfrentamento da evidência da vida cotidiana, estruturada na leitura técnica do mundo.

No Capítulo 1: **A era da transparência total** trata-se de mostrar como se estrutura e as conseqüências da linguagem na qual a palavra se torna uma etiqueta que se cola à imagem, mero sinal identificador, código. Linguagem que faz com que a interpretação passa a ser vista como inessencial. Mas esse ambiente em que o homem perde seu poder de dizer já remete para hermenêutica como estratégia inarredável de enfrentamento do domínio da palavra humilhada.

O Capítulo 2: **Hermenêutica: reconciliação entre palavra e imagem** procura explicitar a estrutura da hermenêutica heideggeriana de modo que fique, também, explicitado como se dá o enfrentamento da linguagem como *transparência total*.

Com os resultados obtidos no capítulo anterior, no Capítulo 3: **A essência da hermenêutica** será lido o ensaio de Heidegger **Sobre a essência da verdade** na tentativa de ver a hermenêutica em ação. A tentativa é pois ler o ensaio com as próprias concepções condutoras interpretativas da hermenêutica heideggeriana. Nesta leitura, a essência da hermenêutica é explicitada.

Finalmente, na **Conclusão: O bosque e a clareira**, procuramos recolher e organizar os resultados do percurso hermenêutico: desde a linguagem como *transparência total* até *a essência da verdade*, condição de possibilidade da hermenêutica.

CAPÍTULO 1

A ERA DA TRANSPARÊNCIA TOTAL

Toda época tem um conceito predominante. Quando dizemos que hoje vivemos a era da *transparência total* queremos dizer que vivemos uma época em que a linguagem se transformou em comunicação pura. Na comunicação pura a linguagem torna-se um mero instrumento, ente entre outros entes, e perde assim seu poder de nomear, isto é, de abrir um âmbito no real, no qual o ente em sua totalidade possa se mostrar.

Nomear uma época contemporânea adquire um caráter claro de aposta. Quando no tempo a época se distancia e não podemos mais chamá-la de contemporânea, a tarefa de nomeá-la é facilitada. É quando então as paixões e os sofrimentos perderam seu ímpeto inicial que a tudo consome. Neste caso voltar-se em perspectiva não traz tantos perigos quando se trata da época na qual estamos imersos. Mas se as provocações não perderam a sua impetuosidade e urgência, ainda vigoram promessas de viver possibilidades que ali se encontram entranhadas e ainda não foram percebidas como tais. Nomear a época contemporânea é poder vê-la, para vivê-la orientado por dimensões desconhecidas, ocultas no fluxo ordinário do cotidiano.

Vivemos hoje no paroxismo do realismo - nunca a separação entre sujeito e objeto foi tão radical, nunca sujeito e objeto estiveram tão afastados. O objeto é sempre tomado como algo simplesmente dado, já inteiramente posto à nossa frente, delimitado e ocupando uma região do conhecimento. O objeto é percebido como existindo independentemente do sujeito. Como consequência conhecer um objeto é tentar analisá-lo em suas partes para descobrir relações orientadas pela linguagem técnica. A intenção é dominá-lo, obrigá-lo dizer o que sobre ele pensamos. Conhecer é verificar objetivamente o que foi concebido subjetivamente. O sujeito é determinado, ativo e soberano – ele tudo vê e tudo controla. Explicar é construir

uma narração na qual estaria descrito o percurso efetuado desde as causas para os efeitos. A linguagem técnica torna-se a única válida para interpretar o mundo. A linguagem técnica é a linguagem da era da técnica.

Nada disso é por acaso. A era da técnica se sustenta no seu descomunal sucesso. A tecnologia é vista mesmo como o bem mais precioso sem o qual a vida de uma nação pode perigar. A corrida em busca de novas tecnologias torna-se algo vital e indiscutível. Qualquer dúvida que se interpõe à validade deste horizonte coalhado de objetos é vista como “fora de nosso tempo”, inatural, inoportuna. Neste contexto os avanços se fazem pela acumulação persistentes de novas técnicas que substituem ou se acrescentam às existentes. O que se busca é a objetividade. Essa busca se transforma mesmo numa procura delirante por mais objetividade. Mas o que é estranho e paradoxal é que essa objetividade tão obsessivamente buscada acaba por se tornar no mais deslavado dos subjetivismos, que não conseguem esconder os desejos de dominação, sedução, ameaça e ocultamento.

Quer-se cada vez mais técnicas para dominar o objeto, que provocante impede todo apaziguamento. Quando a objetividade parece atingir o seu ponto máximo é aí que o subjetivismo acontece com a sua impotência de nomear as coisas. Reinam subjetivismo e objetivismo, sujeito e objeto estão totalmente separados. Essa separação torna-se insuportável pois a ausência de relação entre eles desemboca num vazio só preenchível pela acumulação de objetos, imagens e informações. Mas paradoxalmente, neste momento de separação entre sujeito e objeto, o sujeito se precipita sobre o objeto, agarrando-se nele e nele se perdendo. A separação assim é eliminada, uma unidade perdida é reencontrada, ilusória unidade, pois o vazio nunca se acomoda como tal. Desse modo o sujeito vive no desgarramento de si. E é nesse mesmo momento que a fala torna-se um falatório para esconjurar o perigo que nasce do vazio que inquieta o pensamento. Incapaz de refletir sobre suas vivências, de apalavrá-las, o homem amontoa emoções que não encontram ordenamento nem sentido. Daí a pobreza de experiência que mora ao lado de vivências dispersas, que por sua vez se traduzem num fundo indefinível de mal-estar. Mal-estar sempre à

procura de alívio na agitação do perambular. A linguagem prescritiva da técnica é apenas mais um dos instrumentos a serviço da explicação apaziguadora, encobridora dos perigos trazidos pelo pensar.

A relação entre sujeito e objeto permanece uma relação monologal na qual a palavra é uma mera etiqueta, designação, que se cola ao objeto. Dessa relação não se espera que conhecimentos do objeto possam revelar o sujeito. É algo inteiramente exterior ao sujeito. A palavra é um utensílio como outro qualquer, um meio, um *medium*, no qual se dá a pura comunicação. Pura comunicação como designação e como pura forma narcísica, encobrimento de si.

*Comunicar por comunicar, exprimir-se sem outro objetivo além do de se exprimir e ser registrado por um micro público, o narcisismo revela aqui como noutros lugares a sua convivência com a dessubstancialização pós-moderna, com a lógica do vazio.*¹

Na dessubstancialização das relações que aparece na comunicação pura, a palavra desaparece na *transparência total*, sem rastros, – ela deixa de evocar, de provocar, uma pergunta que faça lançar um novo olhar sobre o objeto, e portanto, sobre o sujeito. Este novo olhar seria a marca do sujeito que mantém com o objeto não uma relação monologal, mas dialogal. No entanto, na relação monologal, o “mundo” é visto como existente independente do sujeito e inteiramente conhecido. O que é reconhecido como desconhecido já é, de certa forma, conhecido, são novidades como manejar os objetos mais e melhor. O conhecimento se reduz à uma acumulação crescente de informações sobre tudo que é exterior.

*O homem tecnológico e esclarecido parece deleitar-se mais do que qualquer outro homem antes dele em possuir o universo para si próprio e lisonjeia-o a idéia de que um Deus experimentalmente propenso, criado à imagem e semelhança do homem, lhe cede com satisfação o Seu lugar.*²

¹ LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio*. Lisboa: Antropos, 1983, p.16.

² ERICSON, Erik. *Identidade, juventude e crise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976, p.39.

Nem mesmo a morte estaria fora desta pretensão, pois nada, em princípio existe na “natureza que o homem não possa aprender e compreender”.

“A morte, também?” ouvi uma mulher perguntar a um desses tecnocratas metafísicos e ele anuiu, com um aceno de cabeça e um sorriso enigmático.³

Dominação do mundo e vazio parecem se conjugar. Domina-se pela imagem e pela imagem se esvazia. A imagem é completa, indicadora imediata de ações, cuja função é dominar a realidade. Mas ao mesmo tempo esvazia a palavra de seu poder nomeador e assim esvazia o homem de seu poder, sendo ele um ser dizente. Esse vazio é ausência de sentido, de ancoragem. Desprovido de seu poder de ser, isto é, de se expandir a partir do que é, se infla na acumulação do que não é, inessencial. O vazio é a incompletude essencial do homem que se percebe como completo, acabado, dominador da realidade, livre de surpresas e acasos. Ele assim se move na negação insuspeitada de sua fragilidade constituinte. Dessa forma o homem se instalou desde há muito no falatório que hoje é o horizonte das relações. No falatório o homem tenta em vão preencher o vazio sem fundo e ao mesmo tempo que seu ego infla insuportavelmente. A palavra que nada diz depaupera a própria palavra. O homem despossuído de palavra é, na verdade, um ruído.

Après le XVI^e. siècle, c'est l'avalanche du discours de plus en plus inutile. [...] parole réduite au schématisme des affaires, parole paravent de ce que l'on ne veut dire en réalité. Parole devenue insignifiante dans l'élégance des cours, le marivaudage, et dans la banalité quotidienne sans référence avec un vécu effectif.⁴

A pretensão de tudo conhecer, é a de um mundo totalmente transparente, portanto de uma linguagem totalmente transparente. Essa pretensão se instala pela eficácia e multiplicação da técnica, que produz assim uma linguagem, que se quer

³ Idem, Ibidem, p.39.

⁴ ELLUL, Jacques. **La parole humiliée**. Paris: Seuil. 1981, p.173. *Após o Século XVI, é a avalanche do discurso cada vez mais inútil. [...] palavra reduzida ao esquematismo de negócio, palavra biombo do que não se quer dizer em realidade. Palavra que se tornou insignificante na elegância das passarelas, no requinte e na banalidade cotidiana sem referência com um vivido efetivo.* NOTA: As traduções dos textos citados são do Autor, salvo nos casos especificados.

exclusiva na interpretação do mundo. Isto, entretanto, leva ao desaparecimento da linguagem como linguagem. Nesse ambiente o homem torna-se mudo, cujo reverso é o falatório e a superabundância de informações. Esta é mesmo outra forma de censura.

Por isso, hoje para o homem a linguagem é um problema crucial e, portanto, para a filosofia contemporânea. Problema significa que a situação constituída pela linguagem entendida como *transparência total*, que leva o homem a viver na “cultura do silêncio”⁵, nas palavras de Paulo Freire, conduzindo-o a não apropriar-se de suas possibilidades, de seu poder-ser. Isto é, a viver uma vida comprimida, resultado de uma imaginação comprimida, no horizonte do não-poder-ser. A dominação da linguagem enquanto *transparência total* aponta para além dela, isto é, o homem vive aquém de si mesmo.

*Il me paraît qu'il est un domaine sur lequel se recourent aujourd'hui toutes les recherches philosophiques, celui du langage. C'est là que se croisent les investigations de Wittgenstein, la philosophie linguistique des Anglais, la phénoménologie issue de Husserl, les recherches de Heidegger, les travaux de l'école bultmannienne et des autres écoles d'exégèse néo-testamentaire, les travaux d'histoire comparée des religions et d'anthropologie portant sur le mythe, le rite et la croyance, - enfin la psychanalyse.*⁶

A palavra perdeu o poder de nomear pois tudo já foi nomeado. Tornou-se inútil, “uma imagem vale mais do que mil palavras”. O novo é logo escondido sob o véu protetor de uma palavra-etiqueta, pela relação unívoca entre palavra e coisa. A palavra deixa de ser um campo de significados. O novo é domado, pois é lido pela palavra esgotada, exaurida, torcida, dominada pela imediatez do cotidiano, e transformada rapidamente em banalidade. Consumido como novidade, do novo

⁵ Apud MELO, José Marques de. **Comunicação & libertação**. Petrópolis: Vozes, 1981, p.31.

⁶ RICOEUR, Paul. **De l'interprétation**. Paris: Seuil, 1965, p.13. *Parece-me que o domínio sobre o qual recaem hoje todas as pesquisas filosóficas, é o da linguagem. É lá que se cruzam as investigações de Wittgenstein, a filosofia lingüística inglesa, a fenomenologia de Husserl, as pesquisas de Heidegger, os trabalhos da escola bultmaniana e de outras escolas de exegese neo-testamentária, os trabalhos de história comparada das religiões e da antropologia que se apóiam no mito, no rito e na crença, - enfim, a psicanálise.*

restará apenas dejetos esgarçados, signos de um passado que não mais conta e portanto, urge lançar-se na procura de outra novidade. O novo não traz nenhum estranhamento, nenhuma pergunta, nenhum risco. Vive-se a completude, tudo está devidamente preenchido e em seus lugares. Domado pela palavra-etiqueta, o novo é objeto de passageira curiosidade e rapidamente é lançado no esquecimento. A pretensão da pura comunicação é transformar a linguagem num sistema de códigos unívocos de tal modo que a cada símbolo corresponda à uma única e somente única coisa, única interpretação, interpretante único. Tornando, desse modo, impossível qualquer erro de interpretação. A realidade torna-se dominável e deve ser dominada. A leitura da realidade deixa de ser uma aposta para ser a descrição única. A interpretação passa a ser dominada por um interpretante único. O poder de significação das palavras é detido pelo interpretante único. Com isso o que fica suprimido é a própria interpretação. A verdade se reduz à realidade lida pela *transparência total*: “Sei muito bem o que ‘isso’ quer dizer quando sou eu que acho alguma coisa – explicou o Pato.”⁷ A possibilidade da transparência total, no entanto, já se ocultava no *Cogito*.

*[...] il faut bien avouer que, à part Herder, la philosophie de la subjectivité a fait entièrement abstraction de la médiation langagière qui véhicule son argumentation sur le “je suis” et le “je pense”. En mettant l’accent sur cette dimension du discours philosophique, Nietzsche porte au jour les stratégies rhétoriques enfouies, oubliées, et même hypocritement refoulées et déniées, au nom de l’immédiateté de la réflexion.*⁸

Com a *transparência total* evita-se, na verdade, a reflexão. As ações valem por elas mesmas, é o império do movimento. Mas o que se consegue é que temas “tabus” sejam impedidos de serem discutidos no espaço público. Não mais uma censura ostensiva, dura, incômoda, mas uma censura tolerante, lábil, que tenha

⁷ CARROL, Lewis. *Alice no país das maravilhas* São Paulo: Summus, 1980, p.54.

⁸ RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p.23. [...] é preciso notar que, à parte Herder, a filosofia tem feito abstração inteiramente da mediação da lingüisticidade que veicula sua argumentação sobre o “eu sou” e “eu penso”. Acentuando esta dimensão do discurso filosófico, Nietzsche mostra as estratégias retóricas dissimuladas, esquecidas, e mesmo hipocritamente negadas e denegadas em nome da imediaticidade da reflexão.

como cúmplice a própria linguagem. A opressão se reveste de cordialidade, o conflito é visto como mau gosto. A *transparência total* é a linguagem do pragmatismo virulento, linguagem única, exclusiva da era da técnica, onde a imagem é critério da verdade. É a imediatividade da *transparência total* que impede o aparecimento de qualquer pergunta. Ela eliminou a possibilidade da existência do invisível. O seu símbolo é o *outdoor*, máximo de exposição no mínimo de espessura.

*Dai essa plethora de espetáculos, de exposições, de entrevistas, de declarações totalmente insignificantes e que nem sequer visam obter o efeito de “ambiente”: é outra coisa que está em jogo, a possibilidade e o desejo de expressão, seja qual for a natureza da “mensagem”, o direito e o prazer narcísico do indivíduo que se exprime para nada, para si apenas, mas veiculado e amplificado por um **medium**.*⁹

Se o signo pode ser definido como uma coisa que representa outra, “[...] la transparence consiste en ceci que, pour représenter, le signe tend à s’effacer et ainsi à se faire oublier en tant que chose.”¹⁰ Obliteração que jamais é completa e, como todo recalcado, volta sempre:

*Il est des circonstances où le signe ne réussit pas à se rendre aussi absent; en s’opacifiant, il atteste à nouveau comme chose et révèle sa structure éminemment paradoxale d’identité présente-absente.*¹¹

Na era da *transparência total*, na qual a objetividade assume o seu máximo, a imagem triunfa e a palavra se transforma em mera etiqueta que se cola à coisa. Imagem e técnica compartilham uma espécie de co-naturalidade. Sem a técnica não teríamos essa abundância de imagens. A técnica promove o objeto. Submissos cada vez mais aos objetos - neles depositamos a nossa utopia de poder, nossa vontade de poder - mas acabamos por cair no emudecimento.

[...] il existe aussi une exigence réciproque de l’image et de la technique, et finalement une sorte de connaturalité entre les deux. [...]

⁹ LIPOVETSKY, Gilles. Op. Cit., p.16.

¹⁰ RICOEUR, Paul. Op. Cit., p.57. [...] a *transparência* consiste no fato de que, para representar, o signo tende a eclipsar-se e assim a se fazer esquecer enquanto coisa.

¹¹ RICOEUR, Paul. Op. Cit., p.57. Existem circunstâncias onde o signo não consegue tornar-se tão ausente; opacizante, se fixa à uma nova coisa e revela sua estrutura eminentemente paradoxal de identidade presença-ausência.

*Sans instruments techniques, aucun triomphe de l'image. C'est la presse à imprimer d'abord, la photographie ensuite, et l'explosion qui suit, des moyens, caméra, linotypes, TV, satellites artificiels... qui ne cessent de produire de l'image.*¹²

As palavras foram colocadas inteiramente a serviço das imagens. E nessa relação subalterna ela desaparece como palavra. Não oferece nenhum obstáculo às pretensões de imediaticidade, de exclusão do tempo. As palavras já não trazem mais "a carga e o poder de evocar" novas possibilidades. Elas não dão mais o que pensar. Transparentes, elas passam resvalando para se depositarem como simples setas face à imagem. "La technique est exclusive du discours".¹³ A técnica necessita principalmente de olhos. O equipamento exige aplicação, somos obrigados a agir. A ação é sobretudo imagem. A ação é vista e por isso, superior à palavra.

A proliferação de imagens se enraíza na explosão técnica. Com o triunfo da imagem a palavra ou é designação, rótulo afixado a um objeto, ou descrição de operações de uma sequência de processos técnicos, ou ainda o tartamudear de uma ânsia que busca conjurar um perigo indefinível. Tenta-se conjurá-lo distraíndo-se com mais imagens e com a inflação de objetos proporcionada pela era da técnica.

*L'image est séductrice, captatrice, et proprement hypnotique, alors qu'il n'en est pas du tout ainsi de la parole transmise par radio: pour l'écouter effectivement il faut le décider, le choisir, le vouloir et s'attacher au plus difficile.*¹⁴

Escutar exige um esforço maior do que ver. Escuta-se por partes que devem ser interpretadas a medida que são recebidas. A imagem aparece à vista como algo completo, que pouco exige do espectador. O que hoje ocorre é que vivemos na exclusividade da imagem. A primeira consequência deste fato é o

¹² ELLUL, Jacques. Op. Cit., p.165. [...] existe também uma exigência recíproca da imagem e da técnica, e finalmente uma espécie de conaturalidade entre as duas. [...] Sem instrumentos técnicos, nenhum triunfo da imagem. É primeiramente a imprensa a imprimir, a fotografia em seguida, a explosão que se segue dos meios, câmara, linotipo, TV, satélites artificiais... que não cessam de produzir imagens.

¹³ Idem, Ibidem, p.166. A técnica exclui o discurso.

¹⁴ Idem, Ibidem, p.166. A imagem é sedutora, capturadora, e propriamente hipnótica, logo, ela não é de modo algum como a palavra transmitida pelo rádio: para escutar efetivamente é preciso decidir, escolher, querer, e se fixar ao mais difícil.

desaparecimento da linguagem como lugar da verdade. Emudecido, pois despojado de linguagem, e polarizado pela imagem, o homem nela se perde como espectador. Perambulando por todos os lados, o homem não se sente confinado, sente mesmo uma sensação de liberdade com o poder se deslocar de lugar a outro. Mas a qualquer lugar que vá, o que não encontra é a si mesmo. A promessa está sempre em outro lugar, em outro tempo. Instalado no falatório, que se expressa num monólogo irremediável, estratégia fracassada de preencher o vazio no qual se move, tenta confirmar a imagem na qual ele próprio se converteu. O falatório impõe uma democratização, que na verdade não ultrapassa uma permivissividade de expressar, mas incapaz de transmitir uma experiência espiritual, um testemunho que auxilie no esforço de libertação, que possa trazer algum alívio duradouro à vicissitudes imposta pelo viver.

*Democratização sem precedentes da palavra: cada um de nós é incitado a telefonar para o emissor, cada um de nós pretende dizer alguma coisa a partir de sua experiência íntima, tornar-se locutor e ser ouvido. Mas passa-se aqui o mesmo que com os grafitti nas paredes das escolas ou entre os inúmeros grupos artísticos; quanto mais os indivíduos se exprimem menos há que dizer, quanto mais se solicita a subjetividade, mais anônimo e vazio o efeito se revela.*¹⁵

Neste ambiente, a indiferença cresce e com ela o narcisismo prolifera, ilhando cada um nos seus egos intransponíveis. Isto reforça o paradoxo de que o emudecimento ocorre numa profusão de palavras. Ninguém está verdadeiramente interessado neste esforço de expressão, a não ser o próprio emissor, que enquanto tal se mostra como imagem.

*É isso precisamente o narcisismo, a expressão a todo custo, o primado do ato de comunicação sobre a natureza do que é comunicado, a indiferença pelos conteúdos, a reabsorção lúdica do sentido, a comunicação sem finalidade nem público, o destinador tornado o seu principal destinatário.*¹⁶

¹⁵ LIPOVETSKY, Gilles. Op. Cit., p.15.

¹⁶ LIPOVETSKY, Gilles. Op. Cit., p.16.

Para que o homem se tornasse homem técnico foi necessário que ocorresse uma mutação mental proveniente da polarização do visual em detrimento da palavra.¹⁷ O homem técnico é aquele que se orienta pela facilidade, pela eliminação do acaso, pela rapidez. Erige a imediaticidade como um valor inquestionável. Ser pragmático é o desejo primordial. Pragmático que entende o pensar como inessencial. A ação nascendo de si mesma. Tudo deverá possuir a estrutura da imagem. Todo conhecimento que não for visual, ou facilmente visualizável, deve ser excluído. Vivemos colados à imagem. A verdade se confunde com a realidade, isto é, com aquilo que é e apenas é. Sem a palavra a imagem apenas é. Atraídos por ela nela nos perdemos. A realidade se apresenta primeiramente como imagem. A verdade deixa de ser o que sustenta o que aparece, para ser a própria aparência. A imagem adquire uma espécie de *mais-realidade*, à qual todos irremediavelmente devemos nos submeter. “Contra fatos não há argumentos”, é que se diz comumente. Esquece-se que existem versões de fatos e fatos. E portanto que somos linguagem e nela vivemos. Não se chega aos fatos diretamente, mas através da linguagem. O mundo da imagem é também o mundo da ilusão de um mundo existente independente da linguagem e portanto do homem. O mundo no qual a imagem se torna exclusiva é também o mundo da decadência da palavra. Por todos lados ouve-se que “palavras é o que se tem em abundância, o que faltam são ações”. A linguagem vista como uma porta por onde se deixa entrever as possibilidades de ultrapassar o que é imediato, sem passado e nem futuro, é imediatamente posta de lado. E com ela os perigos que dali possam ser desocultados. Tudo deve estar submetido à imediaticidade da evidência. “Évidence, efficacité, tangible et réel. La technique est de l’ordre de l’évidence.”¹⁸ Um círculo estabelece-se aqui:

¹⁷ ELLUL, Jacques. Op. Cit. p.167.

¹⁸ Idem, Ibidem, p.168. Evidência, eficácia, tangível e real. A técnica é da ordem da evidência.

*La technique exige un homme visuel. L'homme vivant dans un milieu technicien exige que tout soit visualisé.*¹⁹

Realidade e tangibilidade são dimensões da imagem, e imagem é evidência. Evidência e familiaridade são conceitos correlatos. A familiaridade começa por uma evidência. A evidência torna as coisas familiares. "Familiar é aquilo que se conhece por haver visto, praticado, etc, muitas vezes".²⁰ É, enfim, aquilo que se tornou trivial; onde não é mais possível descobrir algo novo. Algo que se conhece prontamente, dispensando demonstrações é algo que se tornou evidente.

*Ter familiaridade suficiente com algo significa que este "algo" pode ser concretamente determinado para encarar as necessidades da situação, determinadas pelo plano (de vida).*²¹

A familiaridade é em si uma economia: não precisamos aprender hoje o que aprendemos ontem. Todas as dificuldades já foram removidas quando se chega à familiaridade. A familiaridade tem a estabilidade e a solidez das coisas, repetidamente confirmadas pela evidência. Daí a equação: familiar significa ser suficientemente conhecido. Essa evidência dada, imediata é a evidência da "atitude natural".²² A evidência da "atitude natural" não passou pelo afastamento provocado pela pergunta. A realidade se congelou na palavra, não mais se refere ao objeto enquanto tal, mas como pensado pela imediatez do cotidiano. O objeto já é conhecido mas de um modo "geral". A palavra já não provoca o aparecimento do objeto "em pessoa". "Em pessoa" significa o objeto concreto, singular. As dificuldades inerentes à singularidade do objeto foram abolidas.

¹⁹ Idem, Ibidem, p.168. *A técnica exige um homem visual. O homem que vive num meio técnico exige que tudo seja visualizado.*

²⁰ NOVO DICIONÁRIO AURÉLIO. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

²¹ SCHUTZ, Alfred. *El mundo de la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrotu, 1977, p.150.

²² DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia?* Rio de Janeiro: Eldorado, 1973, p.27.

*[...] les véritables difficultés naissent de ce que [...] la manière dont un objet se donne lui-même et "en personne" s'avère variable et diffère selon les types d'objets.*²³

Até o triunfo da imagem, a palavra ainda guardava seu caráter de uma aposta sobre a realidade. Não se confundia com ela. Sabia-se que a passagem do discurso à convicção era incerta. A palavra pronunciada mantinha seu fundo de incerteza. Na era da *transparência total* essa incerteza desaparece. A palavra já não traz nenhum risco, a não ser quando é utilizada como estratégia de dominação e aí aparece entranhada de ameaças. A linguagem tornou-se instrumento de dominação. E se assim não for usada, pelo contrário se tornar veículo de reflexão, caminho libertário, atrai ódios ocultos na cordialidade do falatório. A persistente busca da dominação se revela como ódio de si mesmo, ao se confrontar com a incapacidade de dominar a incompletude estrutural. Pela palavra nos vemos na nossa fragilidade inelutável, lançados na liberdade, obrigados a decidir, a imaginar, enfim, nos colocarmos face à angústia. Pois é através da palavra que o devir se deixa mostrar. Daí o ódio à palavra, dissimulado na cordialidade erigida como protótipo ideal das relações. "La haine de la parole n'est aussi que par identification à la haine de l'homme".²⁴ Não é por acaso que os dominadores tratam sempre em primeiro lugar de domesticar a palavra, torcê-la, torná-la exangue, e dessa maneira estabelecer a mais eficaz das opressões, a opressão invisível.

É através da palavra designificada, destituída de seu poder de dizer, que a verdade se confunde com a realidade. Prisioneiro da realidade, esta se confirma como única verdade, a verdade enquanto tal, indiscutível. A verdade reduzida à realidade se orienta pela imediatividade, pela voragem da pressa, vista como suprema eficiência. Mas também excludora do tempo, da reflexão, da possibilidade de percorrer o caminho empreendido, de voltar-se sobre seus rastros para rever

²³ WAELHENS, Alphonse de. *Phénoménologie et vérité*. Paris: PUF, 1953, p.19. [...] as verdadeiras dificuldades nascem da [...] maneira em que um objeto se dá a si mesmo e, "em pessoa" se verifica variável e difere conforme os tipos de objetos.

²⁴ ELLUL, Jacques. Op. Cit., p.192. *O ódio à palavra se identifica com o ódio ao homem.*

oportunidades não percebidas na urgência do atarefamento. É desse modo que a verdade se enrijece como realidade. O que se excluiu aqui foram as oportunidades de retomadas que só podem aparecer na reflexão. O passado fica excluído e com ele o futuro, pois não pode existir um sem o outro. A realidade, presente eterno reina exclusivamente.

*C'est là qu'ont lieu le triomphe du réel, et la liquidation du vrai. La fermeture de ce monde-ci, replié sur lui-même, récusant l'ouverture sur une autre ouverture qui est spécifiquement entretenue par la parole.*²⁵

Este mundo real e visível é o único mundo. Deste mundo foi expulso o mundo invisível só alcançado pela palavra. A palavra nomeia o invisível, iluminado-o, fazendo com que este apareça “em pessoa”. Diferentemente, a palavra como designação desaparece na coisa designada, eliminando a tensão dialogal. Não é à-toa que a verdade aparece ao vivo nas telas de televisão. A palavra como designação é apenas um coadjuvante e o visual puro, tomado como verdade, é um visual provisório, continuamente substituído, numa descomunal profusão. Verdades locais, ilhadas, nuvem de pontos da qual é impossível extrair uma direção. Momento perigoso em que todos parecem procurar fora de si mesmos uma direção. Emudecidos, reduzidos ao monólogo, perambulam descrentes à procura de alívio na distração, distanciando cada vez mais de si mesmos.

*Ainsi par cette multiplication d'images j'en viens à vivre dans un univers d'où je suis exclu en tant que sujet. Je suis sans responsabilités, sans actions, sans dialogue, sans pouvoir.*²⁶

Sem sustentação, o homem vive perdido entre os entes e ao lado dos outros homens, onde o contato substituiu a verdadeira relação, cercado por imagens, num mundo completamente visível, pensado como único. Desorientado se orienta por uma hierarquia inevitável e estranha, procurando uma ancoragem fora de si, só,

²⁵ Idem, Ibidem, p.210. É lá que se tem lugar o triunfo do real, e a liquidação do verdadeiro. O fechamento deste mundo, dobrado sobre si mesmo, recusando a abertura sobre uma outra abertura que é especificamente mantida pela palavra.

²⁶ Idem, Ibidem., p.214. Assim, por esta multiplicação de imagens, passo a viver num universo onde sou excluído enquanto sujeito. Desprovido de responsabilidades, ações, diálogo, poder.

ele vê na solidão seu pior inimigo. Tornar-se singular, exceção, pois teria que orientar-se por uma hierarquia construída a partir daquilo que lhe é mais próprio, a sua incompletude, o homem “[...] déteste la parole fondamentale qui cependant institue son être en tant qu’être *humain*.”²⁷ Poucos se sentiriam atraídos pela escolha de Descartes de se retirar na Holanda “no deserto de um povo atarefado”, para ali “viver [...] ignorado por todo mundo” e assim “pôr em ordem suas idéias”.²⁸ Isto é, encontrar consigo mesmo na solidão, em meio ao burburinho do atarefamento. De um modo geral somos tomados pela imagem do burburinho, para aí, numa movimentação frenética, esquecermos de nós mesmos. Esquecermos enquanto finitude e então realizarmos o sonho de dominação da técnica, que, como vimos, pretende incluir neste objetivo a própria morte. Com isso já nos instalamos na eternidade. Eternidade paralizante pois como tal eliminou o futuro e com ele o projetar-se. Aliás, impedido de projetar-se, nos projetamos nos entes, numa relação narcísica, para encontrar a nossa imagem esvaziada de experiência.

Na palavra se diz possibilidade, o que ainda não é mas pode vir a ser. Uma imagem pode provocar uma emoção, afastamento ou aproximação, adesão ou recusa, mas enquanto a palavra não a resgatar do seu turbilhão, não aparece a brecha por onde a ação transformadora iniciará um novo percurso. No encontro consigo mesmo, fundante de um outro mundo que não este tornado único, dado, não há como escapar de ficar face à finitude. Ser da possibilidade, no encontro consigo mesmo, será lançado no pensamento da possibilidade da impossibilidade. A palavra desprovida do poder de nomear, coadjuvante da imagem, é também um instrumento de dominação.²⁹ Sem as palavras, os conflitos permanecem ocultos, embaçados, misturados. Logo, impossíveis de serem tratados, não se descobre um caminho a ser percorrido na busca da apropriação da liberdade. Neste contexto diálogo é sinônimo

²⁷ Idem, Ibidem., p.215. [...] *detesta a palavra fundamental que contudo institui seu ser enquanto ser humano.*

²⁸ MAUROIS, André. Introdução ao método de Paul Valéry. Campinas: Pontes, 1990, p.12.

²⁹ ELLUL, Jacques. Op. Cit., p.186.

de conversa inessencial, lugar da manipulação, do engano, fonte de mais frustração. Tudo já se sabe e tudo já foi falado. A imaginação não tem mais no diálogo um espaço de excitação e de exercício. Mundo sem imaginação é um mundo sem leituras deste mundo. É um mundo lido, completo, acabado. O inacabado é visto como evitável, paisagem com a qual temos que conviver. E conviver muitas vezes significa a busca de alívio, esquecimento. Um mundo lido é também um mundo do qual se expulsou o erro, a dúvida, a angústia. Portanto, um mundo determinístico, mundo lido pela linguagem da técnica, das ciências da natureza.

Só no Século XX, com o desenvolvimento descomunal da técnica, ambiente no qual a imagem instaura o seu domínio, cujo critério de verdade é a visibilidade e a tangibilidade, que por sua vez transforma a palavra em instrumento, que foi possível repensar o homem e perguntar novamente quem é esse ser que os gregos um dia chamaram de o mais estranho entre todos os entes. Mais do que em outra época qualquer, neste século o caráter técnico da linguagem se explicita de modo incontornável. A linguagem técnica, unívoca, na qual as palavras perderam a sua dimensão de campo de significados, deixa de ser assim uma aposta sobre o que é não-palavra, extra-linguístico, que, no entanto, só nos chega pela palavra. Esta linguagem torna-se a linguagem exclusiva para se ler o mundo. É no entanto, através dessa *tabula rasa*, desta linguagem manietada em abstrações vazias, que aparece a oportunidade de resgatar a palavra tentando restabelecer o equilíbrio rompido a favor da imagem. Este é momento em que somos tomados por essa dupla ficção, “dans ce refus du réel, voici que nous sommes justement obsédés par le réel et concret”.³⁰

*Nous arrivons, ici à la plus grande mutation que l'homme ait connue depuis l'âge de pierre. L'équilibre subtil entre la vue et l'ouïe, la parole et le geste s'est rompu au profit du signal et de la vue.*³¹

³⁰ . ELLUL, Jacques. Op. Cit., p.229. [...] na recusa do real, eis que nós somos justamente obsecados pelo real e concreto.

³¹ Idem, Ibidem, p.225. Chegamos aqui à maior mutação que o homem conheceu depois da idade da pedra. O equilíbrio sutil entre a visão e a audição se rompeu em proveito do sinal e da visão.

A velocidade da sucessão de imagens nos impedem de sairmos da imediatividade. Vivemos na dimensão do evento, abarrotados de momentos que não encontram uma direção. Queremos o concreto e encontramos eventos abstratos, evanescentes. A imagem apaga o passado, exclui o futuro e interdita a espera. Toda espera é procrastinação, e portanto deve ser rejeitada. Uma moral que proponha “*apprendre à attendre et agir patiemment vers un objectif est une morale rejetée.*”³² A realidade é também inteiramente presente como a imagem. Soltos, sem passado, pois presos ao presente, temos os nossos rastros apagados, não percebemos que construímos nossa história. Do mesmo modo, o futuro não traz nenhuma promessa, a não ser de alguma distração como tantas outras já vividas. A realidade presente torna-se assim verdade. O tempo se reduz ao presente, que por sua vez é um suceder veloz de eventos. Nestas circunstâncias o diálogo torna-se impossível. Pois diálogo é troca, reconhecimento do outro como legítimo outro, isto é, o outro dotado de conhecimento e desejo. O diálogo só pode ocorrer no horizonte do tempo, no qual passado, presente e futuro estejam incluídos. Sem diálogo, a imaginação empobrece. Uma imaginação empobrecida é uma imaginação submetida à realidade, interdita de proceder leituras que não aquela já dada. Uma única leitura quer dizer que esta coincide com o mundo. Este mundo já lido é um mundo acabado, completo, imóvel. Chegamos a um paradoxo: a era da técnica, da imagem e da *transparência total* é imóvel. Nessa imobilidade estão aplacadas todas as contradições. Para isso foi necessário que as exclusões tornassem definitivas, paisagens. O homem do mundo ocidental e técnico recebeu, entre outros, vários nomes: homem de massa, homem da quantidade, homem tecnicizado, homem *other directed*. Nomes que refletem faces de um homem desprovido de centro, isolado de si mesmo, emudecido e tagarela.

A leitura técnica do tempo o reduz ao puro presente. Daí a reprodução do mesmo, o que significa a opressão de uma história dotada de leis imutáveis. Isto faz

³² Idem, Ibidem, p.230. *aprender e agir pacientemente em direção a um objetivo é uma moral rejeitada.*

com que uma forma de pensamento adquira o caráter de supremacia. O que é novo aqui é a própria supremacia de uma linguagem que constrange a uma única leitura e não a existência de tal linguagem. A palavra, apesar da abundância, “a perdu sa valeur de raison, pour ne gagner, comme accessoire, qu’une valeur d’images”.³³

*Les mots [...] dépouillés de tout contenu rationel, évocateurs seulement de visions qui nos entraînent dans un univers enchanté. Dire facisme, progrès, science, justice: cela ne conduit à nulle idée, ne provoque nulle réflexion, mais fait éclater en nous une fanfarre d’images, un feu d’artifice de lieux communs visuels, qui s’enchaînent exactement, et me fournissent un contenu pratique, une vérité commune d’autant plus aisée à consommer que les images toutes prêtes qui m’ont été livrées sont déjà digérées d’avance.*³⁴

Nasce entre os que compartilham as mesmas imagens uma cumplicidade que produz um certo conhecimento incapaz de ser transformado em palavra. Na ausência de palavras que possam exprimir a vivência das relações com as imagens, lançam mão de adjetivos, alusões e gestos. Tomado pela imagem, transformada em verdade, o homem espectador, quase só olho, a recebe como pura realidade, como se fosse um choque. Nesse momento não há mais distância entre sujeito e objeto. O que foi visto como máxima distância, espectador e imagem, se revela como imersão do sujeito na imagem. Não há na verdade nenhum distanciamento entre eles e, portanto, a reflexão, e conseqüentemente a interpretação, se acham excluídas da vida cotidiana. O pensamento da vida cotidiana é um pensamento que opera por evidências: a imagem que o suscita “provoque le sentiment d’évidence et la conviction de l’irraisonné”³⁵

Cette forme de pensée explique la réaction si souvent constatée chez nous contemporains: lorsqu’on leur demande raison de leur opinion, ils

³³ Idem, Ibidem, p.232. [...] perdeu seu valor de razão, para ganhar, como acessório, senão um valor de imagens.

³⁴ Idem, Ibidem, p. 233. As palavras despojadas de todo conteúdo racional, evocadoras unicamente de visões que nos conduzem em um universo encantado. Dizer facismo, progresso, ciência, justiça: isto não conduz a nenhuma idéia, nem provoca nenhuma reflexão, mas faz eclodir em nós uma fanfarra de imagens, um fogo de artifício de lugares comuns visuais, que se encadeiam exatamente, e me fornecem um conteúdo prático, uma verdade comum tanto mais facilitada a consumir quanto as imagens prontas que me têm sido entregues são previamente digeridas.

³⁵ Idem, Ibidem, p. 235.[...] provoca o sentimento de evidencia e a convicção do não-pensado.

*respondent: "C'est évident." Cette pensée, créatrice de préjugés et de stéréotypes, est du domaine de l'indiscutable.*³⁶

A relação entre sujeitos se torna relação entre imagens, contato. O outro que aparece como promessa do encontro se revela como ausência, pois no contato o sujeito não sai de si em direção ao outro, permanece preso ao ego, faz deste um púlpito para o seu monólogo. Nada de essencial se deixa mostrar na relação de contato. Essencial é a possibilidade ideal do concreto acontecer, da realidade se desdobrar em alternativas não percebidas pelo pensamento que se orienta primeiramente e sempre pela evidência.

*[...] il n'y a pas de critique, pas de discussion possible, car se sont deux méthodes de pensées divergentes. Ce qui est saisi globalement ne peut être critiqué analytiquement; ce qui provoque une adhésion immédiate ne peut supporter le cheminement du discours.*³⁷

O encontro essencial com o outro é uma possibilidade de encontro consigo, pois no encontro o outro desvela em mim o que sou enquanto poder-ser. Para que isso ocorra é preciso que estejamos nos movendo orientados pela palavra na dimensão da aposta, risco. Se no entanto a pretensão for reificar a relação ou evitá-la no contato resvalante, não sendo na ilusão de ser, economizando-se, o horizonte é a dominação, excludente de qualquer surpresa ou acaso, o encontro não é possível, pois não pode suportar o caminho do discurso.

A verdade constituída por imagens é por estas sustentadas. Imagens se apoiam em imagens, às evidências se sucedem evidências. Idéias petrificadas em imagens. A linguagem se transforma num trançado de estereótipos e de preconceitos inabordáveis. Estas imagens não são metáforas, transposições de textos, de discursos, de conversações. Devem ser entendidas no sentido material, provenientes

³⁶ Idem, Ibidem, p.235. *Esta forma de pensamento explica a reação tão freqüentemente constatada entre nós contemporâneos: quando se pede a razão de suas opiniões, eles respondem: "é evidente". Este pensamento, criador de preconceitos e de estereótipos, é do domínio do indiscutível.*

³⁷ Idem, Ibidem, p.235. *[...] não há crítica, nenhuma discussão possível, porque estes são dois métodos do pensamento divergentes. O que é tomado globalmente não pode ser criticado analiticamente; o que provoca uma adesão imediata não suporta o encaminhamento do discurso.*

do exterior: fotos, cartazes, imagens televisivas etc. A palavra mantém com elas uma relação subalterna, torna-se uma espécie de etiqueta da imagem do tipo “isso é isso”. “Cette pensée d’évidence se traduit en effet toujours en images. Parlez progrès à un homme quelconque, il vous répondra machine.”³⁸ Esta é a linguagem em que a metáfora foi excluída enquanto possibilidade ou que se reduziu a mera retórica. Nesta relação entre palavra e imagem não reside nenhum diálogo. A imagem exprime a nossa sociedade. Um pensamento que se expressa por imagens não pode ser crítico. Qualquer tentativa de reflexão que necessariamente percorre o que é pensado como negativo é imediatamente reprimido. Este pensamento é também o pensamento da pressa, que pretende eliminar qualquer vestígio de subjetivismo, ir diretamente à ação. Ele recebe frequentemente o nome de pragmatismo.

*Elle engage alors la pensée du spectateur dans des jugements, des décisions qui sont relatifs seulement à la vie technique, économique, politique.*³⁹

Quando um tipo de pensamento torna-se exclusivo, e dessa supremacia orienta todas relações, enfrentá-lo traz enormes riscos. Um deles é o castigo de banimento. A história do pensamento é profícua em exemplos. Mas os de Galileu e Espinosa, apesar das muitíssimas narrações, permanecerão como emblemáticos, portanto inesgotáveis, para aqueles que tentam romper o círculo de ferro do pensamento vigorante. Pois este está em toda parte. Até mesmo aqueles que se propõem tal tarefa não raramente acabam como defensores, produzindo teorias que o justificam. Visto como inevitável, só lhes restam o caminho da sustentação lógica. Invisíveis, negados, ali trabalham os medos da solidão, da loucura e do fracasso. Nem sempre a negação de tais obstáculos termina na adesão pura e simples daqueles que se arvoram em guardiães do pensamento crítico. Inábeis, desprezando a força do

³⁸ Idem, Ibidem, p.236. *Este pensamento de evidência se traduz sempre em imagens. Falai de progresso a um homem qualquer, ele responderá máquina.*

³⁹ Idem, Ibidem, p.236. *Ela empenha o pensamento do espectador no julgamento, nas decisões que são relativos somente à via técnica, econômica, política.*

pensamento inessencial, muita vezes, investem sem nenhuma estratégia para sucumbirem num sacrifício cuja marca é ainda a pressa.

*Car inconsciemment, ils ne pouvaient éviter de subir le poids énorme des milliards d'images (comme les autres hommes) et consciemment, ils se rendent bien compte que maintenir l'exigence d'une pensée critique et dégagée entraîne une totale rupture avec les restes des hommes, c'est-à-dire l'impossibilité de jouer leur rôle véritable d'intellectuel. Ils sont obligés de penser selon le mode commun s'ils veulent retrouver quelque crédit auprès de masses. Ainsi conscient et inconscient sont d'accord pour les engager dans la voie de la pensée d'images, d'évidence, et d'émotivité.*⁴⁰

Sobre essa *tabula rasa*, dimensão da nova barbárie⁴¹ que a cada dia se desvela como tal, portanto a partir da linguagem como *transparência total*, precisamos recuperar a linguagem como lugar privilegiado da reflexão. Uma linguagem que se dirija em primeiro lugar à razão. De modo algum essa linguagem se acha desprovida de emoção, ao contrário nasce dela e a ela volta. Emoção que contrapõe ao que é assim ordinariamente chamado: essa emotividade acrítica, que nada mais é do que a imersão direta na imagem de uma ação etiquetada pela hierarquia de valores, sustentada na pressa. Do mesmo modo, quando se diz razão não se pretende dizer lógica. Razão deve ser aqui entendida como o caminho que liga a história de cada um com o outro e com os entes. A palavra se dirige sempre à razão dos homens. Trata-se de retirar da linguagem da *transparência total* seu caráter de supremacia e exclusividade. Esta linguagem é a linguagem da incomunicação, mudez, linguagem sem palavras.

La communication par la parole est d'abord une communication d'expériences ou de sentiments qui peuvent être saisis par l'intellect, qui

⁴⁰ Idem, Ibidem, p.237. Porque inconscientemente, eles não podem evitar de sofrer o peso enorme de milhares de imagens (como os outros homens) e conscientemente, eles se dão conta que manter a exigência de um pensamento crítico e despojado conduz a uma total ruptura com o resto dos homens, quer dizer a impossibilidade de desempenhar seu papel verdadeiro de intelectual. Eles estão obrigados a pensar conforme o modo comum se querem reobter algum crédito junto às massas. Assim, consciente e inconsciente, estão de acordo para os comprometer com a via de pensamento de imagens, da evidência e da emotividade.

⁴¹ BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p.115.

*peuvent être transmis en valeurs intellectuelles, qui subissent un processus intellectuel, et que seront adressés à l'intellect de l'autre.*⁴²

A palavra que recuperou seu poder de dizer, não mais subordinada à imagem, mas que com ela entretém um diálogo, é a palavra com as quais se constróem a narração de experiência e promove a transformação das vivências naquelas. Essa palavra, agora um campo de significados, rompeu com a univocidade que a mantinha manietada à imediaticidade da imagem. Ela resiste à pressa, destronando-a de seu pedestal inconstestável de onde regia, exclusiva, todas as relações. Precisamos mais do que nunca do tempo, nosso horizonte, matéria imaterial que nos constitui. A palavra plenificada, narradora de experiências, que dialoga com a imagem e instaura o diálogo, por ser ela mesma diálogo, antes de tudo metáfora, palavra incompleta.

*Chaque mot, chaque fleur, chaque regard sont des balbutiements. Seul un langage de balbutiement peut répondre au balbutiement de la réalité, à son articulation incomplète. Il n'y a pas de poésie, de chant, de musique, d'art, qui puissent échapper à cette dislocation essentielle. Il n'existe pas de mot complet, de fleur complète, de regard complet.*⁴³

Incompleta, orientada pela completude que sempre foge adiante, a palavra é o traço deixado pelo homem no tateio de si mesmo, que ao mesmo tempo aberto e instaurador de um mundo. A palavra é desvio incontornável na busca da verdade que não se confunde com a realidade mas a inclui. Com ela as relações que são puros contatos se revelam como tais, impondo pois uma decisão. Não mais podemos fugir dessa decisão como se a linguagem da *transparência total* fosse a única e onde a verdade aparece indiscutivelmente. A busca do encontro só é

⁴² ELLUL, Jacques. Op. Cit., p.238. *A comunicação pela palavra é primeiramente uma comunicação de experiências ou de sentimentos que podem ser apreendidas pelo intelecto, que podem ser transmitidas em valores intelectuais, que sofrem um processo intelectual, que serão dirigidas ao intelecto do outro.*

⁴³ . JUARROZ, Roberto. **Fragments verticaux**. Paris: José Corti, 1994, p.72. *Cada palavra, cada flor, cada olhar são balbucios. Só uma linguagem de balbucios pode responder ao balbucio da realidade, à sua articulação incompleta. Não há poesia, canto, música, arte, que possam escapar à este desvio essencial. Não existe palavra completa, flor completa, olhar completo.*

possível no tempo constitutivo da palavra plenificada e portanto incompleta. No diálogo há uma distancia entre os interlocutores.

*Elle ne concerne pas d'abord l'être entier, ni directement. Elle n'atteint la personne que par un cheminement plus ou moins long. Elle laisse une distance entre les interlocuteurs. Elle n'est pas du domaine de l'évidence.*⁴⁴

Dialogar é uma construção laboriosa. A apreensão direta, evidente, é na verdade ausência de linguagem. O que acontece de repente nem sempre é uma apreensão direta. É muitas vezes a expressão de um longo trabalho. A palavra exige pensamento, isto é, problematização, análise e síntese. No diálogo está sempre presente o desconhecido. Nele o que primeiro comparece é a não-compreensão que no tempo pode se transformar em compreensão e aí nos colocar na situação de uma decisão. Problematização é o explicitar do tema mediador do diálogo e da distância entre os interlocutores. O que se diz normalmente problema nada mais é do que a declaração de um incômodo, cuja tensão interna raramente é esclarecida. Migramos por isso de incômodo para incômodo, de evidência para evidência, de imagem para imagem. Como os problemas não tratados mas esquecidos ou evitados, para lidar com a tensão crescente lançamos mão dos mesmos remédios, que se resumem quase sempre em alguma forma de aumento da rigidez. Leitura contra a qual trabalham os problemas.

*[...] nous connaissons l'illusion qui permet de pendre ces symboles pour la réalité, le vide du discours qui ne se raccroche à aucun concret, la confusion entre les raisons rhétoriques et la raison.*⁴⁵

Assim aparece a rigidez e assim é usada. Aquele que se forma pela palavra precisa não tomar a evidência e a imagem como justas e suficientes. É preciso lutar contra o próprio medo da suspeita que usualmente se esconde numa

⁴⁴ ELLUL, Jacques. Op. Cit., p.238. *Ela não se preocupa de início de ser inteira, nem direta. Ela não atinge a pessoa senão por um caminho mais ou menos longo. Ela deixa uma distância entre os interlocutores. Ela não é do domínio da evidência.*

⁴⁵ Idem, Ibidem, p.239. *[...] nós conhecemos a ilusão que permite tomar os símbolos pela realidade, o vazio do discurso que não se religa à nenhum concreto, a confusão entre a razões retóricas e a razão.*

credulidade ou na paranóia. O enfrentamento da imagem como justa e suficiente, isto é, do discurso da *transparência total*, que muitas vezes se oculta na opacização total, amontoado de palavras atreladas à imagem narcísica, precisa de uma estratégia de suspeita. O desenvolvimento de tal estratégia se faz cada dia mais necessária devido à supremacia do discurso da *transparência total*. Quanto menos ela é desafiada mais nós nela imergimos. Círculo vicioso que para ser devidamente compreendido precisamos partir do fato que somos modificados pelos nossos próprios meios de expressão. O uso de um único meio impede a utilização de um outro válido para a leitura do mundo. Como lemos o mundo conforme atuamos e na atuação nos vemos. O discurso é uma leitura do mundo. Não se atinge o extra-linguístico senão através da linguagem. Se tentamos preencher a incompletude com um discurso pomposo, que passa por erudição ou até mesmo por pseudo-poesia, ou ainda com o discurso do pragmatismo, que é conduzido pela pressa e pelo horror da subjetividade e do risco aí inerente, acabamos por ver o mundo como completo, justo e suficiente. Este mundo não precisa da linguagem, do conhecimento e nem do futuro. O horizonte deste mundo é descrença que como tal nunca aparece. Quanto mais a descrença se torna o fundo impronunciado, mais precisamos de algo onde nos agarrarmos e a salvação encontrada é na maioria das vezes a realidade como imagem. Neste mundo a palavra se encontra excluída, exilada. E com isso perdemos a perspectiva da verdade. A realidade se confunde com a verdade e a multiplicação infinita de imagens nos submerge nesta confusão.

*Mais la réalité, c'est le monde de la nécessité. Tout y est à la fois nécessaire et évident. La parole est le lieu, en même temps que l'expression, de la liberté (ou de, selon qu'on voudra: la prétension de liberté, l'intention de liberté, l'illusion de liberté, en même temps bien sûr que la falsification de la liberté). La où il y a exclusion ou subordination de la parole, il y a élimination de la liberté.*⁴⁶

⁴⁶ Idem, Ibidem, p.244. Mas a realidade é o mundo da necessidade. Tudo aí é simultaneamente necessário e evidente. A palavra é o lugar, ao mesmo tempo expressão, da liberdade (ou de, como se queira: a pretensão de liberdade, a intenção de liberdade, a ilusão de liberdade, ao mesmo tempo por certo a falsificação da liberdade). Lá onde há exclusão ou subordinação da palavra, há eliminação da liberdade.

Sem a consciência de que estamos submetidos à necessidade que suporte uma vontade libertária nada podemos fazer. A consciência nos desprega do fato de tal maneira que possamos ver pela primeira vez o que se pensava já ter sido visto. A consciência instaura a incompletude. Na verdade é um ato de recuperação. Este colocar-se à distância só pode ocorrer através da palavra. Sem ela estamos perdidos na dispersão de nossas vivências e nos seus reflexos. Submetidos à necessidade, a realidade é e apenas é. Assim vivendo, vivemos na imediaticidade. Ou os problemas tem soluções imediatas ou são insolúveis. Desse modo oscilamos do melhor para o pior dos mundos. O oscilar frenético de um extremo a outro é um dos modos em que aparece a era da *transparência total*.

*L'homme des images est finalement un homme qui a perdu la liberté profonde en pénétrant dans le milieu des images produites par la technique.*⁴⁷

É nesse horizonte exaurido que a arte, este lugar de reconciliação do homem consigo mesmo, torna-se também crucial. Produtora de imagens por excelência ela opera noutra ordem que a imagem suporte da evidência. A arte atua como contra ambiente da imediaticidade. A arte na sua essência exige palavra, nos conduz a ela. Muitos podem ser os usos da arte, mas sem dúvida ela mais do que nunca é que nos dá o que pensar. Recusando o evidente, nos joga no não-saber e este na pergunta que é já o início do diálogo da história de cada um com o mundo da obra. A obra de arte é da ordem do paradoxo pois a obra só deixa entrever o seu sentido através do não-sentido.

Não compreenderemos a época em que vivemos sem explicitarmos sua dimensão paradoxal, sem a qual uma situação limite, fronteira, não se explicita. Por isso o paradoxo é a paixão do pensador. Entretanto, quase ninguém o escuta na sua força desveladora. Esta permanece oculta na escuta do paradoxo como algo absurdo, bizarro, ou simplesmente jogo de palavras. No entanto ele mostra “qu’il y a autre

⁴⁷ Idem, Ibidem, p.245. *O homem das imagens é finalmente um homem que perdeu a liberdade profunda ao penetrar no centro das imagens produzidas pela técnica.*

chose de non familier qui nous apparaît en même temps que les choses familières”.⁴⁸

O paradoxo rompe com o contrato com as opiniões comumente admitidas e por isso para ser escutado precisa de um outro ouvido diferente daquele acostumado com a palavra coadjuvante da imagem. Um novo ouvido que instrísse um novo olhar, como propunha Magritte:

*Regarder ce qu'on ne regarderait pas, écouter qu'on n'entenderait pas, être attentif au banal, à l'ordinaire, à l'infra-ordinaire.*⁴⁹

Romper com as opiniões comumente admitidas significa não mais aceitar como única a hierarquia de fatos proposta pela linguagem da *transparência total*, que impõe a pressa como supremo valor.

*“Nier l'idéale hiérarchie du crucial à l'anecdotique, parce qu'il n'y a pas anecdotique mais des cultures dominantes qui nous exilent de nous-même et des autres, une perte du sens qui n'est pas seulement pour nous une sieste de la conscience, mais un decline de l'existence”.*⁵⁰

O pensamento que estrutura ouvidos e olhos, que permite ver e ouvir paradoxos, é de onde deve partir a reconciliação entre palavra e imagem. Deste impulso nasce a arte e a recuperação da palavra como caminho para recuperar sua autonomia frente a coisa. É preciso que haja uma ruptura entre verdade e realidade. Realidade falsificada mas constituinte do novo universo visível do homem: “Le visible des images proliférantes, produites par toutes les techniques”.⁵¹ A arte é onde ocorre preferencialmente essa ruptura. No entanto, o homem não pode viver exilado da verdade.

[...] c'est une situation intolérable. Une souffrance aiguë, une panique, l'homme ne peut vivre privé de vérité, situé dans la fiction. Il ne sait pas exactement de quoi il souffre, mais il vit dans cette panique latente, ce

⁴⁸ MARGRITTE, René. Apud VIRILIO, Paul. **Esthétique de la disparition**. Paris: Galilée, 1989, p.42. [...] há outra coisa de não familiar que nos aparece ao mesmo tempo como coisas familiares.

⁴⁹ Idem, Ibidem, p.43. *Olhar o que não se olharia, escutar o que não se ouviria, estar atento ao banal, ao ordinário, ao infra-ordinário.*

⁵⁰ Idem, Ibidem, p. 43. *Negar a ideal hierarquia do crucial ao anedótico, porque não há anedótico mas culturas dominantes que nos exilam de nós mesmos e dos outros, uma perda de sentido que não é somente para nós um repouso da consciência, mas um declínio da existência.*

⁵¹ ELLUL, Jacques. Op. Cit., p.252. *O visível das imagens proliferantes, produzidas por todas as técnicas.*

*désespoir d'être en n'étant pas, cette vanité inconsciente. Il lui faut à tout prix découvrir une issue, reconstituer une vérité.*⁵²

Apesar da situação intolerável nela vivemos exilados de nós mesmos, voltados para fora em busca de um ponto de apoio. O ponto de apoio encontrado é o objeto e a hierarquia de verdades particulares tomadas como universais. O deus que procuramos pensamos tê-lo encontrado na técnica e em seus produtos. Um homem emudecido é um homem despontecializado, incapaz de ficar face à sociedade e sua era. Sem voz é incapaz de gritar contra um mundo à deriva. Época propícia à idolatria: “Nous nous ferons des dieux que nous verrons et qui marcheront devant nous”⁵³. O novo deus é a técnica, visível, indubitável, operacional, matéria. Deus que se desdobra numa cadeia de deuses: do consumo, da máquina, do poder,

*“[...] tout se trouve maintenant investi d'une dimension supplémentaire: ce n'est pas une réalité vécue, mais étant visualisée, elle est magnifiée, idéalisée, sacralisée [...]”*⁵⁴

A vista do outro, desprovida de palavra, pousada sobre nós institui um mundo fechado, como nos mostra Sartre.⁵⁵ O homem desprovido de palavra é para o outro um inferno. O homem assim vivendo já se move no horizonte da dominação da realidade e do outro. Do outro sempre se cobra ações predeterminadas e controláveis: “Exclue de la parole, la vue humaine est l'enfer”.⁵⁶

Mas de maneira nenhuma tudo que foi dito até agora deve ser interpretado como uma tentativa de substituição de supremacias: da imagem pela da palavra. Trata-se antes de reconciliar palavra e imagem, de restabelecer a relação original que desde sempre existiu. Mesmo no momento em que a imagem domina

⁵² Idem, Ibidem, p.252. [...] é uma situação intolerável. Um sofrimento agudo, um pânico, o homem não pode viver privado da verdade, situado na ficção. Ele não sabe exatamente de que sofre, mas ele vive neste pânico latente, este desespero de não ser um ente, esta vaziez inconsciente. É preciso a todo preço descobrir uma saída, reconstruir uma verdade.

⁵³ Idem, Ibidem, p.252. Nós nos faremos deuses que veremos e que marcharão diante de nós.

⁵⁴ Idem, Ibidem, p. 253. [...] tudo se encontra agora investido de uma dimensão suplementar: esta não é uma realidade vivida, mas sendo visualizada, é magnificada, idealizada, sacralizada [...].

⁵⁵ Idem, Ibidem, p.254.

⁵⁶ Idem, Ibidem, p. 254. Excluída da palavra, a vista humana é um inferno.

por toda parte, esta relação se manteve recolhida, latente, apoiando a fala daqueles que sempre lutaram pela libertação do homem, que se opuseram à dominação a mais sutil, portanto a mais forte, base para toda postura crítica. A palavra coadjuvante da imagem, na verdade rompeu com esse diálogo originário. A palavra que trará a reconciliação será aquela que lança o homem de encontro a si mesmo de modo que os dois horizontes, da palavra e da imagem, se fundam. Na fusão de horizontes, palavra e imagem permanecerão na relação dialogal, que se move ela mesma na dimensão da incompletude. A palavra fará um apelo à vista para que palavra e imagem se revelem uma à outra, na originalidade que é própria de cada uma. A palavra restituída à sua originalidade significa não mais ser vista como uma etiqueta mas como um campo semântico. A precisão existirá por certo mas só poderá ser atingida no tempo, após um trabalho laborioso. Labor que, como *poiésis*, explicitará as inquietudes, instrumentos de desvelamento daquilo que na evidência permanecia ocultado. Palavra que retira a imagem do fluxo do *continuum* no qual ela se achava perdida, mero borrão, ruído visual, para apresentá-la como que surgindo das sombras. Rompida a hierarquia das imagens proposta pelo mundo no qual a palavra era mero coadjuvante, o que é corriqueiro poderá aparecer como índice do invisível ali encarnado. A vida, e uma vida, enquanto tais podem eclodir na visão de um “carrinho de mão vermelho”, como no poema de William Carlos Williams:

*tanta coisa depende
de um
carrinho de mão
vermelho
esmaltado de água de
chuva
ao lado das galinhas
brancas.*⁵⁷

⁵⁷ WILLIAMS, William Carlos. “O carrinho de mão vermelho”. In: *Poemas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p.77.

As palavras estão nas coisas e coisas tem seus lugares nas palavras. A palavra do poeta é a palavra essencialmente dialogante. Na metáfora palavra e imagem dialogam, pois ela é ao mesmo tempo palavra e imagem. Ao aproximar duas palavras, de um modo inusitado, faz com que essa aproximação provoque mutuamente uma nova clareza, um estranhamento que nasce das novas relações que ali aparecem. As palavras ao nascerem se mostram com todo seu vigor e, portanto trazendo possibilidades e riscos. Com o tempo as estratégias banalizantes nascidas da necessidade da imediatividade, cujo objetivo é afastar os riscos, torcem e estreitam o campo semântico das palavras, reduzindo-o a um significado, tão somente. Ao estabelecer a univocidade entre palavra e coisa ou a palavra desaparece como etiqueta ou a coisa se oculta como algo inessencial, pois dela já tudo se sabe. Palavras-etiquetas e palavras-sem-coisas constituem o léxico cotidiano que se apoia no imediatismo da evidência. As palavras deste léxico há muito deixaram de evocar promessas. Elas não mais reenviam à uma reconciliação com a imagem.

*La marge d'interprétation individuelle se trouve exactement restreinte, sinon anéantie puisque le symbole et son contenu se confondent dans un réalisme qui tend à la perfection et puisque, en même temps, la situation réelle ainsi recrée laisse le spectateur hors de toute possibilité d'intervention active. Cette image ne produit plus aucun appel à l'action. La parole ne produit aucun appel à la réflexion. Stérilisation parfaite.*⁵⁸

Precisamos retornar à imagem, mas através da palavra. Imagem que desvele a palavra e palavra que desvele na imagem o que em meio ao que aparece se mantém oculto. A vista pensada como visão pura, sem sujeito, engana o espectador: “La vue n’écarter pas les malentendus”.⁵⁹ Engano freqüente quando ele é tomado pela imagem, evidência inquestionável. Os olhos vêem a realidade e não a verdade. Imagem que se apoia na palavra etiqueta, é resultado. O processo ali permanece

⁵⁸ . ELLUL, Jacques, p.285. *A margem de interpretação individual se encontra verdadeiramente restrita, senão eliminada pois o símbolo e seu conteúdo se confundem no realismo que tende à perfeição e, ao mesmo tempo, a situação real assim recriada deixa o espectador fora de toda possibilidade de intervenção ativa. Esta imagem não produz nenhum apelo à ação. A palavra não produz nenhum apelo à reflexão. Esterilização perfeita.*

⁵⁹ ELLUL, Jacques, p.274. *A visão não evita malentendidos.*

oculto. O homem, ser histórico, só pode encontrar a verdade ultrapassando a imediaticidade. Incluir o tempo é incluir a si mesmo, inseparável do mundo. O mundo que vejo é ao mesmo tempo minha projeção e encontro com o que diante de mim aparece. Portanto, a vista tem que ser mais do que ela própria. Isto significa que ela deva ver o invisível em meio ao que, na imagem, é o mais visível. Para isso é necessário proceder à abertura da linguagem cujo léxico se compõe de palavras-etiquetas, linguagem fechada no imediatismo cotidiano. A palavra deve se tornar carne e “elle ne nous est accecible que par ‘la chair’ des histoires qui nous sont conservées”.⁶⁰

*Que a cobra fique à espera sob
suas ervas daninhas
e que a escrita se faça
de palavras, lentas e prontas, rápidas*

*no ataque, quietas na tocaia,
sem jamais dormir.*

*- pela metáfora reconciliar
as pessoas e as pedras.
Compor. (Idéias
só nas coisas) Inventar!
Saxígrafa é a minha flor que fende
as rochas.⁶¹*

Procurar nas coisas as palavras e nas palavras, as coisas. Não se trata de uma “técnica”, mas de mostrar a falta. Já vimos que antes devemos enfrentar o desconforto de não sabermos o que se pensa já ser conhecido. A palavra-etiqueta e a imagem-verdade se movem no impulso da dominação expressa pela vontade da

⁶⁰ ELLUL, Jacques, p.282. [...] ela não é acessível senão pela “carne” das histórias que nos são conservadas.

⁶¹ WILLIAMS, William Carlos. “Uma espécie de canção”. Op. Cit., p.151.

técnica. Romper esse círculo vicioso para reconciliar pessoas e pedras, palavras e imagens, exige que a linguagem abrigue a flor que fende rochas. Essa flor é a invenção que se explicita na pergunta que instaura e deixa aparecer o estranhamento que se ocultava na evidência.

*Vouloir sauver l'homme aujourd'hui, c'est d'abord sauver la parole. C'est commencer par là. Parole humiliée, désintégrée, insensée à qui il faut à nouveau restituer son domaine royal et sa valeur exigeante.*⁶²

A palavra excede aos sistemas e não se deixa dominar por métodos.⁶³ Por isso será vã toda tentativa de utilizar os instrumentos de um mundo administrado no combate que conduza para a abertura da palavra, decisiva para o homem e para a sociedade.⁶⁴ Para que isso possa acontecer “il faut être en effet capable de mettre sa vie en jeu.”⁶⁵ Colocar sua vida em jogo na luta pela renovação da palavra, que vencida pela técnica se diluiu e desapareceu como palavra⁶⁶, é desafiar a linguagem descarnada a partir do seu mundo, com sua história, com sua própria experiência.

*Si l'on veut redonner à la parole sa dimension de vérité, il faut briser la triple muraille du secret administratif (triple: la langage hermétique, l'apparence de la régularité, l'objectivité des décisions).*⁶⁷

O que se propõe é, a partir da palavra descarnada, seja na determinação da palavra-etiqueta, que desaparece como coadjuvante da imagem, seja na forma abstrata que aparece como verdade, voltar à palavra através da qual o homem faz e atinge o mundo, promessa de transcendência. A palavra ao tornar-se o que é, ilumina um campo aberto. Essa iluminação é um avanço dialético que se opõe ao

⁶² . ELLUL, Jacques, p.282. *Querer salvar o homem hoje é, primeiramente, salvar a palavra. É começar por aí. Palavra humilhada, desintegrada, insensata, por isso é preciso novamente restituir seu domínio real e exigente.*

⁶³ Idem, Ibidem, p.296.

⁶⁴ Idem, Ibidem, p.294.

⁶⁵ Idem, Ibidem, p.296. [...] *é preciso ser efetivamente capaz de colocar sua vida em jogo.*

⁶⁶ Idem, Ibidem, p.295.

⁶⁷ Idem, Ibidem, p.296. *Se se quer restituir à palavra sua dimensão de verdade, é preciso quebrar a tripla muralha do segredo administrativo (tripla: a linguagem hermética, a aparência de regularidade, a objetividade das decisões).*

espírito habituado ao percurso linear do tecnológico. [O que] “suppose la réintégration du temporel dans une civilisation du spatial, qui interdit l’arrêt”⁶⁸

Esta parada, domínio do espacial sobre o temporal, é, na verdade, um bloqueio que há muito nos lançou num círculo vicioso. O espacial é o que é fixo e enquadrado e portanto acabado. No momento em que a palavra ao tonar-se livre da sua univocidade e submissão à imagem nós nos veremos imersos num conjunto de contradições e no dilaceramento, “puisque le monde unitaire de l’audio visuel est brisé”.⁶⁹ E neste momento o homem aparece tal como é: ser da falta. Entretanto, esse enfrentamento é irrecusável, pois só assim é que se pode viver a vida. Fora desse enfrentamento estaremos nos movendo na “falsa consciência” do pragmatismo, lugar do pensamento hegemônico.

*Et comme la parole est faite pour dérouler sans fin son développement, nous devons sans cesse refuser l’arrêt. Le spatial suppose l’arrêt[...]. Le visuel suppose l’arrêt. [...] La parole ne s’arrête pas plus que le temps. Aucun moment ne peut être durable, jamais le temps ne peut être suspendu. Ainsi la parole. Car il faut avancer vers ce qui avance vers nous, à savoir la récapitulation.*⁷⁰

Paradoxalmente a recusa da parada do pensamento da supremacia do espacial, exige uma recusa, ela mesma uma parada que aparece como recapitulação. Recapitulação aqui quer dizer retomada, “voltar às coisas mesmas”. Recuar para romper a ilusão de avanço do imediatismo espacial que se orienta pela dominação da realidade. Não recusar esse modo de vida é recusar “le déchirement, la tension, la dialectique, exprimés par la parole”. A recusa da palavra, isto é, estar fora dela, implica em estar imerso na “pétrification, la rigidité, la décomposition, la mort”.⁷¹

⁶⁸ . Idem, Ibidem, p.298. [...] *supõe a reintegração do temporal numa civilização espacial, que interdita a pausa.*

⁶⁹ Idem, Ibidem, p.298. ... *pois o mundo unitário do audio visual é rompido.*

⁷⁰ Idem, Ibidem, p.298. *E como a palavra é feita para desdobrar sem fim seu desenvolvimento, devemos sem cessar recusar estacionar-nos. O espacial supõe estacionamento [...]. O visual supõe o estacionamento. [...]. Como o tempo, a palavra não se detém. Nenhum momento pode ser durável, jamais o tempo pode ser suspenso. Assim a palavra. Pois é preciso avançar em direção ao que avança em nossa direção, a saber a recapitulação.*

⁷¹ Idem, Ibidem, p.298. ...*o dilaceramento, a tensão dialética, expressas pela palavra. [...] petrificação, a rigidez, a decomposição, a morte.*

*O árido mundo atual, ou inferno circular, é o espelho do homem cerceado em sua faculdade poetizadora.*⁷²

Esse mundo terrível, no qual o outro é nosso inferno, é um mundo eterno. Saímos da condenação do tempo para entrarmos no paraíso, puro presente, que no entanto se revela como inferno: “A perda da imagem do futuro implica na mutilação do passado”.⁷³

*A aceleração do suceder histórico, sobretudo a partir da primeira guerra mundial, e a universalidade da técnica, que faz da terra um espaço homogêneo, revelam-se por fim como uma espécie de frenética mobilidade num lugar que são todos os lugares. [...].*⁷⁴

O homem cerceado de sua faculdade poetizadora está impedido de procurar um aqui e agora, onde o tempo se acha incluído e ele próprio se inclua. Pois somos tempo. O tempo dos relógios não é tempo. “A medida não é tempo mas um modo de calculá-lo.

Heidegger mostrou que toda medida é uma “forma de tornar o tempo presente.”⁷⁵

*[...] o relógio presentifica o tempo e, para presentificá-lo, divide-o em porções iguais e carentes de sentido. A temporalidade – que é o próprio homem e que, por conseguinte, dá sentido a tudo em que toca – é anterior à presentificação e é o que a faz possível.*⁷⁶

A inclusão do tempo é temporalidade onde passado, presente e futuro se mantêm indissociáveis. Esse aqui e agora é o espaço-tempo, clareira, pátria, lugar do encontro do homem consigo mesmo, que é ao mesmo tempo encontro com o outro enquanto outro, singular, *outridade*.⁷⁷ Enquanto a era da *transparência total* durar, que é o nosso tempo, “não há nem passado nem futuro”.

⁷² PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982, p.327.

⁷³ ORTEGA Y GASSET, José. Apud PAZ, Octavio. In: Idem. *Ibidem*, p.323.

⁷⁴ PAZ, Otávio. Op. Cit, p.324.

⁷⁵ Idem, *Ibidem*, p.69.

⁷⁶ Idem, *Ibidem*, p.69.

⁷⁷ Idem, *Ibidem*, p.324.

*O tempo do poeta: viver em dia; e vivê-lo simultaneamente de duas maneiras contraditórias: como se fosse interminável e como se fosse acabar agora mesmo. Assim, a imaginação não pode se propor outra coisa senão recuperar e exaltar – descobrir e projetar – a vida concreta de hoje.*⁷⁸

Recuperar, descobrindo e projetando, a vida concreta de hoje, recebeu o nome de hermenêutica fenomenológica, como pensada por Heidegger. A estrutura da razão hermenêutica tem a mesma estrutura da razão poética. O caráter poético do pensar⁷⁹ se desoculta como pensar hermenêutico. A meditação comum entre poesia e hermenêutica “permanece firme ao vento da coisa.”⁸⁰ O vento da coisa é a busca da superação da “A-patridade na qual erram extraviados não apenas o homem mas a Essência do homem”.⁸¹ O caráter crítico da poesia e da hermenêutica rompe a univocidade da palavra com a coisa, libertando a linguagem, casa do Ser, e o próprio homem que a habita.⁸²

⁷⁸ Idem, Ibidem, p.324.

⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. **Da experiência do pensar**. Porto Alegre: Globo, 1969, p.47.

⁸⁰ Idem, Ibidem, p.35.

⁸¹ HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p.63.

⁸² Idem, Ibidem, p.24.

CAPÍTULO 2

HERMENÊUTICA: RECONCILIAÇÃO ENTRE PALAVRA E IMAGEM

A saturação de imagens e de informações numa velocidade inusitada, abundância de fatos aliada à ausência de conceitos, o medo de escolher – escolher também é perder – nos condena à univocidade. Palavra e coisa passam a ter uma relação única. Essa junção férrea quando é desafiada desestabiliza as seguranças construídas, o que acarreta um enorme investimento no esforço de fuga do mundo. Isso acontece pois podemos descobrir que no que foi falado nada foi dito. Quando isso ocorre nos descobrimos em meio a uma irremediável solidão. O afã de acumular informações e imagens se desvela como agitação, um debater-se imóvel. O ser dizente se sente aí emudecido, exausto, saturado de palavras. Sem palavras, amordaçado nos vemos reduzidos às forças imutáveis da natureza, e submetidos a ela, só nos resta padecer. Como já foi dito, não é por acaso que a primeira apropriação dos ditadores é a da palavra. Seja amordaçando pela censura *stricto sensu*, seja por uma torção persistente do vocabulário¹. A dominação da palavra traz uma economia de recursos no dispêndio repressivo.

É nesse momento em que o horizonte se acha tomado, saturado de significados, que a hermenêutica, como modo do pensar crítico meditante, aparece como crucial, incontornável, para todos aqueles que se lançam contra essa invisível porta de ferro. A palavra aprisionada nos aprisiona. Libertando a palavra nos libertamos. A hermenêutica vem para separar palavra e coisa. Esta separação nos permite ver de novo o que se pensava já ter sido visto, consumido. Ela provoca, faz aparecer o estranhamento onde tudo era familiar. O rompimento é estabilizado e controlado pela hermenêutica que se desdobra como caminho. A hermenêutica tem a

¹ COELHO, Eduardo Prado Cf. Prefácio de “O prazer do texto”. In: BARTHES, Roland. **O prazer do texto**. Lisboa: Edições 70, 1983, p.14.

estrutura de uma *redução fenomenológica (epoché)*.² O conhecimento é suspenso provisoriamente. Aparece na *epoché* o não-saber que se oculta no já sabido, que por sua vez se sustentava na evidência imediata do operar cotidiano. Descobre-se que não se sabe o que se pensava saber. O emergir do sabido como não sabido se dá pelo encontro do mundo do interpretante, portador da possibilidade de se inquietar, com o ente provocador de uma abertura. A *epoché* provoca uma nova imersão em direção à coisa. A proposta husserliana de “*voltar às coisas mesmas*” (*Zu den Sachen selbst*) é radicalizada na hermenêutica. É, no entanto, uma *epoché sui generis* pois lida com o dilema de deixar a palavra aos fatos e ao mesmo tempo levar em conta que não há fatos sem interpretação. Veremos adiante que este dilema se rompe com o conceito de *círculo hermenêutico*.

Vive-se hoje uma nova procura de garantia. A saturação informacional e imagética, a velocidade das mudanças, nos obriga a decisões ausentes de conceitos, portanto de critérios. Tudo isso nos joga na ansiedade e na mais brutal acumulação. O homem orientado pelo ter é um homem despojado de tempo. É um homem maquinal, “fôrma sem forma”.³ Esse homem sem tempo almeja uma linguagem também sem tempo, sem possibilidade de interpretação, sem equívocos, cuja transparência seja dada desde o início, total. Ser obrigado a interpretar é ser obrigado a parar. E parar é voltar à “cota zero”.

Stop.

Foi a vida ou

*O automóvel que parou?*⁴

Se “cota zero” é parar, parar é enfrentar a angústia aplacada que retorna. Em um interstício, numa fresta, num sussurro, retornamos à nós mesmos. Esse homem abarrotado de palavras e emudecido é incapaz de ali permanecer. Sem a

² DARTIGUES, André, Op. Cit., p.27.

³ ELIOT, T.S. **Os homens ociosos**. In: Poesia. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981, p.117.

⁴ ANDRADE, Carlos Drummond de. “Cota Zero”. In: **Obras Completas**. Rio de Janeiro: Aguilar, 1983, p.91.

palavra nomeadora, o instante escorrega, resvala, escapa. Num gesto apagamos o ocorrido e já somos engolfados pelo acontecimento seguinte. Percorrendo uma trilha de fragmentos, acontecimentos sem perspectivas, estafados, buscamos alívio na próxima distração. Contra a linguagem desértica da *transparência total*, a poesia, no entanto, também busca a palavra que faça saltar o instante de seu *continuum*, para que ele não se perca na dispersão e no esquecimento. No seu projeto poético, Borges estabelece uma de suas metas: recuperar a magia primordial das palavras.

*Como los alquimistas
Que buscaron la piedra filosofal
En el azouge fugitivo,
haré que las comunes palabras
- naipes marcados del tahir, moneda de la plebe -
rindan la magia que fue suya
cuando Thor era el numen y el estrépido,
el trueno y la plegaria.⁵*

Houve um tempo em que as palavras produziam a magia de que eram possuidoras. Ao nomear as coisas, estas emergiam das sombras para comparecerem frente ao ser dizente e ali permanecerem sustentadas em si mesmas. A palavra “água” era a designação daquele líquido procurado pelo sedento, mas não só. Era também o sinal da separação entre sujeito e objeto, entre ele e a água. Esta separação fazia aparecer algo que havia além dele e da água, um acontecimento que os ultrapassava e os sustentava.

Houve um tempo, na Grécia arcaica, em que as palavras faziam parte do mundo das coisas e dos acontecimentos. Ela era a voz e o gesto, dia e noite, verão e inverno. Signos mundanos e signos sagrados remetiam o indivíduo a um outro tempo e a um outro lugar: ao tempo dos começos e ao mundo dos deuses e dos heróis.⁶

⁵ BORGES, Jorge Luis, “Browning resuelve ser poeta”. In: **Antologia Poética**: 1923-1977. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p.112.

⁶ GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Palavra e Verdade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990, p.7.

Este tempo era o tempo adâmico em que a palavra nomeava o essencial, o ser encarnado na coisa, abrindo uma abertura no âmbito da realidade. Essa abertura apontava para as possibilidades ali entranhadas, que por si não se mostram. Remetiam para além do que apenas era.

*As palavras, justamente com as condições de sua enunciação, não valia apenas pelo seu sentido manifesto, mas como signo a ser decifrado para um outro sentido, oculto e misterioso, pudesse emergir, numa interminável decifração.*⁷

A palavra fazia ver o que não estava ali no que se manifestara. O que precisava ser desvelado se velava no que foi manifestado. Para além do manifestado, a palavra apontava para um não-saber, enigma, opacidade indutiva da decifração. Hoje, vivemos num mundo saturado de objetos, já funcionalmente nomeados, especializados, unívocos. Mundo em que as palavras se reduziram a naipes marcados, moedas sem valor. O mundo se apresenta como simplesmente dado, à sua frente, plenamente manifestado, decifrado, pronto para ser utilizado.

*Não vim para dizer. Se cheguei tarde
Não vim para dizer.
Cheguei tarde porque tudo está falado.*⁸

Temos todas as respostas. Nada sabemos sobre as perguntas de onde surgiram as respostas. Por certo não pereceremos por falta de informação. No entanto, a ausência de apreciação pode ser mortal. É possível que as respostas possam não corresponder às perguntas essenciais. Pois, o inessencial pode ocultar justamente o que é essencial.

A era da *transparência total* é também a era em que a técnica se assenhora do horizonte da existência, para onde todos devem correr em busca da salvação. É a época em que já não mais se escuta o que surge como paradoxo. A

⁷ Idem, Ibidem, p. 7.

⁸ CASTRO, Altino Caixeta de. "Porque vim". In: *Cidadela da Rosa: com fissão da flor*. Brasília: Horizonte, 1980, p.32.

escuta paradoxal é cada vez mais rara. Prevalece a escuta retumbante, unívoca, limpa de toda interpretação, objetiva. O pensamento instrumental é a regra e o compasso. O horizonte do mundo é uma linha de objetos. Vivemos com eles e para eles. A existência assim vivida se empobrece. As oportunidades de encontrar-se consigo mesmo diminuem. A leveza possível e prometida da vida nunca é alcançada. Oscilamos entre a ruína e a euforia - esta vivida como limite suportável da ânsia. O tédio vivido na mediocridade do cotidiano é visto como única realidade.

O que se ganha com isso é a perpetuação do que foi. O novo nessa situação só nasce como novidade. Datado, algo que passa, para dar lugar a outra novidade. Pulamos de uma coisa à outra. A mesmice compulsiva se instala. Mas a mesmice não ameaça jamais, apenas corrói imperceptivelmente. O ambiente semântico desse mundo expulsa e condena com irritação o “como”. O “como” se reduz ao “como fazer”, seqüências de ações de montagem e operação de manipulação de máquinas. A leitura do mundo se reduz à literalidade, mundo dominado pelo medo da liberdade. O espanto que advém da possibilidade de descobrir novos significados “sob o pano” da palavra-etiqueta, é esconjurado como visível sinal de fraqueza. Fala-se de amor, solidariedade, democracia, cidadania, liberdade, mas a intenção permanece na mera sedução. Mas o que se esquece que sob essas palavras já apaziguadas, transformadas em etiquetas, vigora o turbilhão.

Alguns rapidamente diagnosticarão como hipócritas os sujeitos de tais enunciações. O problema se situaria no âmbito da ética. Seria uma escolha, algo moral. Portanto algo de fácil correção. Estaria no âmbito do querer. Poder-se-ia mesmo imaginar um manual do tipo “uso correto das palavras”. Evidentemente que a hipocrisia é uma das possibilidades de uso das palavras. É, no entanto, apenas uma caricatura do uso ocultante das palavras. A mais trivial e mesmo a menos importante. Iludimos com isso que podemos ir “diretamente à coisa”.

É com dificuldade que o desvelamento se dá. O esquecimento do ser ao tomarmos o ser como um ente; um ente especial - o ser -, perene, já definido, posto, de onde provém toda a transparência, se situa no centro do uso “indevido” das

palavras. Recebemos como herança um mundo cujo horizonte está nas palavras. Isto é, na interpretação do mundo é o próprio mundo.

Vivemos regidos pela interpretação de um mundo visto no contexto do realismo, cujo axioma é a separação preliminar entre o sujeito e o objeto. Desse modo a “coisa” está “simplesmente ‘lá fora’, no mundo, essencialmente independente daqueles que as captam”.⁹ Nisso consiste o eixo do objetivismo.

A percepção que cada um tem da obra literária é considerada separadamente da própria obra, e a interpretação literária tem como tarefa falar da “própria obra”.[...] Um interprete moderno típico defende geralmente a obra literária como um “ser autônomo” e vê a sua tarefa como a de alguém que penetra nesse ser autônomo por meio da análise textual.¹⁰

O que vale para a obra vale também para a vida, que se estrutura como um texto. Esta separação, no entanto, difere daquela que nasce da nomeação adâmica que produz o aparecimento do tempo primordial, “tempo dos começos”, e de um outro lugar, “mundo dos deuses e heróis”.

O resultado de tudo isso é o triunfo da imagem - o objeto toma conta de todo o campo de possibilidades. O que é não-objeto passa a ter o *status* de irreal, fantasmagoria, algo desprezível e por isso mesmo não buscado. A palavra desaparece submissa ao objeto. A palavra perde, assim, o seu halo de ambigüidade. Os significados passam a ser fixos e unívocos. A objetividade é plena e com ela o discurso perde o seu poder mediador entre o desejo e o mundo. Sem esse mediador, mundo e desejo se confundem. A palavra já não é uma porta que se abre para o âmbito da realidade. É no máximo a descrição de ações cujo fim é perfeitamente conhecido. O mundo visto desde esse objetivismo é um mundo completamente dominado mas completamente desencantado. Dali não pode surgir nenhuma surpresa, nada que perturbe essa visão estável: os objetivos já estão dados. O que resta é a submissão da palavra à coisa.

⁹ PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1986, p.17.

¹⁰ Idem, *Ibidem*, p.17.

Nessa ânsia de tudo ver, as entranhas devem sofrer a sua máxima exposição. Os segredos que restam são segredos que se desvendados explicariam os sintomas que vêm perturbando o sonho de plenitude. Ver-se enquanto incompleto seria a maior das desgraças. No sonho da plenitude tudo se ordena pela acumulação e o único perigo seria não ter. Mas seria esse o único perigo? Não seria outro o verdadeiro perigo?

O perigo que é mais perigo do que não ter foi nomeado como “o esquecimento do ser”¹¹. Mas foi justamente o esquecimento do ser que nos levou a considerar o perigo de “não ter” como o único perigo. O esquecimento do ser se vela ao desvelar-se como o perigo único de não ter. De maneira alguma a ilusão de tomar o perigo de “não ter” como único é resultado de uma desatenção do homem que vive a era da técnica. É um destino no qual fomos lançados. E é um dos modos de desvelamento do ser.

A mesma força que lançou o esquecimento do ser como destino é que vai sustentar a ânsia de objetividade total e por conseguinte a linguagem como *transparência total*. Nesta transparência não foi deixado nenhum resíduo de ambigüidade. O invisível foi completamente expulso da realidade. Realidade é o inteiramente visto, transparente, objetivo, onde toda subjetividade se acha excluída. Nada que desse a pensar foi ali deixado. A palavra assim se transforma em mero instrumento, um ente intra-mundano, entre outros entes. A palavra desse modo desaparece na pura comunicação, é um *medium*.

O que dá o que pensar aparece como espanto, estranhamento. Na *transparência total* não há espanto, estranhamento e portanto não há pergunta. O que dá o que pensar se desvela como pergunta. A pergunta retira a transparência que encobria a palavra. Ela resgata a fimbria de ambigüidade que se achava encoberta na *transparência total*. A ambigüidade é que mantém uma reserva de significados e é esse poder que revela que a “parte não é o todo”. A ilusão de tomar a parte pelo todo

¹¹ BEAFRET, Jean. *Dialogue avec Heidegger*. Paris: Minuit, 1985, v.4, p.11.

era o que se escondia no encolhimento da palavra posta a serviço do objeto e não como casa do Ser.

Não se trata porém de uma operação lógica que se poderia lançar mão para restabelecer um erro de percepção. O erro no qual a *transparência total* do objetivismo nos lança não é algo apenas lógico - é uma errância. Pensar a errância como um erro lógico apenas seria o mesmo que tentar eliminar a própria sombra.

De onde viria a possibilidade de perguntar que retira a palavra do seu encobrimento pelo véu da *transparência total*? Do estranhamento por certo. O estranhamento é a percepção do insólito que se aloja no familiar. Aquilo que era visto como plenamente transparente aparece de repente imerso num halo de opacidade. A transição do transparente para o opaco provoca a pergunta, explicitação do espanto. O opaco exige uma pergunta. O insólito se deixa perceber quando o familiar fracassa em suas intenções, que implica perder o seu “para quê”. O “para quê” do familiar é a manipulação e posse dos objetos. Quando estes perdem os seus significados, o familiar perde o seu “para quê” - a familiaridade se desfaz. A angústia é o sentimento do rompimento da teia de referências que sustentam a familiaridade. É o sentimento advindo da percepção do insólito que brotou do rompimento da familiaridade. Isto é, aparece a possibilidade do nada. A pergunta nada mais é do que a possibilidade do aparecimento do nada. Quando o objeto sai da urdidura das referências do cotidiano ele aparece como angústia na pergunta. A perda do significado implícito no familiar é que permite o aparecimento do estranhamento do qual brota a pergunta, que, por sua vez, retira a palavra do limbo da *transparência total*, recuperando a sua ambigüidade. A partir da qual os múltiplos significados, as possibilidades, aparecem. A realidade não se resumia num apenas “é”, mas incluía as possibilidades veladas pela familiaridade do cotidiano.

Desvelado o “como” do surgimento do estranhamento, descobre-se que é possível resistir à voragem da *transparência total*. Esse “como” surge como um “método”, como uma abordagem de resistência à *transparência total*. Esse “método” recebe o nome de hermenêutica. É um método que não é um método, se

como método entendemos um conjunto de procedimentos lógicos da análise científica. É um caminho, e nesse sentido é o próprio *methodos*. Um caminho não quer afastar o erro mas incluí-lo, nós mesmos, o nosso mundo. Nele sujeito e objeto se co-pertencem, Enquanto o método científico é monologal-dedutivo, o caminho é dialogal-mostrativo. O sujeito que percorre o caminho não é o mesmo sujeito do método, onisciente, soberano e que se acha o mais afastado do objeto. O método promove a *transparência total*, o caminho resiste a ela, desafiando-a. O sonho do método é a plena literalidade. O sonho do caminho é descobrir a vida na própria vida. O método positivamente só avança. No caminho, o avanço só acontece através do recuo.

Decifrar o sentido que se oculta no que primeiramente se manifesta na palavra chama-se hermenêutica. A pesquisa hermenêutica é aquela em que o sentido implícito de um fato existencial torna-se explícito. A hermenêutica se coloca como a estratégia preferencial para o enfrentamento da época da *transparência total*. Época paradoxal, pois foi nela que se subtraiu da consciência o lugar privilegiado da percepção. O acesso ao inconsciente foi declarado como curativo, isto é, operação que recoloca o ser humano na posse do que lhe é próprio. O que significa que a consciência pode se revelar como falsa.

A hermenêutica sabe que o “ser ama se esconder” (*physis kriptestai philei*)¹². Não se chega diretamente à verdade. Verdade como encontro com o ser. Momento em que o ser vê a si mesmo, sendo. Ela se orienta portanto pelo “esquecimento do ser”. Da hermenêutica advém uma prontidão para ir além do que simplesmente “é”, a partir do que “é”. É no intervalo entre as palavras que se aloja o sentido do texto, é na periferia da palavra que está o seu âmago. A hermenêutica se aproxima do centro a partir da periferia e do viés.

*Tell all the Truth but tell it slant –
Success in Circuit lies*

¹² HERÁCLITO. “Fragmento 123”. In: **Os Pensadores Originários**. Petrópolis: Vozes, 1991, p.90.

Too bright for our infirm Delight

*The truth's superb surprise*¹³

Na era da técnica, onde o que tem valor é tudo aquilo que é direto, a hermenêutica se vê reduzida à dimensão epistemológica de um método precário. Precariedade proveniente de um traço subjetivista inerente à hermenêutica - afinal encontra-se o que se quer. A hermenêutica é vista como mera projeção de um sujeito que se perde no subjetivismo.

No entanto os fracassos que hoje se colhe na plenitude da era da técnica reclama um outro olhar para aquilo que é propriamente humano. Ao lado de seus feitos científicos colhe-se o vazio da existência e suas conseqüências: desespero e drogas. Na era da técnica vive-se o engano que a técnica é o único olhar possível, o verdadeiro, indiscutivelmente único. Nunca estivemos tão próximo de uma unanimidade universal. A hermenêutica, entretanto, tem a pretensão de mostrar a possibilidade de um novo olhar. Ela instaura uma dissidência no interior da unanimidade universal. Esse novo olhar, por sua vez, trará novas possibilidades de intervenção no social.

Mas é justamente quando a linguagem torna-se pura comunicação, *transparência total*, e portanto perdeu seu poder de nomear, é que aparecem as oportunidades para se pensar a linguagem, não mais como instrumento mas como dom, onde habita o Ser. Nomear é desse modo a função originária da linguagem. Nomear é o ato em que a palavra se transforma em conceito, não como entendido pela quiddidade, mas como conceito manifestativo que faz aparecer o ente tal como é, na sua totalidade. Para isso precisamos ficar atentos aos paradoxos trazidos pela própria existência. O paradoxo é uma das formas de linguagem que aparece quando a *transparência total* fracassa no seu intento de dominar a realidade. É a nomeação do inominável incapaz de ser expresso pela linguagem da *transparência total*.

¹³ DICKINSON, Emily. **Uma centena de poemas**. São Paulo: Editora Universidade, 1985, p.134. *Dizer toda a Verdade – em modo oblíquo / No Circunlóquio, o êxito:/ Brilha demais p'ra nosso enfermo gozo/ o seu sublime susto*. Trad. Aíla de Oliveira Gomes.

*Os paradoxos existem para que seja possível expressar algo para o qual não existem mais palavras.*¹⁴

Só podemos escutar o paradoxo a partir do nosso mundo, de nossas experiências. Se recusamos ao jogo da escuta ouviremos algo ilógico, bizarro, mero jogo de palavras, que logo encontrará o seu lugar no esquecimento. A desatenção ao paradoxo soterra a oportunidade de ficar frente ao novo que se acha enquanto promessa.

*Há que arriscar o nosso “mundo” pessoal se queremos penetrar no mundo novo de um grande poema lírico, de um romance ou de uma obra.*¹⁵

Entrar com nosso “mundo” significa fazer um apelo à imaginação a partir da própria experiência. Isso fica cada vez mais difícil num mundo onde domina a *transparência total*, a pressa e a vontade desmesurada de certeza. Desmesurada porque evita aceitar como ponto de partida para qualquer esclarecimento um mínimo de incerteza. É nesse mundo hostil à estrutura paradoxal que o paradoxo mais necessita ser escutado. Pois ele é a volta daquilo que foi recalcado na linguagem da pura comunicação. Para isso teríamos que enfrentar o pensamento que considera a história como um processo “*inéluçtable qui énonce clairement le point de départ et le point d’arrivée de la société*”¹⁶. O enfrentamento da linguagem como transparência total implica em ficar face ao desconhecido. Momento que não traz nenhuma certeza, incontornável, que nos obriga à espera das indicações que nos possam nos conduzir adiante. Este momento é pensado pelo pensamento hegemônico como um recuo intolerável, inessencial. O que está em jogo é a ansiedade provocada pela percepção que a realidade não é dominável.

¹⁴ ROSA, João Guimarães. Apud VIEGAS, Sônia. *A vereda trágica do “Grande Sertão: Veredas”*. São Paulo: Loyola, 1985, p.23.

¹⁵ PALMER, Richard. Op. Cit., p.19.

¹⁶ ENRIQUEZ, Eugène. “*Problématique du changement*”. In: *Connexions: perspectives psychanalytiques sur les conduites sociales*. In: *Revue Trimestrielle*, nº 4. Paris: L’ARIP, 1972, p.6. ...*inelutável que emuncia claramente o ponto de partida e o ponto de chegada*.

*Passer d'un mode de pensée évolutionniste à une réflexion sur le changement vers l'inconnu n'est facile ni pour les individus ni pour les groupes sociaux, car celle-ci débouche sur le questionnement incessant, la remise en cause, l'incertitude. Elle est, de ce fait, fondamentalement génératrice d'anxiété.*¹⁷

Na época da pura comunicação onde vige a *transparência total*, o esquecimento do caráter lingüístico do homem o leva a pensar, paradoxalmente, os seus desejos como irracionais, fora do controle da razão. Razão e emoção se opõem antagônicamente. O sentimento, livre de razão é, no entanto, pensado como natural, e mais verdadeiro. No mesmo momento em que a ciência toma conta de tudo, a relação do homem consigo próprio torna-se estranha. Ele se sente exilado na própria casa.

*Tant qu'on a ignoré la nature langagière propre à l'homme, on a considéré que ses desirs, ses intérêts, ses besoins, devaient être maîtrisés par l'esprit, comme s'ils constituaient en lui des forces irrationnelles.*¹⁸

Por isso se coloca todo um esforço crítico, que passa pela escuta do que é sussurrado no que é falado. Escuta que se coloca ao lado de um pensamento como o da teologia de Bultmann, da desmitologização dos textos sagrados.

*Longe de um esforço de acomodação dos Evangelhos a uma mentalidade moderna, a desmitologização ataca a literalidade superficial patente num ponto de vista moderno, ataca a tendência que os leigos, e mesmos os teólogos têm de considerar a linguagem como mera informação e não como meio pelo qual Deus confronta os homens com a possibilidade de conhecimento radicalmente novo (não grego, não naturalista, não moderna).*¹⁹

¹⁷ Idem, Ibidem, Op. Cit., p.6. *Passar de um mundo do pensamento evolucionista à uma reflexão sobre a mudança em direção ao desconhecido não é fácil nem para os indivíduos nem para os grupos sociais, porque a reflexão se coloca sobre o questionamento incessante, a retomada da questão, a incerteza. Ela é, de fato, fundamentalmente gerador de ansiedade.*

¹⁸ POULAIN, Jacques. In: *Le Monde*. Paris: 26/mars/95. *Tanto tem-se ignorado a natureza lingüística própria do homem, que considerou-se que seus desejos, seus interesses, suas necessidades deviam ser determinados pelo espírito, como se eles constituíssem em si mesmos forças irracionais.*

¹⁹ BULTMANN, Rudolf. Apud PALMER, Richard. *Hermenêutica*, Op. Cit. p.57.

Mas para escutar o que foi dito no que foi manifestado é preciso saber antes que “[...]interpretar o símbolo é relembrar o sentido original e autêntico, agora escondido”.²⁰ Por isso, para escutar o que foi dito mas não foi falado é preciso antes estar atento para aquilo que aparece e que ao mesmo tempo se vela. Para ficar frente ao que se abre é preciso, por sua vez, estar investido da atitude hermenêutica, idéia reguladora que o interprete utiliza para encontrar o significado oculto de um texto ou de tudo aquilo que se comporta como um texto.

*“[...] nous l'appellerons désormais le “champ herméneutique”: nous entendrons toujours par herméneutique la théorie des règles qui président à une exégèse, c'est à dire à l'interprétation d'un texte singulier ou d'un ensemble de signes susceptible d'être considéré comme un texte [...]”*²¹

Vivemos a época em que a metafísica atinge o seu ponto mais alto e ao mesmo tempo o seu fim. Ao se realizar completamente a metafísica se realiza como técnica. A metafísica, como entendida por Heidegger, é a época do esquecimento do ser. Isto é, o ser é visto como um ente. O modelo do ser é o ente. Vivemos a ontologia tradicional que tinha o ente como modelo. O ser assim modelado torna-se um ente privilegiado. O ser como ente privilegiado é já do domínio da teo-logia. A metafísica vê o ser como eterno. O eterno é da dimensão do presente. O tempo se reduz ao tempo presente. O futuro é um presente “ainda não”, e o passado é um presente “já não mais”. O ser reduzido ao modo do ente é presença e o ente aparece como objeto simplesmente dado.

Na era da metafísica vivemos a *transparência total*. O ser posto diante do sujeito aparece totalmente no ente. Nesta mesma visão a linguagem aparece como um sistema de signos que designam coisas postas diante do sujeito. A interpretação é uma mera adequação entre palavras e coisas. As palavras são meras etiquetas

²⁰ PALMER, Richard. Op. Cit. p. 58.

²¹ RICOEUR, Paul. *De l'interprétation*. Paris: Seuil, 1965, p.18. [...] nós chamaremos de agora em diante o “campo hermenêutico”: nós entendemos sempre por hermenêutica a teoria das regras que presidem à uma exegese, isto é, à interpretação de um texto singular ou de um conjunto de signos suscetíveis de serem considerados como um texto.

coladas às coisas para melhor comunicar. A *transparência total* é a linguagem dominante na época da comunicação pura. É apenas um *medium* suporte da comunicação, onde transitam mensagens de um emissor para um receptor. Desse modo a eficácia da comunicação pura se estrutura em torno da redundância. O que desemboca no abarrotamento informacional.

A hermenêutica vai mostrar entretanto que o ser nunca se reduz ao ente. Ao aparecer no ente o ser se retrai. É a diferença ontológica que na era da técnica é esquecida. A linguagem assim não é mais um *medium* onde se propaga a comunicação, mas o âmbito onde o ser se oculta. Na era da técnica o esquecimento do ser atinge o seu auge pois até a linguagem se transforma em utensílio, em fundo, e se orienta pelas exigências da *im-posição (Ge-stell)*.²²

No auge do esquecimento do ser só um pensamento cuja estrutura é a rememoração pode lidar com a linguagem do nivelamento que a tudo aplaina. Só se voltarmos ao já pensado que seremos convocados a pensar o impensado. Tal pensamento se orienta por uma razão que rompe com a lógica que se estrutura dentro do princípio da razão suficiente e recebe o nome de razão hermenêutica.

A razão que privilegia o ente e o toma como modelo se estrutura na relação sujeito-objeto. É uma razão que reduz o tempo ao tempo presente. O ser é presença. Numa época em que o tempo podia ser vivido como um eterno presente havia um horizonte de permanência que impregnava a relação sujeito-objeto de certa estabilidade, que acabava por provocar uma ilusão realista. Há no realismo uma certa estabilidade que dá às coisas uma consistência. Na verdade a razão que se orienta pela lógica se orienta por um tempo que é a própria exclusão do tempo. Um tempo sem temporalidade. O reino do cálculo e da eficácia se ilude desesperadamente ao tentar dominar a realidade, pela exclusão do tempo.

A razão hermenêutica não é mais uma visada a serviço do domínio do objeto. Os objetos da existência não são “domináveis”. A pretensão da razão

²² VATTIMO, Gianni. In: **O fim da modernidade**. Op. Cit., p.28.

hermenêutica é descrever um percurso. Um percurso que compreende duas vias: uma progressiva e uma regressiva. Um percurso que parte do que é aparente, para ir além dessa aparência, em direção à origem do fenômeno, verdade que o sustenta. Mais ainda, como já vimos, esse percurso não é um método, mas um caminho. O conceito de método deve ser deixado para a região das ciências exatas e naturais, lugar da dedução e da indução. Enquanto o método científico se orienta pela dedução e pela indução, o caminho se orienta pela invenção. Esta entendida como antecipação daquilo mesmo que se procura. A via progressiva é a invenção antecipadora, a via regressiva é a busca da origem, reserva de possibilidades que se ocultam no que é manifesto. A desconstrução do que se manifesta só se inicia por uma invenção, aposta, projeção. O percurso promovido pela razão lógica das ciências busca a certeza que elimina o risco. A razão hermenêutica tem no risco algo que lhe é inerente. Esse risco consiste não só num constante enfrentamento com o fracasso do esforço interpretativo mas principalmente porque na interpretação deve-se entrar com o próprio mundo.

A razão hermenêutica nasce da própria explicitação da estrutura da compreensão. A compreensão é um dos existenciais que compõem o *cuidado*, essência do *Dasein*. O *Dasein* é o ente privilegiado que se abre para o ser. Não é um ente entre os outros – é o único ente que é, sendo. E sendo, ele está na procura do seu ser, isto é, ek-siste no modo do *cuidado*. É através dele que o ser se dá. O estar sempre na abertura do ser é *cuidado*. O *cuidado* é o interesse que esse ente tem pelo ser do ente, que é ele próprio. O ser do ente possibilita e sustenta o ente. Interessar-se pelo ser do ente é compreender a verdade do ente, isto é, o ente e suas possibilidades. A função da compreensão é projetar: lançar adiante (*Entwurf*). Consiste pois em projetar as possibilidades diante do *Dasein*, o ser (*sein*) aí (*da*) lançado.²¹

²¹ GELVEN, Michael. *Être et Temps de Heidegger*, un commentaire littéral. Bruxelles: Pierre Mardaga, 1982, p.93

No *cuidado* (*Sorge*) se dá a unidade dos existenciais, possibilidades de ser do ente privilegiado que se compreende como ser lançado aí – *Dasein*. Os existenciais são pois modos de possibilidades do *cuidado* de ser. Os existenciais estão para o *Dasein* como as categorias estão para os entes intra-mundanos. São três os existenciais: **disposição** (*Befindlichkeit*), **compreensão** (*Verstehen*) e **discurso** (*Rede*).²³

O ser visto a partir do modelo do ente privilegiava o presente. Assim o ser era visto como a-histórico, eterno. Já o ser visto a partir da finitude aparece na abertura do *Dasein* como ser-para-um-fim. O fim estabelece um modo de ser que é a impossibilidade de todas as possibilidades, a morte. O *Dasein* visto como ser-para-a-morte, temporiza o tempo. O tempo já não é mais um fluir de agoras. Na temporização o tempo se abre em três êxtases: passado, presente e futuro. O *cuidado* se abre no horizonte do tempo. A finitude ao ser tomada radicalmente coloca o problema da incompletude, isto é, a impossibilidade de não haver futuro. Todo agora possui seu passado e seu futuro. O tempo já não é pois um fluir de agoras. O futuro não é mais um presente que ainda não aconteceu, mas o lugar da antecipação do ser do ente, que orienta o sendo. O futuro não é uma extrapolação do presente, mas uma antecipação das possibilidades do ser. É pois a partir do futuro que o presente é interpretado. Caímos aqui então na estrutura da compreensão - o círculo hermenêutico.

Só a partir daquilo que não é que se compreende o que “é”, o presente. A compreensão já compreende o ente antes de qualquer predicação. Na compreensão

²³ NUNES, Benedito. *Passagens para o poético*. São Paulo: Ática, 1986. “[...] numa só unidade de sentido, a faticidade, a existencialidade e a queda, descobre-se o fenômeno do *cuidado*, como ser do *Dasein*”. (Op. Cit., p.112). As três dimensões do *Dasein* também podem ser lidas como **disposição** (*Befindlichkeit*), **compreensão** (*Verstehen*) e **discurso** (*Rede*). “Terceira dimensão da abertura, o discurso é constitutivo do ser-no-mundo. Isso equivale a afirmar que o *Dasein* é falante”. (Op. cit., p.102). A linguagem não é apenas uma capacidade agregada ao *Dasein*. “Mas pode-se também asseverar, inversamente, que a linguagem possui o *Dasein*”. (Op. cit., p.103). O vínculo entre **queda** (*Verfallen*) e **discurso** (*Rede*) se dá porque o *Dasein* se compreende primeiramente, e se interpreta, no horizonte da familiaridade. É que da forma de compreensão e interpretação segundo a perspectiva do ser-em-comum, “estabilizada na mediania do cotidiano, sob domínio anônimo da gente, a comunicação transmite as possibilidades do discurso à reprodução do já compreendido e interpretado”. (Op. cit., p.103).

entramos com o nosso “mundo”. Compreender que uma cadeira é um objeto para se assentar já pressupõe uma rede de significações que se organizam com o habitar. Escondida numa rede de “para quês”, a cadeira ali permanece. Mas quando, ao precisarmos de uma cadeira, ela nos falta, compreendemos o para quem no qual se escondia. Portanto, já compreendíamos o “para quem” da cadeira, mas esse “para quem” só se explicita na ausência daquela. Na ausência da cadeira o seu “para quem” aparece de tal forma que a sua “cadeiridade” se mostra de um modo quase “palpável”.

Quando somos lançados na faticidade, somos lançados já compreendendo - não somos lançados e depois compreendemos. O ser lançado se lança com os existenciais. Os existenciais co-pertencem à faticidade e estão unidos no *cuidado*. Ser lançado neste mundo é já estar na compreensão desse mundo. O mundo mesmo é um existencial do *Dasein*. É o conjunto das referências que abre o *Dasein* para o ente.

O *Dasein* antecipa no aberto o ente e suas possibilidades. O sentimento da situação se enraíza no passado que é ainda presente - é um “sendo”. O *Dasein* está sempre numa situação que o constrange a uma ação. O sentimento da situação traz a tonalidade à situação: é o modo de ligação do *Dasein* com sua situação. Essa ligação se dá na tonalidade - humor. Isto é, a situação tem uma significação para o *Dasein*. A tonalidade “fixa” a situação que lida com o que sustém a antecipação. O *Dasein* contém em si a relação imanência-transcendência. O encontro entre antecipação e situação se dá na linguagem. A articulação entre antecipação e sentimento de situação se dá na linguagem que desvela, velando, o ser - o sentido que sustenta a verdade do ente.

É na linguagem que aparece a diferença ontológica. O ser não é o ente. A palavra ao desvelar o ente, retirando-o do encobrimento da familiaridade da pré-compreensão, ao mesmo tempo vela o ser do ente.

O ser se retrai para que o ente apareça. A palavra aparece pois primeiramente para nomear o ente que perde a sua relação com o sistema de

referências ao qual estava imerso. A palavra nomeia um ente que possui uma essência, que no caso do martelo coincide com o seu martelar. Cronologicamente o nomear foi anterior ao fracasso do martelo no seu martelar- mas a palavra “martelo” aparece como nome só no fracasso. É quando a essência do martelo aparece à nossa frente. O martelo aí se desvela enquanto martelo quando do seu fracasso. Ele agora aparece inteiramente, surgindo do sistema de referências que o encobria. A palavra martelo articula assim o ente martelo e suas possibilidades. Na familiaridade a palavra martelo é mera designação.

A palavra é então um símbolo (*simballein*) que designa o ente “martelo” e suas possibilidades. Nela o signo e as possibilidades estão juntas (*sim*), lançadas (*ballein*). “Suas possibilidades” é a rede de referências que constituem o mundo desvelado pelo fracasso do martelo em ser martelo. Em outras palavras, o ente “martelo” é incapaz de cumprir todas as possibilidades contidas na palavra “martelo”. A palavra diz mais do que o ente, pois ela desvela o ente e encobre o ser. Mas o ente desvelado aponta para a palavra que guarda o segredo do ser que se retrai.

O nome estabiliza a diferença ontológica no momento do aparecimento do ente mantendo-o e a própria diferença. Mas só quando a diferença aparece novamente, quando do rompimento da rede de significações, é que o nome “aparece” com a sua carga semântica que traz a nomeação do ser do ente. A linguagem é a casa do Ser e o *Dasein* a habita. Aparecendo na e com a linguagem o *Dasein* é também o pastor do Ser.

Foi o Romantismo alemão (*Sturm und Drang*) que organizou a hermenêutica num corpo de regras e leis. Antes a hermenêutica estava dispersa pelas áreas da exegese bíblica e da filologia. O Romantismo alemão, juntamente com o romantismo inglês, é uma crítica aos excessos do Iluminismo (*Aufklärung*). O Iluminismo tinha levado o mundo a um desencantamento extremo. Ao retirar do mundo os mitos, crenças e pré-conceitos, o Iluminismo terminou por alijar a tradição como fonte de pensamento. Fundacional, o Iluminismo quer, na verdade, recriar o

mundo a partir do nada, quer um mundo inteiramente novo, na verdade sem passado. A história é vista apenas como aquilo que não mais poderia ser. O Iluminismo se orientou pela ambição da *transparência total*. Fundado no Cogito cartesiano, o “eu” do *Cogito* é visto como oposto ao objeto, onisciente e soberano. Só bem mais tarde é que se perguntaria pelo estatuto desse “eu”.

No século XVII, início da revolução industrial, o “objeto” não tinha assumido o papel na sociedade que tem hoje. Longe estava ainda da separação máxima entre sujeito e objeto que viria ocorrer no século XX, onde o homem vive orientado por um horizonte de objetos e de imagens. A linguagem não tinha ainda se tornado uma estrutura desencarnada, meras etiquetas coladas aos objetos. A linguagem carregava ainda a sua carga de espanto. O seu poder de abrir um âmbito na realidade se conservava suficientemente forte para ordenar as experiências.

É, no entanto, com os excessos provocados pela ambição fundacional do Iluminismo, no século XVIII, que traz no seu bojo o perigo do emudecimento. A linguagem se transforma em monólogo ao assumir a Ciência como único modelo de se lidar com a realidade. Ciência é monólogo. Com isso a tradição perde o seu poder referencial, fonte de possibilidades, permanências, enraizamento. O Iluminismo desemboca num vácuo, no desenraizamento. O Romantismo foi uma reação contra o racionalismo do século XVIII, este excesso do Iluminismo, que ameaçava a tudo dominar.

O Romantismo continua a ruptura protestante. Ao interiorizar a existência religiosa à custa do ritualismo romano, o protestantismo preparou as condições psíquicas e morais do abalo romântico. O romantismo foi, antes de tudo, uma interiorização da visão poética. O protestantismo havia convertido a consciência individual do crente no teatro do mistério religioso; o romantismo foi a ruptura da estética objetiva e bem mais impessoal da tradição latina e a aparição do eu do poeta como realidade primordial.²⁴

²⁴ PAZ, Octavio. *Os filhos do Barro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, p.86.

Visão poética é a visão orientada pela analogia e pela ironia. Produção de metáfora e rompimento da metáfora. Movimentos de união e de separação. União de tradição e atualidade, separação como rompimento do universal da ciência.

O desencantamento provocado pela *Aufklärung* se conduziu para a *transparência total*, que se desvela por sua vez na ambição fundacional. A ilusão do Iluminismo levada às últimas conseqüências foi pensar que era possível uma ruptura completa. A ruptura só se torna possível com a inclusão da tradição. A história não é algo que se possa por de lado a partir de um ato de vontade.

A hermenêutica nasce do Romantismo para instaurar o diálogo como estrutura relacional entre tradição e atualidade. Ela nasce do Romantismo enquanto um corpo de regras e leis e com a pretensão de ultrapassar os campos regionais da exegese religiosa e da filologia. O uso atual da palavra hermenêutica nasce justamente da necessidade de organizar um conjunto de regras para a exegese das Escrituras. Lutero ao abolir a Igreja como único interpretante das Escrituras promove a exegese como uma atividade de todos. Era preciso que as regras de exegese estivessem disponíveis para todos.

*Provavelmente, o primeiro registo da palavra enquanto título de um livro foi a obra de J.C. Danhauer, **Hermeneutica sacre sive methodus exponendarum sacrarum litterarum**, publicada em 1654.²⁵*

Vemos que no título dessa obra já aparece a separação entre exegese propriamente dita, enquanto comentários das Escrituras e as regras, métodos, teorias que conduzem a esses mesmos comentários. Nesse momento já estavam criadas as condições para a hermenêutica “desregionalizar-se”.

Os círculos protestantes, impedidos que estavam de lançar mão da autoridade para discutir dúvidas quanto às interpretações, se viram frente à necessidade de produzirem manuais de interpretação que os ajudassem na exegese bíblica. Quando o Romantismo aparece no início do século XIX, a hermenêutica

²⁵ PALMER, Richard. Op. Cit., p.44.

ligada à exegese bíblica já tinha percorrido um longo caminho. A hermenêutica transborda para além do círculo da exegese religiosa para textos vistos como profanos e obscuros. Frente a tais textos percebe-se a necessidade de métodos especiais que auxiliassem extrair um significado oculto ali alojado. mas por muito tempo ainda a hermenêutica continuou tendo como referencia básica as teorias da interpretação bíblica.

Enquanto que o próprio termo “hermenêutica” apenas data do século XVII, as operações de exegese textual e as teorias da interpretação – religiosa, literária, legal – remontam à antigüidade. Assim, uma vez aceite a palavra como designando uma teoria da exegese, o campo que cobre estende-se geralmente (poderíamos dizer que retroativamente) na exegese bíblica, aos tempos do Antigo Testamento, quando havia regras para interpretar adequadamente a Torah.²⁶

Assim, o problema da interpretação se coloca frente a necessidade de compreensão dos textos bíblicos, que com Lutero perde seu interpretante único, dos textos literários vistos como obscuros e dos textos legais, que a própria prática do direito impõe. A necessidade da interpretação bíblica se vê face a dois obstáculos: atualização e reconstituição do contexto de fragmentos. A busca de um princípio que auxiliasse na interpretação se transformou na ordenação de práticas interpretativas na exegese bíblica, filologia e leis. Na verdade o principal obstáculo da interpretação se reduz ao iniciar e ao prosseguir. Quando o problema aparece no século XVII de modo incontornável já havia uma longa tradição de exegese da Torah. O princípio de interpretação procurado visava mais encontrar referenciais que servissem de controle do processo hermenêutico. A partir de qual lugar nasce a sustentação da interpretação e como iniciá-la, são os impulsos que levam buscar um princípio interpretativo, de constituir um “sistema”, um conjunto de regras, uma “teoria”.

[...] tendência geral da hermenêutica bíblica de confiar num “sistema” de interpretação a partir do qual as passagens individuais possam ser

²⁶ Idem, Ibidem, p.45.

*interpretadas. Mesmo na “hermenêutica” protestante há uma procura de um “princípio hermenêutico” que sirva de guia.*²⁷

No racionalismo do século XVIII a interpretação bíblica se transformou na busca de leis morais que satisfizessem às Escrituras. As verdades bíblicas passaram a ser interpretadas como verdades racionais e morais reveladas antes do tempo. Isto fez com que as técnicas de análise gramatical fossem desenvolvidas com grande requinte²⁸. Os interpretes se voltam cada vez mais para o conhecimento do contexto histórico das narrações bíblicas: “A verdadeira tarefa do interprete torna-se uma tarefa bíblica”.²⁹ Desse modo confunde-se sempre mais hermenêutica bíblica com os objetos da filologia clássica. A hermenêutica tornou-se mesmo sinônimo de uma metodologia filológica.

Foi Schleiermacher quem primeiro pensou a hermenêutica como ciência ou arte da compreensão. Ele percebeu que a hermenêutica enquanto teoria da exegese religiosa ou filológica eram casos particulares de algo mais geral. Tratava-se mesmo de compreender a “compreensão”. Ultrapassa assim a hermenêutica como um conjunto de regras para melhor proceder as atividades a exegese e análise filológicas para pensar como uma ciência que descreve as condições de possibilidades da compreensão de qualquer diálogo. O que Schleiermacher procurava como resultado de sua investigação “não é simplesmente uma hermenêutica filológica mas uma ‘hermenêutica geral’ (*allgemeine hermeneutik*) cujos princípios possam servir de base a todos tipos de interpretação de texto”.³⁰

Da concepção de hermenêutica de Schleiermacher nasce o início da hermenêutica não regional, o que vai levá-la a ser pensada como estudo da própria compreensão. Desvela-se portanto aquilo que é próprio da hermenêutica, separando do parentesco com a exegese religiosa e com a filologia clássica.

²⁷ Idem, Ibidem, p.46.

²⁸ PALMER, Richard, p.49.

²⁹ Idem, Ibidem, p.49.

³⁰ Idem, Ibidem, p.50.

Dilthey, que tinha sido o biógrafo de Schleiermacher, percebeu na hermenêutica o método apropriado às ciências do espírito. Acreditava ele que, o que Kant tinha feito em relação às ciências da natureza, era também necessário uma crítica da razão histórica. Isso se devia ao fato de que os métodos da ciência da natureza orientados pelo explicar não seriam adequados ao objeto, sempre histórico, da ciências do espírito. As ciências do espírito compreendendo os domínios das leis, da literatura, das Sagradas Escrituras.

Explicar seria do domínio das ciências naturais onde predomina a quantificação e o explicitar seria do domínio das ciências do espírito onde predomina o sentido, a intenção. Ao transpor os métodos da ciência da natureza para o campo das ciências do espírito na verdade tomava-se como idênticos os objetos de ambos campos do conhecimento

Método e objeto devem estar intimamente unidos. A matemática é o método adequado para física pois reconstroi relações necessariamente ideais entre as partes. Já a hermenêutica centrada na interpretação seria o método para os objetos culturais e históricos pois trata-se de explicitar um sentido oculto.

*Chaque objet n'est... accessible qu'à un type déterminé de la pensée [on dirait mieux, de la conscience], il ne saurait, sans absurdité, être donné dans une pensée d'une autre structure. S'il est absurde que des sons soient vus ou des couleurs entendues, il est tout aussi absurde que des formes catégoriales soient saisis comme couleurs ou des sons; chaque objet, précisément parce qu'il a un sens, n'est accessible dans sa spécificité qu'à une pensée de type déterminé.*³¹

Com Heidegger a hermenêutica vai atingir o seu pleno desenvolvimento ao se tornar, não mais uma ciência da interpretação, como em Schleiermacher e nem uma metodologia para as *Geisteswissenschaften*, como em Dilthey, mas a explicitação fenomenológica da existência humana. A hermenêutica fenomenológica

³¹ LEVINAS, Emmanuel. Apud WAELLENS, Alphonse de. *Phénoménologie et Vérité*. Paris: PUF, 1953, p.25. *Cada objeto só é [...] acessível por um tipo determinado de pensamento (diríamos melhor, de consciência), ele não seria capaz de, sem ser absurdo, ser dado em um pensamento de outra estrutura. Se é absurdo que os sons sejam vistos ou cores entendidas, é também absurdo que formas categoriais sejam tomadas como cores ou sons; cada objeto, precisamente porque ele tem um sentido, é acessível somente na sua especificidade, num pensamento de determinado tipo.*

rompe com o caráter epistemológico da hermenêutica, que permanece ainda em Dilthey, para mostrar o seu caráter ontológico.

A hermenêutica não é simplesmente uma teoria da interpretação. Desde os seus primórdios, a hermenêutica “esboçou sempre a exigência de que sua reflexão acerca das possibilidades, regras e meios de interpretação” servisse à *praxis*. A hermenêutica foi desde então entendida como a capacidade de um contato compreensivo entre os homens. A hermenêutica antiga se constituía, em primeiro lugar, “um elemento prático da atividade de compreender e de interpretar”.

*Os livros que levavam o título de “hermenêutica” tinham, na maioria das vezes, um caráter puramente pragmático-ocasional e ajudavam na compreensão das passagens de textos difíceis, mediante a clarificação das passagens que ofereciam dificuldades de compreensão.*³²

A hermenêutica surge justamente da reflexão da própria *praxis* da interpretação, na tentativa de explicitar suas condições de possibilidade. Ela surge, como já foi visto, principalmente da interpretação teológica. Na época da Reforma surge um novo esforço interpretativo de todas as Sagradas Escrituras, como tinha ocorrido quando do cristianismo primitivo em relação ao Antigo Testamento, o que constituiu um aprofundamento decisivo da questão hermenêutica.

A hermenêutica recebe, também, da jurisprudência um outro impulso que brota da necessidade de vincular a generalidade da lei à matéria concreta do caso submetido aos tribunais. A ciência do direito está sempre obrigada ao aperfeiçoamento da arte interpretativa. Principalmente quando os textos legais “não são uma condensação imediata da experiência jurídica, [...] mas representam uma herança histórica que foi tomada de uma realidade histórico-social diferente”.³³ Isso foi intensificado quando da recepção do direito romano na Europa moderna.

[...] o processo de cientificação da jurisprudência, que se inicia com a recepção, ao norte dos Alpes, na arte jurídica romano-italica, estimulou

³² GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983, p.62.

³³ Idem, *Ibidem*, p.63.

*os exercícios hermenêuticos e a reflexão teórica, também neste campo, em virtude das especiais condições históricas da época moderna.*³⁴

A interpretação jurídica não se reduz a uma simples teoria da arte de interpretar. O direito supõe igualdade jurídica. Se a lei está submetida ao soberano a hermenêutica perde o seu fundamento. Por isso a hermenêutica não é uma espécie de conjunto de regras lógicas da aplicação de parágrafos jurídicos, “mas a concreção prática da idéia do direito. A arte dos juristas é também o cultivo do direito”.³⁵

Quando historicamente surge uma tensão provocada pela instauração de um novo paradigma para as relações sociais, fazendo com que modelos clássicos, romanos e gregos, paradigmas de uma cultura superior, são retomados, como por exemplo quando do surgimento do Humanismo, brota um novo esforço hermenêutico. A assimilação dos modelos clássicos pela Época Moderna exigiu um esforço de compreensão do legado histórico, que por sua vez conduziu a uma reflexão sistemática sobre a arte de interpretar. Este movimento hermenêutico, que cultiva a capacidade de compreensão, é ao mesmo tempo uma preparação da consciência histórica. A hermenêutica tem “também que responder pelo caráter de modelo daquilo que faz compreender”.

*Se [...] a ética é uma teoria da vida reta, sua concreção pressupõe, ao mesmo tempo, um ethos vivente. Também a arte do entendimento da tradição pressupõe, quer se trate de livros sagrados, de textos jurídicos ou de obras mestras exemplares, não só seu reconhecimento, mas que prossiga elaborando produtivamente a transmissão daquelas obras.*³⁶

A ruptura trazida pela Revolução Francesa teve como consequência a cisão da civilização européia em culturas nacionais. A tradição comum do mundo político da Europa apesar de subsistir como cenário deixa o proscênio. O passado, “enquanto tal tornara-se estranho”. O reencontro com o passado deixou de ser uma simples apropriação. Para que fossem transpostos os abismos que separavam o

³⁴ Idem, Ibidem, p.63.

³⁵ Idem, Ibidem, p.64.

³⁶ Idem, Ibidem, p.64.

presente e o passado foi preciso um novo esforço interpretativo. Este esforço veio através do Romantismo.

*[...] o Romantismo se converteu em pioneiro da consciência histórica. Seu lema era a volta às fontes originais e, com isso, situou nossa imagem histórica do passado em um terreno completamente novo. Surgiu aqui uma tarefa profundamente hermenêutica.*³⁷

Quando se percebe que a própria perspectiva difere completamente dos pontos de vista dos autores e do sentido dos textos não é suficiente descrever a estrutura interna e a coerência de um dado texto. É preciso que o esforço interpretativo proceda a uma renovação da linguagem: “[...] o ponto central de toda compreensão se refere à relação objetiva que existe entre os enunciados do texto e a nossa própria compreensão do assunto.”³⁸ O problema assim colocado pela tarefa da interpretação só pode ser devidamente encaminhado quando a cultura se viu submetida a dúvidas e crítica radicais. Isto é, quando a hermenêutica se “converteu em um assunto de significação universal”. A crescente influência da hermenêutica nos âmbitos dos fenômenos culturais não foi ainda compreendida em toda sua importância.³⁹

*Nietzsche traçou a exigência de duvidar de um modo mais fundamental e profundo que Descartes que supunha que a autoconsciência era o último fundamento inexorável, de toda certeza. As ilusões da autoconsciência e os ídolos do autoconhecimento foram o novo invento de Nietzsche. A partir de sua penetrante influência, começa o moderno.*⁴⁰

Com Nietzsche foi possível descobrir que o mundo só vem a nós através da linguagem. O que era válido para o texto o era para o mundo. A crítica torna-se assim um modo de abordar o mundo. O conceito de interpretação se amplia e se

³⁷ Idem, Ibidem, p.65.

³⁸ Idem, Ibidem, p.65.

³⁹ Idem, Ibidem, p.67.

⁴⁰ Idem, Ibidem, p.67.

aprofunda. Movimentos simultâneos, de ampliação e aprofundamento, que desocultam um novo horizonte, no qual as relações entre fenômenos se mostram.

*Interpretação não quer dizer unicamente o esclarecimento do que um texto difícil quer dizer na realidade: a interpretação se transforma na expressão do ir mais além dos fenômenos e dados manifestos.*⁴¹

Para ir mais além do que se manifesta é preciso antes recuar e explicitar o que possibilita o que aparece. O que se manifesta, manifesta como exaurido, isto é, como realidade que é e apenas é. O que se manifestou como apenas é se mostrou como opressão, impossibilidade.

*Por isso, uma das exigências do marxismo, principalmente quando tratava da compreensão dos fenômenos da vida econômica e social, consistia em requerer que se fosse além da auto-interpretação da cultura burguesa, que invocava a objetividade da ciência.*⁴²

Interpretar é supor que há algo além do que se manifesta. Estamos sempre tentando nos apossarmos de um início inquestionável. Este fundamento se mostra na verdade um não-fundamento, um abismo, que nos obriga a um novo recuo. Interpretar é a explicitação da compreensão e compreender só é possível a partir do que é já compreendido. O que seria puramente estranho não pode ser compreendido. A estrutura da compreensão é em si mesma circular. Por isso, sendo nossa cultura o que se manifesta do impulso nascido do mundo grego, a ele precisamos retornar para compreendermos a história do conceito de interpretação. Este início é, no entanto, um início provisório e, paradoxalmente, suficiente. Suficiência datada, historicamente situada, mas ainda assim suficiente, pois carrega a pretensão de dar conta de restituir as possibilidades ocultas naquilo que se manifesta. Sem o recuo, o manifesto permaneceria como acabado, completo, consumado. O que assim aparece, permanece como segurança e opressão, se movendo na mera repetição.

⁴¹ Idem, Ibidem, p.67.

⁴² Idem, Ibidem, p.67.

[...] a carreira filosófica do conceito “interpretação”, levada a cabo nos últimos cem anos, tem seu fundamento filosófico na bem justificada desconfiança contra a conceituação tradicional cujos conceitos não são tão evidentes e tão carentes de pressupostos como se pretendeu. A pré-compreensão neles implícita condiciona, de certo modo, os problemas da filosofia. Toda nossa vida cultural é um testemunho da herança ontológica mais antiga de nosso pensamento: a filosofia grega.⁴³

A volta aos gregos traz a promessa de romper com a mitologia da Ilustração de um progresso em linha reta de uma autotransparência que se movimentaria do desconhecido para o conhecido. De lá se espera restituir o impulso que se projetou na nossa cultura como proposta da Ilustração de um conhecimento transparente como sustentação do progresso.⁴⁴ Proposta que transbordou para além das margens da ciência para ocupar todo o espaço da vida. O que o novo conceito de interpretação anuncia é que devemos “renunciar à ilusão de clarear totalmente as trevas de nossas motivações e de nossas tendências”.⁴⁵ A conceituação tradicional, tendo sido submetida a uma crítica profunda, ocultava pressupostos que desautorizavam seus próprios fundamentos. O que está em jogo é saber se o conceito de progresso como postulado pela Ilustração é conciliável com as condições da existência humana.

Cabe agora pensar em outro aspecto diferente, isto é, que o movimento da existência humana traz consigo uma incessante tensão interna entre iluminação e encobrimento. A questão que se propõe é se não é talvez um preconceito dos modernos ter trasladado o conceito de progresso – que na realidade é constitutivo da essência da investigação científica – para o todo da vida e da cultura humanas.⁴⁶

O que fica afastado é a possibilidade de uma interpretação definitiva, pois seria uma contradição em si mesma. A interpretação jamais conclui. Uma reserva, fundo não esclarecido é mantido. O término da interpretação é mais uma

⁴³ Idem, Ibidem, p.67.

⁴⁴ Idem, Ibidem, p.68. “O grande mérito de Heidegger foi o de ter desfeito a evidência com o qual os pensadores gregos utilizavam o conceito de ser”.

⁴⁵ Idem, Ibidem, p.70.

⁴⁶ Idem, Ibidem, p.70.

questão de decisão do que propriamente ter se deparado com um fim que não deixasse algo a ser interpretado. O que deve caracterizar uma interpretação assim pensada são as possibilidades que foram descobertas no percurso hermenêutico. Quando a interpretação deixou de ser uma atividade regional para ser uma postura da vida, desvelou a finitude do ser humano e a finitude do conhecimento humano. Do mesmo modo, ao voltar-se novamente para o texto descobre-se que não há texto totalmente elucidável e compreensão de textos que possa ficar completamente satisfeita.

[...]mais importante que interpretar o claro conteúdo de um enunciado é inquirir os interesses que nos guiam. Uma das concepções fecundas da moderna hermenêutica é que todo enunciado deve ser considerado como resposta a uma pergunta e que a única via para entendê-lo consiste em fazer a pergunta da qual esse enunciado é uma resposta.⁴⁷

A diferença entre a hermenêutica tradicional, voltada exclusivamente para a elucidação de textos, e a hermenêutica filosófica está no fato de que esta se interessa mais pelas perguntas do que pelas respostas. Trata-se mais de perguntar porque “um texto desperta nosso interesse”.

A resposta não pode ser que esse interesse se deve a que o texto em questão nos proporcione uma informação sobre algum fato. Ao contrário, temos que ir atrás desse fato para despertar nosso interesse por ele, ou nos tornarmos conscientes dele. Todos os enunciados são respostas.⁴⁸

Uma pergunta, no entanto, é sempre uma pergunta motivada. Logo, toda pergunta é em si mesma uma resposta. A pergunta nasce de uma inquietação interna que nela se explicita. Esta explicitação atende pois a uma necessidade. Quando as opiniões dominantes já não mais satisfazem o que é dito pela experiência de cada um, instala-se um conflito que só pode começar a ser resolvido pelo interesse crítico de trazer à luz, através de uma pergunta, o mal-estar que aquele provoca. Só quando

⁴⁷ Idem, Ibidem, p.72.

⁴⁸ Idem, Ibidem, p.72.

se compreende o sentido motivador da pergunta é que uma resposta pode começar a ser procurada. Sem a explicitação da pergunta, as tentativas de apaziguar o mal-estar acabam por se perder numa dispersão improdutiva.

*Sem uma tensão interna entre nossas expectativas de sentido e as concepções amplamente difundidas, e sem um interesse crítico nas opiniões dominantes, não existiria qualquer pergunta. [...] A reflexão sobre os pressupostos que se escondem em nossas perguntas nada tem de artificial.*⁴⁹

A reflexão sobre os pressupostos preparam a situação hermenêutica. Isto é, os pressupostos explicitados e o que deve ser interpretado se encontram agora face a face, numa relação dialogal. Ao “tornar conscientes pressupostos pouco claros e implicações que se escondem na pergunta [...] formulada”⁵⁰ que é possível ficar frente a situação hermenêutica, isto é, daquilo que a interpretação metódica tentará elucidar: o conflito entre os pressupostos e o enunciado motivador da interpretação.

A interpretação metódica se orienta, em primeiro lugar, pela concepção condutora de que a tarefa hermenêutica é infinita. Mesmo sendo inadmissível que se possa obter uma elucidação completa sobre as motivações presentes na pergunta, o esforço interpretativo se sustenta no fato de que a explicitação possível conduz à situação hermenêutica, na qual o que se oculta no que se manifesta pode ser desvendado.

*Só teremos alguma probabilidade de compreender os enunciados que nos preocupam se reconhecemos neles nossas próprias perguntas.*⁵¹

O que é implícito não é o oposto de nossa existência consciente. A tarefa da hermenêutica não é ir até às últimas motivações de nossa pergunta, mas de interpretar na direção e nos limites dos nossos interesses. A compreensão, como a própria ação, é sempre um risco, é uma aposta, inerente à explicitação dos

⁴⁹ Idem, Ibidem, p. 73.

⁵⁰ Idem, Ibidem, p. 73.

⁵¹ Idem, Ibidem, p. 73.

pressupostos da inquietude que nasce do enfrentamento da situação hermenêutica. Não é pois a simples “aplicação de um saber geral de regras para o entendimento de enunciados e textos dados”⁵². O caráter de aposta da compreensão, que não se limita ao que é dado, a torna muito mais frágil frente aos olhos das ciências da natureza. O objeto destas é totalmente diferente daquele da hermenêutica. Enquanto o objeto das ciências da natureza pode ser reduzido a relações de causa e efeito, o da hermenêutica trata de motivações a serem explicitadas. A matéria da hermenêutica é a liberdade. O caráter de aposta se apoia na plausibilidade dos elementos que a suporta e na ação na qual ela se resolve.

*[...] quando alcançada, a compreensão significa uma interiorização que penetra como um novo experimento no todo de nossa própria experiência espiritual. Compreender é uma aventura e é, como toda aventura, perigoso. Tem-se que admitir plenamente que o procedimento hermenêutico – precisamente porque não se conforma em querer apreender somente o que se diz ou está dado, mas remonta a nossos interesses e perguntas condutoras – tem uma segurança muito menor que a obtida pelos métodos das ciências naturais. Porém, aceita-se o caráter aventureiro da compreensão, precisamente porque oferece oportunidades especiais. Pode contribuir para ampliar de maneira especial nossas experiências humanas, nosso autoconhecimento e nosso horizonte de mundo. Pois, tudo o que a compreensão proporciona se torna proporcional a nós mesmos.*⁵³

A filosofia hoje, “num certo sentido”, é hermenêutica, pois se centra na linguagem e o “desafio é fazê-la criativamente hermenêutica”.⁵⁴ Se isto não ocorrer, o perigo é ficarmos petrificados em “algum vago universal distante”.⁵⁵ Isto é, afastarmos de nós através de um longínquo universal, o que de nós é o mais próximo. O resultado do estancamento interpretativo, tomar a intuição como princípio e fim, é permanecer na repetição compulsiva, para finalmente ser encurralado pelo tédio ou abandonar ao esquecimento a inquietude provocadora. Isto é, permanecer aquém das possibilidades trazidas pelo ente em sua totalidade.

⁵² Idem, Ibidem, p. 75.

⁵³ Idem, Ibidem, p. 75.

⁵⁴ PALMER, Richard. Op. Cit., p. 54.

⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. *Identidade e Diferença*. São Paulo: Duas Cidades, 1971, p. 64.

É claro que muitas vezes preferimos o tédio, e o esquecimento, ao risco da invenção, da fragilidade de uma aposta, traduzida por uma leitura assinada da realidade. O tédio é assim preferido por ser um simulacro da eternidade – um “paraíso imediato” que se resolve, quase sempre, no seu contrário.

L'ennui de la morne incuriosité

*Prend les proportions de l'immortalité.*⁵⁶

Não é por acaso que nesse mundo em que o discurso se faz cada vez mais falatório, reverso da mudez, conveniência do inessencial, onde o tédio é paisagem, perturbado eventualmente pelas ameaças de perdas e que desse modo deixa transparecer uma insegurança intratável. Há um fundo por trás dessas ameaças de perdas sistematicamente guardado na mudeza do falatório – é a pobreza de experiência da vida orientada pela imediaticidade cotidiana. Quanto mais esse fundo tenta se mostrar, mais ficamos presos no tangível, nos objetos, na acumulação. Ao demitirmos de nossa condição de interpretes, isto é, de fazermos uma leitura da realidade a partir de nossa história, portanto, deixamos de amarrar as palavras “com arames”⁵⁷, assim nos tornamos *persona* – através das quais somos falados.

Paradoxalmente, o reverso das palavras-etiquetas é generalidade, a abstração vazia, que trabalha em proveito da dominação. Por isso, “amarrar as palavras com arame” é enfrentar a literalidade da *transparência total*, enrijecida na univocidade da pressa cotidiana. Sabemos com o círculo hermenêutico que na interpretação temos que entrar com o nosso mundo e que no percurso hermenêutico o interpretante e o interpretado fundem seus horizonte no sentido. Sem explicitarmos nossas posições frente ao mundo não dialogaremos com ele. haverá apenas uma tentativa implícita de dominá-lo. Só dialogamos com o mundo com o nosso mundo. Esse diálogo se dá através de um salto para dentro de nós mesmos a

⁵⁶ BAUDELAIRE, Charles. “Spleen”. In: *As flores do mal*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 293. “O tédio, taciturno exílio da vontade / Assume as proporções da própria eternidade”. Trad. Ivan Junqueira.

⁵⁷ BARROS, Manoel de. *O livro das ignorâncias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993, p.23.

partir de uma “transposição de campo”. Transpor campo, fazer que um conceito migre de campo de um conhecimento para outro, é saber que

*[...] les tropes – métaphore, synecdoque, métonymie – ne constituent pas des ornements surajoutés à un discours de droit littéral, non figuratif, mais son inhérents au fonctionnement les plus primitif du langage. En ce sens, il n'y a pas de “naturalité” non rhétorique du langage. Celui-ci est tout entier figuratif.*⁵⁸

Sem habilidade metafórica não há interpretação – optar pela literalidade é preciso não levar em conta que: “[...] tout langage est un dictionnaire de métaphores fanées.”⁵⁹ A transposição de campo tem a mesma estrutura de uma metáfora. E esta tem a dimensão de um diálogo. A metáfora é um diálogo no qual participam dois elementos para produzir um terceiro, o que permanece implícito e que o fundamenta. Transpor campo, para o interprete, é deixar ressoar o texto em si mesmo, na sua história, fazer com que ele evoque suas experiências, e se torne uma caixa de ressonâncias.⁶⁰ Texto e interprete encontrarão neste diálogo uma intercessão, uma fusão de horizontes. É a possibilidade de haver fusão de horizontes que é o *medium* do diálogo.

Quanto menor for a habilidade metafórica mais restrito é o campo semântico das palavras, mais colado se acha o interpretante ao texto ou a tudo aquilo que possui a mesma estrutura de um texto (por exemplo, o ente em sua totalidade). No limite, a conexão entre palavra e a coisa torna-se única e nesse momento a palavra substitui a coisa, o mundo assim abstratiza-se. A palavra perde o seu poder

⁵⁸ . RICOEUR, Paul. “*Soi-même comme un autre*”. Op. Cit., p.23. [...] os tropos – metáfora, sinédoque, metonímia – não constituem ornamentos justapostos a um discurso de direito literal, não figurativo, mas são inerentes ao funcionamento o mais primitivo da linguagem. Neste sentido, não há “naturalidade” não retórica da linguagem. Esta é inteiramente figurativa.

⁵⁹ Idem, Ibidem, p.23. [...] *toda linguagem é um dicionário de metáforas secas.*

⁶⁰ PAZ, Octavio. Os Filhos do Barro. Op. Cit., p.99. “A analogia é a ciência das correspondências. Só que não vive senão graças as diferenças: precisamente porque isto não é aquilo, é capaz de lançar uma ponte entre isto e aquilo. A ponte é a palavra como ou a palavra é: isto é como aquilo. A ponte não suprime a distância, é uma mediação; tampouco anula as diferenças: estabelece uma relação entre termos distintos. A analogia é a metáfora na qual a alteridade se sonha unidade e a diferença projeta-se ilusoriamente como identidade. Pela analogia, a paisagem confusa da pluralidade e da heterogeneidade ordena-se e torna-se inteligível; a analogia é a operação, por intermédio da qual, graças ao jogo das semelhanças, aceitamos as diferenças.”

nomeador, o homem emudece, já nada diz, instala-se o falatório. Este é a repetição compulsiva de palavras cuja função é excluir o mundo do mundo, um mundo inteiro é forcluído: “The mankind can not bear very much reality”, diria T.S.Eliot.⁶¹

Atinge-se assim a *transparência total*. A palavra ela mesma se vela enquanto palavra com tal, transforma-se em instrumento. A comunicação é total. Não há mais lugar para qualquer pergunta – diz-se mesmo que “contra fatos não há argumentos”. Esquecem-se, como já foi dito, que não há fatos mas leituras de fatos e fatos. Assim estabelece-se a conveniência férrea que impede o aparecimento de debates que possam ameaçar o paraíso infernal, pois neste paraíso o que mais se escuta é a paisagem de lamúrias.

Ao humilhar a palavra o homem se humilha, perde o seu privilégio nomeador e portanto desvelador. O *Dasein* que tem no ek-sistir sua essência, estar fora de si em direção ao encontro, e portanto aberto a, só é verdadeiramente enquanto aberto. O ente que sua essência é “estar aberto para”, tem na pergunta uma devoção. Por isso que hoje mais do que nunca a hermenêutica se faz crucial. A era da *transparência total* é a era do desaparecimento da palavra enquanto palavra. A hermenêutica, nesse momento, se coloca como a operação de retomar a palavra como *locus* da abertura. Entre a palavra e a coisa há um abismo a ser transposto. Na *transparência total* este abismo é apagado, preenchido, anulado.

A poesia, entretanto, é lugar onde a palavra mantém a sua dignidade, conservando-a fora do alcance nivelador do senso comum. Paradoxo, metáfora, transposição de campo, têm a mesma estrutura: dois elementos que aproximam para produzir um terceiro. Estrutura que se opõe à estrutura proposicional da fala do senso comum que se orienta pela exatidão. A exatidão do senso comum tem a dimensão da completude. Por isso mesmo a poesia é hoje uma das mais desprezadas

⁶¹ ELIOT, T.S. *Burnt Norton*. In: Op. Cit., p.200. “O gênero humano não pode suportar tanta realidade”. Trad. Ivan Junqueira. In: ELIOT, T.S.. *Poesia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981, p.119.

atividades do homem, apesar da inundação de poetas, concursos e eventos: “No sé qué falta hagan poetas en tiempos de miseria”.⁶²

A poesia também busca a exatidão, mas uma exatidão tencionada. “[A poesia] é uma tensão para exatidão”, na definição de Paul Valery.⁶³ É uma exatidão aureolada de ambigüidade: compreendemos a parte e ao mesmo tempo o seu deslocamento do sentido vigente. O sentido literal, como entendido no uso da vida cotidiana, é negado para deixar que um outro sentido possa aparecer. Na *transparência total* ao contrário não há nenhum traço de ambigüidade, não evoca no outro nenhuma ação enquanto sujeito co-partícipe do diálogo. O texto, a fala, age soberana. A *transparência total* estreita o campo semântico da palavra até transformá-lo em código, etiqueta, rótulo.

No caso da poesia, exatidão significa rigor, precisão para “traduzir as nuances do pensamento da imaginação”⁶⁴ Para a *transparência total*, exatidão é descrição de gestos previsíveis, seqüências determinadas, livres de ameaças do erro e do acaso. A razão hermenêutica co-participa com a razão poética do impulso desvelador, que deixa que o ente se mostre em sua totalidade. Impulso que é também restaurador do poder dizente da palavra.

A razão hermenêutica sabe que quando se fala, fala-se a partir de um lugar, dos pré-supostos, implícitos suportes da fala. No *Cogito*, eu penso, o “eu” foi esquecido. O “eu” é anterior ao “penso”. Isto é, se penso é porque existo: se existo, logo penso. O esquecimento do “eu” não foi um engano, um erro evitável, pois desde sempre já estamos jogados nesse “erro”. É dele sempre que se parte, pois se assim não fosse não haveria interpretação. Parte-se sempre do “espelho partido”, início, queda.

⁶² HÖLDERLIN, F. Apud HEIDEGGER, Martin. In: *Hölderlin y la esencia de la poesia*. Barcelona: Anthopos, 1989, p.39. “*Ñão sei que falta fazem os poetas em tempos de miséria*”.

⁶³ VALERY, Paul. Apud CALVINO, Italo. In: *Seis propostas para o próximo milênio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 81.

⁶⁴ CALVINO, Italo. Op. Cit., p.72.

*Adão e Eva.
A serpente
partiu o espelho
em mil pedaços,
e a maçã
foi a pedra.*⁶⁵

O “espelho partido” é a *transparência total*, espelho que não deixa que a imagem refletida aparecer, um espelho que já não é mais, uma fala que não diz ou mudez com palavras. A “mot juste” da poesia é a palavra densa de significados, e por isso mesmo insubstituível.⁶⁶ O uso da palavra é aí a “perseguição incessante das coisas, adequação à sua infinita variedade.”⁶⁷ A *transparência total* atinge a sua exatidão pela simplificação da realidade e a poesia pela inclusão da complexidade. A poesia faz pensar, e a *transparência total* faz agir. Pensa-se para descobrir diferenças, possibilidades ocultas na realidade, age-se para repetir o mesmo, que produz a mesmice, aparência de domínio da realidade. A ação que nasce do pensar é transformadora – não há transformação sem o pensar – e ação que nasce da repetição do mesmo é compulsiva, aniquiladora do sujeito. Compulsiva pois sempre fracassa no seu intento de dominar a realidade no seus limites ilusórios. Como um “Sísifo tantalizado”, perambulando de um extremo ao outro. A razão hermenêutica propõe um “Sísifo feliz”, cuja meta não é o ouro mas o próprio escavar, que consiste em oxigenar a terra para que produza uma colheita pródiga.⁶⁸

*A palavra associa o traço visível à coisa invisível, à coisa ausente, à coisa desejada ou temida, como uma frágil passarela improvisada sobre o abismo.*⁶⁹

⁶⁵ LORCA, Federico Garcia. “Initium”. In: **Romanceiro gitano e outros poemas**. Rio de Janeiro: Aguilar, 1973, p.211.

⁶⁶ CALVINO, Italo. Op. Cit., p.61.

⁶⁷ Idem, Ibidem, p.39.

⁶⁸ BENJAMIN, Walter. Experiência e Pobreza, in **Magia e Técnica, Arte e Política**. São Paulo: Brasiliense, 1985, p.114.

⁶⁹ CALVINO, Italo. Op. Cit., p.90.

Para *transparência total* nada é invisível. Tudo é tangível, visível. Para aquilo que se anuncia com a possibilidade de se ter que fazer algum esforço de tornar algo visível, aparece logo a impaciência, o fundo irritadiço da pressa. O que não é imediato perde logo o seu lugar na prioridade do senso comum. Para a *transparência total* a visibilidade nunca é uma conquista, é sempre dada, o mundo é simplesmente dado. Quando o senso comum pergunta verifica-se que não se trata de uma pergunta mas de uma afirmação sob nova roupagem. Mas se por acaso algo suscita uma pergunta nunca é “como é?” ou “o que é?”, mas “por quê?”. A explicação, o “por quê” aniquila o estranhamento provocador da pergunta. “Como é” e “o que é” revisitam a coisa, é uma retomada. Significam como a coisa aparece como tal e o que é a coisa mesmo, em sua totalidade. A demanda por “explicação”, a causa, encobre a coisa como tal. Só depois que a coisa aparece em sua totalidade, é que a pergunta “por que” pode comparecer com sua eficácia. A explicitação deve preceder a explicação. Só assim elas não se excluem e podem estabelecer uma profícua relação dialogante.

Saber que a palavra não é coisa é restituir à palavra o seu potencial semântico, sua dimensão imagética, trópica. Ambigüidade e precisão mantidas em tensão atraem perguntas, princípio e fim daquele que quer pensar.

Entre a idéia

E a realidade

Entre o movimento

E a ação

*Tomba a Sombra.*⁷⁰

Os homens ocos (*Hollow Men*)⁷¹ não percebem essa sombra. Para eles há mesmo ali uma clareza inquestionável. Tomam movimento pela ação, não suspeitam que o fundo da clareza da *transparência total* é uma sombra. Desse modo o que era

⁷⁰ ELIOT, T.S. Op. Cit., p.119.

⁷¹ Idem, Ibidem, p.115.

transparente aparece agora como opaco, o que era inteiramente sabido, como desconhecido, resposta remete à pergunta, segurança ao risco. Enfim, nos descobrimos como *cuidado*, horizonte no qual nos movemos.

A dimensão linguística da compreensão, que se constitui na articulação palavra por palavra das vagas concepções de sentido, a torna comunicativa. Com isso podemos participar a nossa experiência com o mundo. Esta participação conduz à fusão de horizontes, modificadora dos participantes da tarefa de interpretação. Modificações que são uma espécie de progresso, do qual no entanto se pode sempre retroceder e por isso mesmo deve ser permanentemente renovado. A fusão de horizontes justifica o modelo dialogal “em que, através das perguntas do intérprete deixa falar um texto mudo”.

*A compreensão é algo mais que aplicação artificial de uma capacidade. É sempre o atingimento de uma autocompreensão mais ampla e profunda. Mas isto significa que a hermenêutica é filosofia e, enquanto filosofia, filosofia prática.*⁷²

A relação entre prática e reflexão se articula na razão hermenêutica. A reflexão torna consciente o que está em jogo na experiência prática da compreensão. A aposta hermenêutica não é pois um mero julgamento vazio, cuja função é sempre a de apaziguar as inquietações que brotam da situação hermenêutica. O preço da aposta é a ação por ela induzida. Neste sentido toda aposta tem consequências verdadeiras. O risco da interpretação constitui assim no fato de, sendo estruturalmente incapaz de uma elucidação completa, ela só se resolve na prática. Isto é, a prática também faz parte da interpretação. Ou ainda, a própria explicitação é uma reflexão prática.

*A conexão entre o querer saber geral e a reflexão prática concreta é uma conexão de reciprocidade. Assim pois, [...] a consciência teórica acerca da experiência da compreensão, a hermenêutica filosófica e a própria autocompreensão, não podem ser separadas uma da outra.*⁷³

⁷² GADAMER, Hans-Georg. Op. Cit., p.76.

⁷³ Idem, Ibidem, p.77.

A estrutura da compreensão é circular. De uma certa maneira já compreendemos o que pretendemos compreender. Se uma situação nos exige um sentido é porque fomos tocados, temos com essa situação algo comum. A explicitação da pré-compreensão se dá orientada fenomenologicamente, isto é, orientada pela “volta às coisas mesmas”. A *atitude fenomenológica* implícita no esclarecimento da pré-compreensão, rompe com a *atitude natural* e com a evidência que esta produz.

A *atitude natural* é tanto a atitude do senso comum, que confunde aparência com essência, como a atitude do cientista que pensa que o sujeito está no mundo “como coisa entre coisas, perdido sobre uma terra, sob um céu, entre objetos e outros seres vivos ou conscientes, e até mesmo entre idéias, que encontrou ‘já aí’ independentemente de si próprio”.⁷⁴ O cientista e o senso comum pensam o sujeito fora do mundo.

A evidência da *atitude natural* é a evidência do espaço. O tempo também é espacializado, um prolongamento do presente. Para a *atitude natural* os relógios são seres de confiança, o tempo está ali depositado, é um recurso a ser administrado, uma entre as demais matérias primas. Na evidência da *atitude natural* o tempo foi, na verdade, excluído. É uma evidência do eterno presente.

Mas existe outra evidência, a evidência nascida da *atitude fenomenológica*. A evidência da *atitude fenomenológica* nasce do não evidente. O não evidente é aquilo que exige reflexão, que exige esforço interpretativo, que exige, portanto, tempo. Ela sustenta a “redução fenomenológica”: suspensão temporária do já sabido, numa tentativa de ver a coisa antes de toda predicação. Essa “redução”, que não é atingida por um simples ato de vontade, pode levar à angústia, pois é uma perda momentânea da certeza, perda do sentido dado pela evidência do senso comum. A angústia é a vivência do não-ser. Não há redução se não entramos com o nosso mundo. Ela não é de forma alguma uma “técnica”.

⁷⁴ DARTIGUES, André. Op. Cit., p.27.

A redução fenomenológica, que é “a colocação entre parênteses da realidade tal como a concebe o senso comum, isto é, como existindo em si, independentemente de todo ato de consciência”⁷⁵, é o meio pelo qual tenta-se atingir à “atitude fenomenológica”. Atitude que implica na “suspensão da crença na realidade do mundo exterior para se colocar como consciência transcendental, condição de aparição desse mundo e doadora de seu sentido”.⁷⁶ O mundo na atitude fenomenológica não é um simples dado, mas um fenômeno, isto é, dado e sentido.

*Fenomenologia significa primariamente um conceito de método. Caracteriza o como e não o quê. Quanto mais autêntico esse conceito, [...] tanto mais originariamente está ele enraizado na discussão com as coisas mesmas.*⁷⁷

A descoberta feita por Heidegger que existe um *primado da tendência para o encobrimento* vai articular fenomenologia e hermenêutica. O fenômeno como é visto pela fenomenologia é aquilo que aparece enquanto tal, isto é, em sua totalidade. O fenômeno no sentido vulgar é aquilo que se manifesta. O que se manifesta encobre o fenômeno no sentido fenomenológico: “Heidegger afirma que o homem e o essencial nas coisas tendem para o disfarce ou estão efetivamente encobertos”⁷⁸. Desse modo ele surpreende o Dasein no movimento de fuga de si mesmo, encobrindo suas possibilidades e assim barra a possibilidade de ser.

A hermenêutica como interpretação do que se manifesta é portanto fenomenologia, que desvela o fenômeno enquanto tal. O *primado da tendência para o encobrimento* esclarece o caráter ontológico da hermenêutica. Com Heidegger a hermenêutica deixa de ser um método constituído de regras para interpretações regionais para se transformar em ontologia, caminho para desvelar o sentido do ser.

⁷⁵ Idem, Ibidem, p.27.

⁷⁶ Idem, Ibidem, p.28.

⁷⁷ HEIDEGGER, M. Apud STEIN, Ernildo. *A questão do método na filosofia*. Op. Cit., p.111.

⁷⁸ Idem, Ibidem, p.112.

*Trata-se sempre de um empenho para abrir um âmbito em que aquilo que está velado se mostra a partir de si mesmo. É o ser que se deve revelar sob o ente.*⁷⁹

Para isso ela parte sempre do que é dado, da existência mesma. O ser não é um ente como os entes, mas aparece neles se encobrindo. Por isso a hermenêutica é um movimento de se voltar “para o *como*, buscando o modo de levar o objeto de sua investigação à sua revelação.” A hermenêutica se enraíza assim na vida cotidiana.

*O método fenomenológico, enquanto método hermenêutico linguístico, não se desliga da existência concreta, nem da carga pré-ontológica que na existência já vem sempre antecipada. É isto que lhe dá como característica uma inelutável circularidade, que, para o método do positivismo lógico, sempre é um excesso que a clareza e a linearidade da linguagem proibem e para o método dialético é muito pouco porque omite a pretensão de atingir o absoluto.*⁸⁰

Se saltarmos, a partir de nosso mundo, através da invenção, gesto intuitivo, para dentro do percurso hermenêutico, seremos atraídos adiante pela opacidade desvelada. O percurso é circular pois a seqüência de esclarecimentos, por sucessivas aproximações, deverá trazer de volta o ponto de partida, agora inserido num horizonte desvelado.

*We shall not cease from exploration
And the end of all our exploring
Will be to arrive where we started
And know the place for the first time.*⁸¹

Inventar é explicitar, como aposta, nomeando-a, a inquietude provocadora que nos leva a iniciar a interpretação. A partir de elementos de nossa

⁷⁹ Idem, Ibidem, p.112.

⁸⁰ Idem, Ibidem, p.110.

⁸¹ ELIOT, T.S. Collected poems. London: Faber and Faber, 1963, p.222. Trad. Ivan Junqueira. In: Op. Cit., p.234. *Não cessaremos nunca de explorar / E o fim de toda a nossa exploração / Será chegar ao ponto de partida / E o lugar reconhecer ainda / Como pela primeira vez que o vimos.*

experiência fazemos uma leitura inicial daquilo que nos conduziu à interpretação. O nosso interesse, o nosso mundo, sofre aqui uma primeira explicitação. O método científico tende ver a intuição como puro subjetivismo. O é se assim permanecer enquanto intuição. Pois a intuição aparecendo de modo confuso e geral, se não for explicitada tende a ganhar “nitidez” pela repetição indiferenciada do cotidiano. Se explicitada pela invenção, aposta, a intuição é a pré-compreensão do sentido do ente como tal. O interprete nunca está fora de sua interpretação. Pelo contrário ele tem que explicitar a sua pertinência ao próprio processo, isto é, sujeito e objeto estão numa relação dialogante, algo parecido com o que acontece na física quântica.

*[...] o objeto ao ser observado é sutilmente alterado, pela simples condição de estar sendo observado.*⁸²

Na hermenêutica há oscilação entre sujeito e objeto. O interpretante é parte do próprio campo que observa. Entre o ente desvelado e a palavra estabelece-se uma oscilação em que um remete ao outro, apontando aquilo mesmo que transcende o ente, no sentido do que “é” e apenas “é”. A palavra *hammer*, martelo, vem do russo *kámen*, através do antigo eslavo, *kamy*, que quer dizer “pedra”. No antigo-alto-alemão *hamen* é a palavra para “costas da pedra”. Na palavra “martelo” (*hammer*) pode-se ler o movimento de mudança de contexto onde a pedra era apenas pedra para ser utilizada em outro contexto, no modo da “marteleidade”- isto se dá a partir da percepção das “costas” da pedra. A pedra foi vista como possuindo “costas”. O nome aparece para revelar o ente no momento do seu desocultamento e de suas possibilidades. A possibilidade, a de martelar, aparece com todo o seu campo semântico. Isto é, a pedra, *kamy*, que possuindo algo como costas, *hamen*, pode ser utilizada como martelo, *hammer*.⁸³ A interpretação é como aparece a compreensão, é a sua expressão, o seu resultado. Para Schleiermacher, a compreensão, enquanto arte é:

⁸² PALMER, Richard. Op. Cit., p.60.

⁸³ THE CONCISE OXFORD DICTIONARY OF ENGLISH ETYMOLOGY. New York: Oxford University Press, 1986, p.93. A palavra alemã “*hammer*”, martelo, é a mesma para o inglês.

*“[...] voltar de novo a experimentar os processos mentais do autor do texto. É o reverso da composição pois começa com a expressão já fixa e acabada e recua até a vida mental que a produziu.”*⁸⁴

A compreensão seria neste caso um processo de desconstrução e reconstrução. A compreensão é portanto temporizada. A hermenêutica tem a mesma estrutura da compreensão, se levarmos em conta que “vida mental” de quem produziu a obra é o sentido que ali se oculta. O que aparece, o literal, esconde um sentido que só é captado por um esforço de compreensão *a posteriori*. Mas o *a posteriori* implica um *a priori*. O círculo é o diálogo entre este e aquele. O sentido se constrói neste diálogo. Compreender é perceber o sentido do que se vê. O sentido é a articulação entre parte e todo. A parte só é compreendida como parte porque o todo já tinha comparecido e vice-versa. Só existe “parte” se existe “todo”. A compreensão da parte se dá no todo e o todo se esclarece nas partes.

*Compreender é uma operação essencialmente referencial, compreendemos algo quando o comparamos com algo que já conhecemos.*⁸⁵

Isto é, já “compreendemos” para compreender. Para desvelar o sentido oculto já conhecemos algo sobre o sentido. Este conhecer algo vem da nossa própria experiência, do nosso interesse, do nosso mundo. “O círculo como um todo define a parte individual e as partes em conjunto formam o círculo”.⁸⁶

*“[...] um conceito individual tira o seu sentido de um contexto ou horizonte no qual se situa; contudo, o horizonte constrói-se com os próprios elementos aos quais se dá sentido. Por uma interação dialética entre o todo e a parte, cada um dá sentido ao outro; a compreensão é portanto circular. E porque o sentido aparece dentro deste “círculo”, chamamos-lhe o “círculo hermenêutico”.*⁸⁷

⁸⁴ PALMER, Richard. Op. Cit., p.93.

⁸⁵ Idem, Ibidem, p.93.

⁸⁶ Idem, Ibidem, p.93.

⁸⁷ Idem, Ibidem, p.94.

Da própria estrutura da compreensão brota a matriz da hermenêutica. Na compreensão antecipa-se o sentido. O que se manifesta é compreendido como *parte* porque o sentido antecipado é o *todo*, contexto. Este se faz compreensão explícita quando as *partes* que se definem a partir do *todo*, definem por sua vez o *todo*.

*El movimiento de la comprensión discurre así del todo a la parte y de nuevo al todo. La tarea es ampliar en círculos concéntricos la unidad del sentido comprendido. La confluencia de todos los detalles en el todo es el criterio para la rectitud de la comprensión. La falta de tal confluencia significa el fracaso de la comprensión.*⁸⁸

O círculo hermenêutico tem a mesma estrutura de um paradoxo, isto é, rompe com a lógica praticada pelo senso comum, que o vê como um círculo vicioso. No círculo hermenêutico, inquietude impulsionadora da interpretação, e a situação a ser interpretada, buscam o sentido implícito na fusão de horizontes. “Para atuar eficazmente o círculo hermenêutico implica um elemento de intuição”⁸⁹. Por isso o círculo hermenêutico permanece ele mesmo compreendido de um modo confuso e geral. A compreensão do círculo hermenêutico como tal trabalha a favor da coragem de interpretar, romper com a literalidade do texto como significado único e original.

*É claro que o conceito de círculo hermenêutico envolve uma contradição lógica; pois se temos que captar o todo antes de poder conhecer as partes, então nunca compreendemos nada. E no entanto afirmamos que as partes tiram o seu sentido do todo. Por outro lado, não podemos certamente começar com um todo, não diferenciado em partes.*⁹⁰

O círculo hermenêutico se instala como algo ilógico. Isto bastaria para ser invalidado. E portanto ser esquecido sem nenhum remorso. Entretanto, isso quer dizer somente que a “lógica” não é toda lógica. O círculo hermenêutico ultrapassa a dualidade intuição-reflexão, sentimento-pensamento, razão-emoção. Se o círculo

⁸⁸ GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y método**. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992, v.II, p.63. *O movimento da compreensão vai assim do todo à parte e de novo ao todo. A tarefa é ampliar em círculos concêntricos a unidade do sentido compreendido. A confluência de todos os detalhes no todo é o critério para o atingimento da compreensão. A falta de tal confluência significa o fracasso da compreensão.*

⁸⁹ PALMER, Richard. Op. Cit. p.94.

⁹⁰ PALMER, Richard. Op. Cit., p.94.

hermenêutico não é um círculo vicioso, mas pelo contrário trata-se de um círculo virtuoso, isto é, só se nele penetrarmos é que a interpretação poderá ser bem sucedida. Para isso é preciso primeiro “saltar” para dentro desse círculo, pois o difícil é penetrá-lo e fácil é despedi-lo como vicioso.

*Ao se refletir sobre os caminhos concretos de uma investigação, é sempre estéril a objeções formais com acusação de um “círculo vicioso”, facilmente aduzível, no âmbito de uma reflexão sobre os princípios. Essas objeções formais não contribuem em nada para compreensão do problema, constituindo mesmo um obstáculo para se entrar no campo de investigação.*⁹¹

O todo, o que é procurado, pois o sentido aparece tendo o todo como fundo, é o “pressuposto.”

*A “pressuposição” de ser possui o caráter de uma visualização preliminar do ser, de tal maneira que, nesse visual, o ente previamente dado se articula provisoriamente em seu ser. Essa visualização do ser, orientadora do questionamento, nasce da compreensão cotidiana do ser em que nos movemos desde sempre e que, em última instância, pertence à própria constituição essencial do Dasein.*⁹²

Penetra-se no círculo hermenêutico pela invenção. “Eu não busco, encontro”, dizia Picasso sobre o seu processo de criação.⁹³ Primeiro encontrar o tema que o provocava, para então torná-lo visível, buscando-o. Nada a ver com “ter uma idéia e depois pô-la em prática”. Aproxima-se mais de um pressentimento que toma forma. O resultado é a obra e a idéia que se encarna na obra. Obra e idéia nascem do “encontro”. Se o tema encontrado era um touro, a obra só é atingida após perpassar onze “touro”. Na obra, o touro é o máximo de força num mínimo de linhas. O “touro” de Picasso nos faz ver o que significa extrair do mínimo, o

⁹¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, Parte I. Petrópolis, Vozes, 1988, p.33.

⁹² Idem, *Ibidem*, p.34.

⁹³ PEREZ, Carlos D. *Do gozo criador*. São Paulo: Escuta, 1987, p.145. “[...] quem proclama sua busca pouco encontra, quem faz da sua busca sua meta só evidencia uma razão mística a impulsioná-lo. [...] quem se coloca em postura de encontro renuncia ao afã de achar. Como aquela fábula do velho chinês que perdeu suas pérolas e foi atrás delas com a visão, o tato, aguçando o ouvido – até esgotar seus sentidos; então, deu por terminada a pesquisa e enviou seu não-buscar atrás das pérolas, após o quê entregou-se ao sono. De madrugada acordou com as pérolas ao alcance de sua mão.”

máximo. O seu processo de produção é um processo hermenêutico que resulta num oxímoro visual.

Toda interpretação é uma aposta sobre a realidade. O risco da aposta está presente em qualquer interpretação. O sucesso ou não da aposta se verificará pela qualidade das descobertas que ocorrerão no percurso hermenêutico.

Um salto é pois necessário para romper o aparente círculo vicioso produzido pela visão “lógica” do senso comum. Por que o “salto”? É preciso encontrar um início não-inicial, pois o “início” mesmo é “pré”. Esse salto é uma volta a nós mesmos. Partimos de nós, de nossa experiência, de nossa história. Precisamos, antes, entrar em e com nosso próprio mundo. Toda interpretação é interpretação de alguém. As objeções formais e alegações de relativismo ou subjetivismo não se sustentam. Elas nascem da busca desmesurada da certeza que se apoia na imediaticidade do cotidiano. No percurso hermenêutico a subjetividade nos levará para fora dela mesma, rumo a objetividade possível.

O círculo é o modo pelo qual o ser humano sempre compreende. A hermenêutica nada mais é do que a radicalização, pela reflexão do caráter existencial da compreensão, do compreender cotidiano. A dificuldade que a interpretação coloca é justamente de como “saltar” para dentro do círculo, que se revelou, após a reflexão, como virtuoso, pois a compreensão se assenta sobre ele. “Saltar” é necessário pois a estrutura da compreensão sendo circular não há propriamente um início. O “salto” é a escolha de um ponto do círculo tomado como início da interpretação. É escolha e não algo arbitrário. O ponto pelo qual se inicia a interpretação é a *estrutura antecipativa*. “Saltar” significa explicitar, através da *estrutura antecipativa (Vorstruktur)*⁹⁴, a pré-compreensão. O sentido que se procura é produzido ao se percorrer o círculo hermenêutico. Estranho círculo cujo ponto de partida e de chegada não coincidem. Mesmo assim o nome é adequado pois o caráter circular é uma concepção condutora que auxilia romper os constantes

⁹⁴ GELVEN, Michael. Être et Temps de Heidegger, un commentaire littéral, op. cit., p.189.

impasses que aparecem durante o caminhar hermenêutico. Obstáculos que põem em perigo a investigação. O intérprete deve estar munido com uma espécie de astúcia para perceber enganos que podem suspender prematuramente a viagem hermenêutica. E o principal engano é tomar como transparente aquilo que é ainda opaco. Como óbvio o que deveria ser estranhável.

A estrutura circular da compreensão sustenta a estrutura circular da hermenêutica. Com Heidegger o círculo hermenêutico ganha uma nova leitura. A compreensão faz parte da estrutura da essência do *Dasein*, que aí se encontra como abertura, na qual o ente se mostra em sua totalidade. O círculo hermenêutico se compõe de três momentos: estrutura antecipativa, situação hermenêutica e recolha.

O círculo hermenêutico nos retira do mundo literal, do imediato, do direto, para nos lançar no mundo em que o tempo é o horizonte. “Success in Circuit lies”, nos lembra Emily Dickinson. O salto para dentro do círculo hermenêutico é feito através de uma invenção, aposta, sustentada pelo nosso mundo. Ponto de partida de um percurso no qual descubro o sentido que pensara já saber. Invenção para descobrir.

*Que quer que pensemos e qualquer que seja a maneira como procuramos pensar, sempre nos movimentamos no âmbito da tradição. Ela impera quando nos liberta do pensamento que olha para trás e nos liberta para um pensamento do futuro, que não é mais planificação. Mas somente se nos voltarmos pensando para o já pensado, seremos convocados para o que está para ser pensado.*⁹⁵

Para isso ele se volta para a explicitação da estrutura de antecipação da compreensão que se aloja no círculo hermenêutico. A partir do desvelamento da estrutura circular da compreensão é possível descortinar o tempo como horizonte do sentido da existência humana. É possível imaginar que tais descobertas teriam consequências para as ciências do espírito, ao concorrer definitivamente para o abandono da pretensão à verdade do método das ciências da natureza no que diz respeito à existência.

⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Identidade e Diferença*. Op. Cit. p.68.

A *estrutura antecipativa* é a condição prévia da interpretação. A estrutura de antecipação comporta três momentos: *aquisição-prévia* (*Vorhabe*), *visão-prévia* (*Vorsicht*) e *conceito-prévio* (*Vorgriff*).⁹⁶ A pré-compreensão não se explicita por um ato positivo. Ela só se deixa ser atraída por um ato de invenção, uma aposta. Esta não é a aposta dos jogos de azar. É uma invenção que nasce da plausibilidade das condições prévias, assim julgadas a partir do mundo trazido pelo interprete. Procura-se, deixando ser conduzido pelo ente. A pré-compreensão se explicita como *estrutura antecipativa*.

A *estrutura antecipativa* está suportada pela explicitação da intuição, ponto de partida do percurso hermenêutico, e pela habilidade do interprete em prosseguir descobrindo a opacidade que a luminosidade da intuição deixa entrever. Se a clareza da intuição não for desafiada, o processo de interpretação é interrompido. Se isso ocorre – este é um risco – o que foi interpretado se transforma em rotulação, estancada no simples julgamento. O pré-conceito não se transforma em conceito.

O *todo* já se acha antecipado na pré-compreensão. A explicitação da pré-compreensão é o início da interpretação e o faz através da *estrutura antecipativa*. Esta se estrutura como uma aposta, invenção, que se explicita primeiramente numa pergunta. A pergunta é a explicitação de uma tensão crítica nascida entre o que se mostra num sentido não mais aceito ou desconhecido e o sentido antecipado, mas ainda confuso e geral, pelo intérprete. Na pergunta aparece a polaridade entre a familiaridade e o estranhamento. O verdadeiro lugar da hermenêutica é o *entre* que se situa na relação familiaridade e estranhamento.

A *estrutura antecipativa* é uma concepção condutora da invenção, lugar da imaginação, através da qual se aventura uma hipótese sobre o sentido do que provocou a investigação. O momento da invenção é necessário pois se trata de

⁹⁶ GELVEN, Michael. Op. cit., p. 102.

explicitar a intuição sobre o que nos chamou atenção, que se mostra velando o mais essencial.

*Compreender significa primariamente saber a qué atenerse sobre “la cosa”, y sólo secundariamente aislar y comprender la opinión del otro como tal.*⁹⁷

Ater-se à coisa é reger-se pela coisa mesma, porque

*[...] es preciso fijar la mirada en la cosa frente a cualquier desviación que acecha siempre al intérprete desde su propia posición. El que intenta comprender un texto hace siempre un proyecto.*⁹⁸

A antecipação faz aparecer os pré-conceitos de modo tal que a coisa possa aparecer na sua alteridade e não mais deformada pelas opiniões que lhe foram historicamente agregadas. O aparecimento da coisa na sua alteridade obriga a suspensão do juízo com o qual ela parece carregada. Esta suspensão ocorre justamente pela explicitação da pré-compreensão que envolve os pré-conceitos. Da relação entre a pré-compreensão explicitada e o que se manifesta nasce a pergunta que libera possibilidades que se achavam aprisionadas na familiaridade.

*No será posible desvelar un prejuicio mientras actúe constantemente y a nuestra espalda sin saberlos nosotros, sino únicamente cuando él es, por así decir, suscitado. Y lo que permite suscitarlo es el encuentro con la tradición. Pues lo que incita a comprender, debe manifestarse antes en su alteridad. La comprensión empieza cuando algo nos llama la atención. Esta es la principal de las condiciones hermenéuticas. Ahora vemos lo que ello requiere: una suspensión de juicios. Pero toda suspensión de juicios, comenzando por los prejuicios, posee la estructura lógica de la pregunta. La esencia de la pregunta es la puesta en franquia de posibilidades.*⁹⁹

⁹⁷ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade y método**. Op. cit., p.68. Compreender significa primeiramente saber a que ater-se sobre “a coisa” e só secundariamente isolar e compreender a opinião do outro como tal.

⁹⁸ Idem, ibidem, p.65. [...] é preciso fixar o olhar na coisa face a qualquer desvio que espreita sempre ao intérprete desde sua própria posição. Aquele que tenta compreender um texto o faz sempre a partir de um projeto.

⁹⁹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade y método**. Op. cit., p.69. Não será possível desvelar um preconceito enquanto atue constantemente e a nossas costas sem sabermos, senão unicamente, quando ele é, por assim dizer, suscitado. E o que permite suscitá-lo é o encontro com a tradição. Pois o que incita a compreender, deve manifestar-se antes em sua alteridade. A compreensão começa quando algo nos chama a atenção. Esta é a principal das condições hermenêuticas. Agora vemos o que isso requer: uma suspensão de juízos. Mas

A pergunta, no entanto, só se acha devidamente explicitada se se percorrer os três momentos da *estrutura antecipativa*. Na *aquisição-prévia* a pergunta instaura o estranhamento ao mesmo tempo que faz aparecer a familiaridade como tal. Pois esta no seu modo de acontecer se oculta. O familiar só aparece como familiar quando o estranhamento eclode. Aqui o ente é arrancado do fluxo *continuum* no qual se achava perdido. Com a pergunta o ente é resgatado como promessa de uma leitura que o faça aparecer com toda uma vizinhança, horizonte de suas possibilidades ocultas. A pergunta faz aparecer as possibilidades que se ocultavam na realidade vista como “é” e apenas “é”. Na *aquisição-prévia*, início da explicitação da pré-compreensão, deixa transparecer o que previamente já se compreendia. Neste momento o problema é declarado, isto é, a tensão advinda do problema recebe um nome. O ente no seu estranhamento é “estabilizado”, tornando-se passível de ser examinado.

“Ser examinado” significa, em primeiro lugar, como o senso comum na sua cotidianidade responde à pergunta da *aquisição-prévia*. Esta resposta, o modo que na prática cotidiana comumente se responde, é a *visão-prévia*. Na *visão-prévia* procura-se descrever o que se manifestou a partir da pergunta e o uso que dele se faz na vida cotidiana. É prévia pois do que se manifestou já se tinha uma compreensão cotidiana, orientada pela evidência do senso comum.

A leitura cotidiana do senso comum do que se manifestou prepara o desocultamento provisório do ente em sua totalidade. Essa nova leitura que surge da compreensão do ente pelo senso comum é o *conceito-prévio*. Com o *conceito-prévio* estabelece-se o conceito condutor do percurso hermenêutico. Do *conceito-prévio* brota a *situação hermenêutica*. Nesta desoculta o que ainda se ocultava como estranho. Da estrutura antecipativa “nasce a situação hermenêutica em que é possível apoiar-se para a efetiva ação do projeto que se tem em vista”.¹⁰⁰

toda suspensão de juízos, começando pelos prejuízos, possui a estrutura lógica da pergunta. A essência da pergunta é a livre colocação das possibilidades.

¹⁰⁰ ESTEIN, Erildo. Op. Cit., p.113.

A circularidade do método hermenêutico impõe à marcha da investigação uma parada metodológica.¹⁰¹ Nesta, opera-se a *recolha* do que se amealhou até aqui como descoberta. Essa *recolha* não é contudo uma mera listagem, mas um recolher que produz uma escolha que se ordena numa unidade o que foi desvelado. Essa unidade, por sua vez, aponta para além do que se conseguiu até a parada metodológica. Esse “além” é o inacabamento do percurso. O término da investigação é mais uma decisão do que um fim propriamente dito. A interpretação se interrompe quando as descobertas produzidas já são suficientes para induzir redefinições que desocultam possibilidades não percebidas em meio a evidência cotidiana do senso comum. Na *recolha* da parada metodológica volta-se ao ponto de partida e aí o ente se desvela livre da univocidade à qual estava jogado pelo senso comum. Partida e chegada no entanto não se coincidem. Algo foi esclarecido no percurso. O que se pensava ter sido visto se mostra como se fosse a primeira vez. As palavras retomam a magia que possuíam antes das torções que sofreram para se tornarem instrumentos a serviço da dominação da realidade.

Portanto, o caminho hermenêutico se desdobra em *estrutura antecipativa, situação hermenêutica e recolha*. Sendo a *estrutura antecipativa* também circular, o caminho hermenêutico se apresenta como círculos concêntricos. A *estrutura antecipativa* é o círculo mais interno a partir do qual o caminho se expande.

A tarefa da hermenêutica é elucidar a polaridade entre familiaridade e estranheza, isto é, entre o inteiramente conhecido e o que aparece como desconhecido. “En este *inter* está el verdadero lugar de la hermenéutica”.¹⁰² O “*inter*” é o entre no qual se dá como diálogo, e diálogo só pode ocorrer numa estrutura circular. Num diálogo, quem escuta também está falando, deixando na fala do outro um traço.

¹⁰¹ Idem, Ibidem, p.114.

¹⁰² GADAMER, Hans-Georg. Verdad y método. Op. Cit., p.68.

O *primado da tendência para o encobrimento* já se encontrava no conceito de verdade como *alétheia*, desvelamento. Na verdade como desvelamento se oculta a diferença ontológica. O ser do ente não é um ente, mas sua essência, possibilidade ideal, nunca inteiramente realizável. Por isso a hermenêutica, percurso de desvelamento do ser, é ontologia. Percurso incontornável para ir em direção ao mundo, no qual o interpretante já se encontra lançado.

Este voltar para o já pensado, para as “coisas mesmas” só será fecundo se acontecer através da

[...]parole foisonnante, zigzagante, créatrice d'événement et de liaisons improbables que l'analyse a lieu et que le changement peut se faire.”¹⁰³

Só assim poderemos, abandonando a escuta perversa que nos obriga à *transparência total*, supor um “Sísifo feliz”¹⁰⁴, voltando “as coisas mesmas”, início não-inicial do percurso circular, produtor da diferença, abertura.

¹⁰³ ENRIQUEZ, Eugène. Op. Cit.,p.45. [...] *palavra saltitante, ziguezagueante, criadora de acontecimento e de ligações improváveis que a análise tenha lugar e que a mudança possa se fazer.*

¹⁰⁴ Idem, Ibidem, p.45

CAPÍTULO 3

A ESSÊNCIA DA HERMENÊUTICA

Não há interpretação sem inquietude. Na familiaridade tudo está quieto, tudo é evidente, nenhum obstáculo nos opõem e por isso mesmo ela mesma não é percebida. Neste caso nada há para ser interpretado, se entendermos por interpretação desvelar o que se acha oculto no que se manifesta de imediato. O que se manifesta de imediato é a evidência. Nada está oculto na familiaridade. De lá nada nos espreita, dela não se espera nenhuma surpresa.

*Se abre la verja del jardín
con la docilidad de la página
que una frecuente devoción interroga
y dentro miradas
no precisam fijarse en los objetos
que ya están cabalmente en la memoria.*¹

A familiaridade é dócil e nela um mundo se acha velado. Para que a familiaridade apareça como tal é necessário que se irrompa em meio à quietude a inquietude, desafiando a trama que se oculta na evidência. Os objetos que não eram percebidos pelo olhar acostumado, aparecem e ali permanecem estranhamente iluminados. A inquietude sustenta os objetos iluminados. O que torna algo possível é a essência. A essência da hermenêutica é a inquietude que rompe a trama invisível da familiaridade. O que é dócil encontra a sua rugosidade.

¹ BORGES, J.L. "Llaneza". In: *Antologia Poética: 1923-1977*. Madrid: Alianza, 1983, p.11. "O portão do gradil do jardim / abre-se tão fácil como a página / de um livro muito usado / e, uma vez lá dentro, nossos olhos / não precisam demorar-se em objetos / já fixados e tão certos da memória". Trad. Maria da Glória Bordini. In: *Elogio da sombra/Perfis*. Porto Alegre: Globo, 1977, p.88.

Em **Sobre a essência da verdade**, Heidegger² pergunta pela essência da verdade. Isto é, o que é a verdade e como ela aparece. Esta pergunta só foi possível ser feita porque havia antes uma inquietude, sentida e percebida como tal. Toda pergunta nasce de uma inquietude. Podemos, entretanto, dela fugir ou deixá-la aparecer com toda sua carga desveladora.

A fuga da inquietude pode se dar pela perda de si mesmo junto às coisas. Distraímos indo de uma coisa a outra. Nesta fuga em direção às coisas, a inquietude é apaziguada e esquecida. Para que a inquietude apareça no seu constrangimento é preciso fixá-la, delimitar seus contornos. Este é o trabalho da pergunta. A pergunta é a explicitação da inquietude.

De onde nasce a inquietude? O que ela possibilita? E mais ainda, tem sentido estas perguntas? Já não sabemos todos o que é inquietude e quietude? Já não as experimentamos tantas vezes que facilmente as identificamos? No entanto, não saber o que pensamos saber tem a forma de uma **epoché**.³ Quando o conhecimento que possuímos sobre determinada coisa é provisoriamente suspenso trata-se de um esforço para ver a coisa para além da hierarquia estabelecida pelo pensamento corrente, que se justifica pela evidência imediata da cotidianeidade. Esta por sua vez se orienta pelo apaziguamento da inquietude, perdendo-se na febril urgência das coisas. Através deste esforço tenta-se “voltar às coisas mesmas”. Livre da hierarquia apaziguadora, a inquietude será percebida no seu modo “confuso e geral”.

² HEIDEGGER, Martin. “Sobre a essência da verdade”. **Os pensadores**, Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Victor Civita, 1983.

³ DARTIGUES, André. In: Op. Cit., p.27.

Só a pergunta pode retirar a inquietude desse lugar onde se situa um mal-estar. Essa tentativa terá sucesso se o esforço for compensado pelo desvelamento de algo que subjaz e sustenta o que foi colocado sob suspeição.

O ensaio **Sobre a Essência da Verdade** deve nos ajudar esclarecer, após proceder o esforço da interpretação, a questão da inquietude. Ao fazer o percurso hermenêutico deverá ao mesmo tempo ficar explicitado em que consiste os seus traços orientadores. A pergunta pela essência da hermenêutica nos levou à pergunta sobre a essência da inquietude. O procedimento aqui adotado será percorrer o ensaio **Sobre a Essência da Verdade**, pois se trata da interpretação da palavra “verdade”. Interpretação que nasceu de uma inquietude sobre o conceito vigente de verdade.

A essência da verdade

Quando perguntamos sobre algo já sabemos alguma coisa. A pergunta nos remete para outro sentido que não aquele manifesto e tomado como único, originário. Esse novo sentido subentendido na pergunta, mais amplo, desloca o antigo do seu lugar onde era visto como único e originário, para o lugar do sentido como derivado. O novo sentido que passa ocupar o lugar origem deve explicar a sua condição bem como a possibilidade do sentido derivado.

A inquietude seria pois a intuição de que o sentido manifesto encobre um outro sentido mais original. Quanto mais original for o sentido mais ele pode esclarecer o que é e o que não é. Mais original deve ser entendido como o mais radical, isto é, o que melhor dá conta da diferença daquilo que é. A ação que nasce

do que é essencial se resguarda do perigo de cair no movimento enquanto puro deslocamento, agitação, movimento auto-suficiente, “fôrma sem forma”.

Constrangidos pela inquietude que nasce da intuição de que o sentido manifesto não é o sentido essencial somos obrigados a perguntar em que consiste o novo sentido. Somente tendo esse novo sentido como horizonte é que a fonte da inquietude poderá ser compreendida. Quanto mais formos capazes de compreender a inquietude como “confusa e geral” mais estaremos constrangidos a esclarecer os contornos daquilo que normalmente recebe o nome de mal-estar. A inquietude deve conduzir a estado de não-saber. Se ficarmos frente ao não-saber produzido pelo consentimento da inquietude poderemos explicitá-lo numa pergunta. A pergunta traz à luz a inquietude no modo não-saber. A inquietude explicitada na pergunta se estabiliza e assim abre um campo de possíveis respostas. A compreensão é a articulação entre a coisa e sua essência, vista como totalidade, fundo sobre o qual ela é percebida. A explicitação da compreensão é a interpretação.

Tendo o seu sentido manifesto suspenso pela inquietude, nos encontramos frente a um não-saber, que nos constrange a perguntar. A inquietude é ao mesmo tempo percebida como mal-estar e como “confusa e geral”, obrigando desse modo a um esforço de esclarecimento para que a compreensão se complete. Este esforço se inicia pela explicitação da pergunta.

A resposta a esta pergunta é provisória e é na verdade uma invenção. A invenção reorganiza num novo sentido elementos cujos sentidos particulares são resignificados numa nova totalidade. Essa invenção é produzida pela experiência do interpretante. O material colhido pela experiência é reorganizado para tentar

responder a pergunta que guarda, oculta, a contradição entre o sentido patente e o latente. É a invenção que vai arrancar o sentido que está imerso na vaguidade da intuição expressa na pergunta. Não perceber o caráter de vaguidade da intuição pode levar à interrupção do percurso hermenêutico que se inicia com a percepção da inquietude ou proceder a uma mera substituição de palavras.

[...] resolver um mistério não é a mesma coisa que deduzir a partir de princípios primeiros. E não equivale sequer a recolher muitos dados particulares para depois deles inferir uma lei geral. Significa antes achar-se diante de um, dois ou três dados particulares que aparentemente não têm nada em comum, e tentar imaginar se podem ser muitos os casos da lei geral que não conheces ainda, e talvez nunca tenha sido enunciado.⁴

Essa invenção se organiza na *estrutura antecipativa* (*Vorstruktur*)⁵. A *estrutura antecipativa* será ela mesma desvelada durante o percurso hermenêutico. Ela prepara o ente para ser interpretado. Dela nascem os critérios base para a relação dialogante que brotará entre interpretante e o ente. Desta relação dialogante o ente deverá ser desvelado na sua essencialidade. A *estrutura antecipativa* tem uma estrutura semelhante a uma *epoché*, é suspensão provisória do juízo que se orienta pelo senso comum. Trata-se de romper a hierarquia de sentido que o ente ocupa no pensamento corrente. O que se iniciou, já vimos, pela inquietude.

No desvelamento o ente aparece tal como é, mas simultaneamente o velamento também é percebido tal como é. Sem o desvelamento, o velamento permaneceria também como vaguidade e como tal permaneceria. O velamento é o sentido manifesto tomado como essencial, originário. A *estrutura antecipativa* inicia

⁴ ECO, Humberto. *O nome da rosa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983, p.439.

⁵ GELVEN, Michael. *Être et Temps de Heidegger*. Op. Cit., p.189.

o processo de desvelamento do ente, e o ente desvelado sustenta a *estrutura antecipativa* com uma nova evidência. A inquietude rompe a evidência da familiaridade tornando o ente estranho. A *estrutura antecipativa* responde a esse estranhamento com uma nova evidência. Esta evidência, no entanto, deixará entrever indícios de como prosseguir no percurso hermenêutico.

É através da *estrutura antecipativa* que se dá o salto para dentro do círculo hermenêutico. Saltar para dentro do círculo é, como já foi dito, escolher um ponto pertencente ao círculo a partir do qual se possa iniciar a interpretação. Este ponto é a inquietude compreendida como tal no seu modo “confuso e geral”. Isto é, perceber e consentir a necessidade de interpretação já é pertencer ao círculo. A *estrutura antecipativa* é a explicitação deste ponto pertencente ao círculo. Sem a explicitação da *estrutura antecipativa*, que é por sua vez uma invenção suportada pela experiência do interpretante, não há interpretação. Neste caso permanece-se na designação à qual foi justaposta uma nova palavra. Caminhou-se na direção do velamento ao acrescentar novas palavras que concorrem para o afastamento do que é essencial. Por isso, quão mais pobre se é de experiência mais se tende a tomar o sentido manifesto como único e originário.⁶

A inquietude de Heidegger frente o conceito de verdade como entendido pelo pensamento corrente nasce de sua experiência como percurso que a verdade empreendeu desde os gregos até nossos dias. Os gregos experienciaram a verdade primeiramente como *alétheia*, desvelamento. Em Platão *alétheia* se transforma em

⁶ BENJAMIN, Walter. Op. Cit., p.114.

omóiosis, conformidade.⁷ O percurso da transformação do sentido da verdade como desvelamento em “conformidade” deve ser feito novamente, no sentido inverso, de modo hermenêutico, da “conformidade” para o desvelamento. Para que a interpretação possa ser bem sucedida é preciso que a palavra e a coisa estejam presentes face a face.

*Desde que temos a coisa diante dos olhos
e no coração a atenção à palavra, o pensar
será bem sucedido.*⁸

A coisa diante dos olhos é o ente iluminado pela pergunta proveniente da inquietude, que agora diante de nós permanece como enigma. Ao mesmo tempo a pergunta faz com que o olhar se dirija para o sentido manifesto que, com a inquietude, perdeu a sua univocidade e originalidade, sustentada numa evidência que se mostrou confusa e geral. No coração a atenção à palavra faz surgir o ente desvelado reinaugurando o inacabamento oculto na evidência, que proclamava a interpretação como inessencial, portanto acabada, estancada na literalidade.

A *estrutura antecipativa*, como já foi mostrado, se compõe de três momentos: *aquisição-prévia* (*Vohabe*), *visão-prévia* (*Vorsicht*) e *concepção-prévia* (*Vorgriff*).⁹ A *aquisição-prévia* é a pergunta, como índice do contexto (o todo) a partir do qual o texto ganha seu significado. A *visão-prévia* é a coisa mesma como experienciada pelo pensamento corrente cercado da evidência cotidiana, ela mesma

⁷ HEIDEGGER, Martin. “La doctrine de Platon sur la vérité”. In: **Questions II**. Paris: Gallimard, 1968, p.153.

⁸ Idem. **Da experiência do pensar**. Op. Cit., p.33.

⁹ GELVEN, Michael. **Être et temps, un commentaire littéral**. Bruxelles: Pierre Mardaga, 1978, p.102.

esquecida na familiaridade. *Concepção-prévia* é a nova relação desvelada com o rompimento da evidência prévia do senso comum. Neste momento o ente se vê livre da trama familiar do senso comum, se mostrando como clareira que deixa entrever a totalidade que lhe dá sentido.

“A coisa diante dos olhos” é a *aquisição-prévia*, a pergunta, e a *visão-prévia*, o que a pergunta obriga a ver, o sentido manifesto como entendido cotidianamente. A “atenção à palavra” guardada no coração é a *concepção-prévia*, que conduzirá a interpretação até ao ente livre do encobrimento da evidência do cotidiano.

Após ter sido explicitada a *estrutura antecipativa* através de uma invenção estamos diante da *situação hermenêutica*, prontos para proceder a interpretação propriamente dita. A *situação hermenêutica* é o campo de interpretação a que se chegou levados pela inquietude, agora explicitada pela *estrutura antecipativa*. Na *situação hermenêutica* procura-se as condições de possibilidade para o que foi encontrado no momento da *concepção-prévia*. A interpretação propriamente dita é o momento em que o interpretante abandonando-se ao ente, segue os caminhos por este indicados, “a palavra é deixada aos fatos”. A *situação hermenêutica* é a coisa mesma digna de ser interpretada, após terem sido desfeitas as tramas do cotidiano.

A hermenêutica instaura uma nova relação entre sujeito e objeto. Esta nova relação resignifica o que tradicionalmente estes termos foram estabelecidos pelo *Cogito*. A relação antagônica e assimétrica se transforma numa relação dialogante. Ao explicitar a *estrutura antecipativa*, o interpretante cria as condições

para deixar que o processo de interpretação seja conduzido pelo ente. O interpretante deixando-se conduzir, já não mais “sujeito”, mas co-participante do percurso interpretativo. O interpretante deixa o antigo lugar de primazia do sujeito para ocupar o lugar mais modesto de ajudar a criar as condições para que “o pensamento seja bem sucedido”. A habilidade do interpretante é justamente aquela de ser capaz de se deixar ser conduzido pelo ente. Não obrigar que a “natureza fale”, mas deixar que ela fale.

O salto para dentro do círculo virtuoso é a preparação para o percurso interpretativo. Percurso já iniciado, mas só quando se depara com a *situação hermenêutica* é que o rompimento com a linguagem encobridora daquilo que é essencial, é esclarecido de forma contundente. O círculo hermenêutico traz uma lógica que não as dos lógicos.

Superação da lógica tradicional não significa abrogar o pensar e instituir o domínio do sentimento puro. Significa um pensar mais originário, mais rigoroso, pertencente ao Ser.¹⁰

Se a metáfora para a lógica hermenêutica é o círculo, para a lógica tradicional seria a reta. O círculo voltando-se sobre si mesmo é a figura da reflexão, possibilidade de retomadas, redirecionamentos, marca da finitude, que aponta para um outro infinito que não o sem fim da reta. Lógicas diferentes para ambientes diferentes.

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987, p.148.

O difícil é penetrar no círculo como foi acentuado anteriormente. Para isso torna-se necessária uma invenção, portanto há aqui um risco. Uma invenção é uma aposta. A boa interpretação depende desta aposta. Não é uma aposta como as que são feitas nos jogos de azar, ou mesmo quando se trata dos jogos esportivos. É uma *aposta*, fundamentada na plausibilidade de uma experiência. Na verdade essa invenção é um rompimento temporário do próprio círculo para instaurar um início. A *estrutura antecipativa* é um esboço do sentido mais original ainda preso na vaguidade da intuição. A *estrutura antecipativa* é o desenho do contorno possível que torna mais visível o que até então era “confuso e geral”. É, desse modo, uma aposta que se apoia na experiência do interpretante e que tenta fundir o seu próprio horizonte com o do ente provocador da inquietude.

A razão que orienta a hermenêutica rompe com a razão entendida no seu sentido tradicional que se sustenta na não-contradição. A razão hermenêutica tem a estrutura do diálogo, é uma razão dialogante O que dialoga na razão hermenêutica? A *estrutura antecipativa* e a totalidade do ente, estrutura do ente enquanto tal. O diálogo é sempre produtor de algo que não estava explícito nos elementos dialogantes. Isto é, aquilo que não estava explícito nem na *estrutura antecipativa* e nem no horizonte, cenário do ente. Este lugar “entre” só aparece após a interpretação.

A inquietude de Heidegger que vai ser explicitada na pergunta sobre a essência da verdade é sustentada pela experiência da verdade enquanto desvelamento (*alétheia*). É sobre esse fundo que a *estrutura antecipativa* será explicitada. A pergunta inicial deverá, de fato, se desdobrar em duas outras: qual a essência da verdade e qual a verdade da essência. A interpretação deverá mostrar que a relação entre essência e verdade em ambas perguntas não se trata de um ocioso gosto pelo paradoxo. E muito menos de uma volta nostálgica ao mundo grego. O que se pretende é ir além de onde se chegou até hoje na questão da verdade.

A razão hermenêutica, estrutura da interpretação, inclui, assim, três momentos relevantes: uma aposta, a *estrutura antecipativa*, um percurso para além da intuição, a interpretação da *situação hermenêutica* e a *recolha* das descobertas produzidas na experiência do percurso. A *recolha* não é uma mera listagem do que foi descoberto no percurso, mas um rearranjo intensificador das descobertas. É um ultrapassamento que instaura o inacabamento, campo de possibilidades oculto nas interfaces do visível. Na *recolha*, terceiro momento da interpretação, este voltar-se para o caminho percorrido, é, portanto, a explicitação do inacabamento. Este só pode ser percebido na interrupção provisória do percurso, parada, de se voltar o olhar para trás para ver o rastro das transformações sofridas pelas perguntas. O que se pensou como único e originário passa a ser visto como local e derivado. O essencial que foi desvelado institui um campo de possibilidades de onde, por sua vez, se descortina um horizonte.

O inacabamento explicitado é a reserva inesgotável, irredutível à razão, mistério. O *Dasein* se desvelando como finito é que permite pressentir o inacabamento. Esse fundo inesgotável é esquecido e o próprio esquecimento é esquecido na movimentação cotidiana que insiste junto aos entes. Estar perdido não é um erro, um engano entre os corriqueiros enganos. Estamos desde o início perdidos no mundo ao sermos ali lançados. Todos nós recebemos uma herança e somos essa herança. Começamos por receber. Ao esquecermos que esquecemos não damos conta do percurso experiencial. Esse duplo esquecimento faz com que apareça como nosso horizonte a ilusão de eternidade, e com ela o mundo perde seu encantamento, onde impera o domínio da *transparência total*,

A hermenêutica fenomenológica não é um método, como entendido comumente, voltamos a insistir. O método científico é um caminho que se percorre com segurança para se atingir uma verdade. O método é comandado pela explicação, a causa explica o efeito. Isto é, retirada a causa o efeito desaparece. A hermenêutica fenomenológica se orienta pela explicitação de um sentido que o ente deixa aparecer numa conduta. No sentido o que aparece se deixa ver como é e o que é. Mas a explicitação do sentido não traz nenhuma traço de segurança quando se compara com o método científico. É uma aposta, como já vimos, mas uma aposta *pascaliana*¹¹ – a partir da plausibilidade do que se dispõe, é válido apostar –, que conserva a sua dimensão de finitude e portanto de risco. A hermenêutica fenomenológica é mais uma idéia reguladora do que propriamente um “método”.

¹¹ PASCAL, Blaise. *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p.95.

Toda interpretação traz a marca do interpretante. Enquanto no método científico se busca a objetividade através da demonstração, na hermenêutica fenomenológica a evidência se dá por apresentação, a enunciação deve trazer o ente “em pessoa”. Isto é, no método a verificação se dá enquanto conformidade entre a idéia e a coisa, na hermenêutica fenomenológica a verificação ocorre enquanto desvelamento. O desvelamento conserva sempre seu caráter de aposta. O pesquisador extraordinário, desvelador que rompe com o ordinário do cotidiano é a própria hermenêutica fenomenológica.

O método só é método apropriado de pesquisa se tem a mesma estrutura do ente pesquisado. O método da matemática é a dedução. O método das ciências naturais é a indução, na repetição do particular procura-se o que há de comum, tomado como universal.

A hermenêutica fenomenológica tem por horizonte a liberdade. A hermenêutica fenomenológica é a apresentação do sentido que se deixa ver a partir da liberdade.

Os três momentos da interpretação: *estrutura antecipativa*, *situação hermenêutica* e *recolha*, não são etapas de um método. Não há ali nenhuma promessa de evitar o erro. Mas o risco é o cenário no qual se desenrola o drama do desvelamento do ente. A interpretação se apoia na experiência da habilidade do interpretante de deixar-se conduzir pelo ente no percurso que o desvela enquanto totalidade. O fracasso da interpretação estaria em não se atingir o inacabamento, isto é, a explicitação das possibilidades trazidas pelo ente em sua totalidade.

A apresentação dos momentos do percurso hermenêutico que constituem o ensaio **Sobre a Essência da Verdade**, uma interpretação do sentido da essência da verdade, deve aumentar a nitidez sobre o processo interpretativo. O que se ganha com esse aumento de nitidez? Um maior controle sobre o próprio processo em primeiro lugar. Esse maior controle deve contribuir para facilitar a sua transmissão e para a produção de elementos críticos. É evidente que com essa melhoria na transmissibilidade do processo corre-se o risco de engessá-lo como “método”. Risco inevitável num primeiro momento. Contudo, após o domínio da prática do processo, ele pode vir a se estruturar naquilo que ele é verdadeiramente: uma visada, um modo de desafiar a *transparência total*, uma posição crítica.

A hipótese de que a interpretação se sustenta na inquietude faz da *estrutura antecipativa* o seu conceito fundamental. O que significa que está na capacidade de invenção do interpretante a qualidade da interpretação. E essa capacidade se apoia na sua experiência. Um interpretante pobre de experiências, mesmo sendo rico em vivências, não conseguirá romper as margens da literalidade. Experiências são as vivências transformadas pela reflexão em exemplos emblemáticos, nos quais estão incrustados conceitos críticos. Sem reflexão, as vivências se amontoam numa miríade de sensações dispersas, inutilizáveis, que no entanto podem agravar uma postura pânica frente aos obstáculos inerentes à própria vida.

É com a imaginação que se penetra na aparência daquilo que se mostra de imediato com a força da evidência, que traz consigo o *status* de univocidade. Toda interpretação é uma aposta. Isto é, leva em consideração as circunstâncias que

estão fora do controle do interpretante. O interpretante mantém sempre como cenário a estrutura dialogante de sua relação com o ente. Quando se diz aposta se diz verificação e revisão, tateio. Não qualquer tateio, mas tateio orientado pela estrutura dialogante da interpretação. O que deve ser esclarecido é que o diálogo estruturante da interpretação explicita sempre o que estava oculto tanto no interpretante como no ente. Por isso Gadamer vai chamar a interpretação de fusão de horizontes.

O ensaio **Sobre a Essência da Verdade** é a descrição de um percurso hermenêutico. Portanto nele estão descritos os momentos que compõem uma interpretação: *estrutura antecipativa*, *situação hermenêutica* e *recolha*. Do mesmo modo está o desdobramento da *estrutura antecipativa* em *aquisição-prévia*, *visão-prévia* e *concepção-prévia*. Tentaremos mostrar a correspondência entre os momentos dominantes da interpretação e cada um dos capítulos que compõem o ensaio. Este é estruturado em uma introdução e nove capítulos:

Introdução

Capítulo 1. O conceito corrente de verdade.

Capítulo 2. A possibilidade intrínseca da concordância.

Capítulo 3. O fundamento da possibilidade de uma conformidade.

Capítulo 4. A essência da liberdade.

Capítulo 5. A essência da verdade.

Capítulo 6. A não-verdade enquanto dissimulação.

Capítulo 7. A não-verdade enquanto errância.

Capítulo 8. A questão da verdade e a filosofia.

Capítulo 9. Observação.

O percurso hermenêutico do texto **Sobre a Essência da Verdade** se desdobra em:

Estrutura antecipativa

Aquisição-prévia:	Introdução;
Visão-prévia:	Capítulo 1;
Concepção-prévia:	Capítulos 2 e 3;
Situação hermenêutica:	Capítulos de 4 a 7;
Recolha:	Capítulos 8 e 9.

Aquisição-prévia.

A Introdução do ensaio é o momento em que ocorre a *aquisição-prévia*. Na *aquisição-prévia* a pergunta é colocada. Para isso não é suficiente fazer a pergunta, é preciso sustentar a propriedade de se fazer tal pergunta e sua contemporaneidade. Mais ainda, é preciso esclarecer a pergunta. A *aquisição-prévia* é momento em que a inquietude se deixa entrever através da pergunta. É o que previamente se possui. E o que previamente se possui provoca a inquietude que faz brotar a pergunta. A pergunta só nasce se previamente possuímos algo. Esse algo começa a ser explicitado na pergunta. Perguntar é *fragen*, proveniente de *frangere*, fragmentar. A pergunta fragmenta a familiaridade e sua evidência. A própria familiaridade se encontrava oculta na obviedade da evidência. Quando a pergunta aparece, aparecem ao mesmo tempo a familiaridade e o estranhamento. Estranhamento e familiaridade se co-pertencem na pergunta.

No estranhamento desaparece o contexto em que o ente era compreendido. O estranhamento rompe com relação *parte-todo* e por conseguinte as relações entre partes. Quando Borges percebe a familiaridade do “portão do gradil”, percebe também os objetos que já não eram mais vistos. A familiaridade os escondia e a si mesma. Só percebe os objetos, entre eles o próprio portão, quando o estranhamento se estabelece. Quando a familiaridade é percebida como tal é porque o estranhamento se instalou.

No entanto, quando freqüentemente se diz “isso me é familiar” quer dizer “isso me é conhecido”, isto é, “é de manejo dócil, fácil”. Esta frase na verdade esconde o que é mesmo familiar. O familiar é o “inteiramente conhecido” e, ironicamente, sobre isso nada se sabe. Não se sabe, por exemplo, que o “inteiramente conhecido” significa “nada há para ser perguntado”, tudo é evidente. Se é perguntado pela evidência implicada na familiaridade nada se teria a dizer. Neste caso a estranheza seria dominada pela evidência da evidência.

Essa dominação seria equivalente ao que ocorre comumente quando se lança o estranhamento no lugar do bizarro, ilógico, e portanto, inútil. Inútil como os “dias inúteis que se espera olvidar, os dias que se sabe que se olvidará”¹² É fácil esquecer o que é inútil.

¹² BORGES, J.L. *Antologia Poética*: 1923-1977. Op. Cit., p. 50.

Na *aquisição-prévia* trata-se pois de trazer a pergunta à luz, pois ela se achava ainda em meio à inquietude. Não formular a pergunta é não iniciar o caminhar em direção ao esclarecimento da inquietude que oculta o novo contexto e que se oculta no modo “confuso e geral”.

*Trata-se da essência da Verdade. A pergunta pela essência da verdade não se preocupa com o fato de a verdade ser a verdade da experiência prática da vida ou a da conjuntura no campo econômico, a verdade de uma reflexão técnica ou de uma prudência política; ou, mais especialmente, com o fato de a verdade ser a verdade da pesquisa científica ou da criação artística, ou mesmo a verdade da meditação filosófica ou de uma fé religiosa.*¹³

A pergunta sobre a verdade não se trata das verdades locais. Ela “dirige o olhar para aquilo que unicamente caracteriza a ‘verdade’ enquanto tal”. A “verdade enquanto tal”.¹⁴ é o significado da palavra verdade, a sua possibilidade e suas conseqüências. É mesmo inoportuno fazer essa pergunta num mundo de tantas certezas. E de tantas incertezas, poderíamos facilmente acrescentar. No entanto, as “incertezas” são vividas a partir das certezas. Ou as incertezas são absurdas, anti-naturais, elimináveis pelo advento de uma técnica ou de um saber científico. Ou ainda podem serem vistas como inevitáveis, como uma doença crônica. Com as incertezas é preciso conviver como se convive com uma paisagem.

*Não é a questão da essência o problema mais inessencial e mais gratuito que se possa colocar?*¹⁵

Não só é possível que tal pergunta não traga nenhuma surpresa – por ser inessencial – mas também por ser recebida como deslocada, inoportuna. O desprezo

¹³ HEIDEGGER, Martin. **Sobre a essência da verdade**. Op. Cit., p.131.

¹⁴ Idem, Ibidem p.131.

¹⁵ Idem, Ibidem p.131.

pela pergunta sobre a verdade é um índice do desprezo pelo que é humano, apesar do imenso falatório promovendo o homem como “medida de todas as coisas”. O homem é visto como um ente entre outros entes, ocultando as possibilidades do *Dasein*, emudecido, desprovido de linguagem, pois esta se transformou em mero *medium* para comunicação. Quando, por acaso, alguém questiona o significado de uma palavra talvez percebendo o vazio no qual ela fora jogada, é logo emudecido com asserção categórica de que se trata apenas de uma “questão de semântica” ou de uma “mera questão de palavras”.

As objeções quanto a necessidade de colocar o problema da verdade não devem por sua vez serem desprezadas. Seria um ato leviano desconsiderar “a urgência e a gravidade delas”¹⁶. Deixaríamos de lado a oportunidade de refletir sobre a gravidade que tais objeções ocultam. Toda pergunta que desafie a verdade imediata é emudecida pelo consenso de que as ações encontram a validade em si mesmas. Este consenso encontra sustentação na hierarquia que os eventos tem quando o *Dasein* é tido como um ente entre outros entes.

Mas que se exprime nestas objeções? O simples “bom senso”. Ele teima em sustentar as exigências do imediatamente útil e se revolta contra o saber que se refere à essência do ente, saber fundamental que, já há muito tempo, traz o nome de “filosofia”.¹⁷

¹⁶ Idem, Ibidem p.131.

¹⁷ Idem, Ibidem p.131.

É inútil submeter provas ao tribunal que previamente já condenou o réu. Mas não é inútil mostrar que o tribunal assim procedeu e como procedeu. A condenação deste tribunal condena a si mesmo pois o que afinal aparece é o temor da verdade. Sabendo disso, aquele que traz a pergunta à luz, ao desvelar o temor que ocultava na condenação prévia, ganha força para prosseguir no percurso hermenêutico. O temor é “um afastar-se de”. A pergunta que daí nasce é: de que se afasta o pensamento quando se trata da questão da verdade? É possível que a clareza aceita por todos era uma clareza cega. A imediatividade que tanto justifica pode perder a sua justificação lógica. O senso comum pode vir a ficar frente ao não-saber. A pobreza de experiência malgrado o amontoado de vivências pode ser desnudada.

O senso comum tem a sua própria necessidade, ele defende seu direito usando a arma que dispõe. Esta é o apelo à “evidência” de suas pretensões e críticas. A filosofia, por sua vez, jamais pode refutar o senso comum porque este não tem ouvidos para sua linguagem. Pelo contrário, ela nem deve ter a intenção de refutá-lo porque o senso comum não tem olhos para aquilo que a filosofia propõe para ser visto como essencial.¹⁸

O que se esclareceu aqui foi a inquietude do filósofo frente ao senso comum. Na *aquisição-prévia* aparece ao mesmo tempo a importância e a inessencialidade da pergunta. Filosofia e senso comum tem sobre o que é essencial apostas diferentes. As conseqüências de tal diferença deverão ser esclarecidas no final do percurso hermenêutico.

¹⁸ Idem, Ibidem p.131.

Quem consegue compreender a grandeza de uma pergunta neste mundo saturado de informações e transparente? Mas por acaso não são freqüentes as perguntas? Por toda parte estão entrevistando, questionários espreitam ameaçadores nos exames, o que mostra que de modo algum perguntar é algo raro. O que se pergunta na maioria das vezes nas perguntas? O inessencial visto como essencial. Inessencial aqui não quer dizer inútil, desprezível. Quer dizer que o que se pergunta oculta a pergunta desveladora do que é essencial. Úteis por certo são as perguntas; afinal temos que ir ali ou acolá, ter um encontro nesta ou naquela hora, manipular isto ou aquilo. Difícil talvez fosse perguntar o que fazemos quando não estamos constrangidos pelo atarefamento. Existe ainda este momento? Com que o preenchemos? Com mais tarefas? Como fazer uma pergunta inessencial para toda uma época, mas ainda assim essencial para o homem?

*Como consegues
não te afogar
na loucura
dos que te dão comida?*¹⁹

Que força pode nos arrancar do canto confortante do inessencial? Em primeiro lugar, com a ajuda daqueles que de uma maneira ou de outra foram arrancados da *transparência total*. Platão não deixou, na sua alegoria, nenhum comentário que nos ajudasse a esclarecer o que levou alguém romper as cadeias, que o mantinham preso, de modo a poder voltar-se para trás e aí então perceber que o

¹⁹ KOSSOVER, Paltiel. "Poemas inéditos" (escritos na prisão). Apud WISIEL, Elie. In: **Testamento de um poeta judeu assassinado**. Lisboa, Dom Quixote, 1986, p.216.

que via eram apenas sombras (projetadas no fundo da caverna, de pessoas que transitavam às suas costas). Em segundo lugar pela insuportabilidade sufocante da *transparência total* conivente com o empilhamento escandaloso de objetos para satisfazer desejos sem raízes. A nossa era veio mostrar o horror persistente do perigo que cresce.

Entretanto, devemos voltar para nós mesmos e perguntarmos se não participamos da segurança desse mesmo pensamento corrente, do seu conforto? Não estaremos também imersos na evidência vigorante? Será que a pergunta sobre a essência da verdade está suficientemente esclarecida?

[...] nós mesmos nos movimentamos no nível da compreensão do senso comum, na medida em que nos cremos em segurança no seio das diversas “verdades” da experiência da vida, e da ação, da pesquisa, da criação e da fé. Nós mesmos participamos da revolta do “evidente” contra tudo o que esteja posto em questão.²⁰

É preciso que explicitemos mais ainda a nossa inquietude para vermos o que pressentimos. Esta explicitação deverá mostrar que já não estamos inteiramente submersos na evidência da *transparência total*. O mostrar faz aparecer o movimento de emersão: nasce uma nova evidência no momento em que esta se deixa mostrar como tal. Com isso é mostrado o que é mesmo sair de uma evidência para outra. Duas evidências se mostram: a recebida, dada, e a outra que brota do rompimento com a anterior. A mediação entre elas é a própria emersão, o rompimento com a trama familiar.

²⁰ HEIDEGGER, Martin. Op. Cit., p.131.

A experiência com a história da verdade desde os gregos, que a nomearam como *alétheia* e *omóiosis*, e a perda de sentido do ser humano como ser historial, portanto desligado do seu percurso, solto no vazio, se aliam para fundar a inquietude de Heidegger, explicitada na questão da essência da verdade. Podemos considerar como uma aposta viável e aceitável que a história e a era da *transparência total* são as duas forças principais que lançaram o Filósofo na inquietude, por onde ele procura emergir da evidência vigorante do senso comum. Não se trata, como estamos tentando mostrar, de um abandono, um deixar de lado, do senso comum. Muito pelo contrário, é tentativa de incluí-lo, explicitando-o e explicando-o, e por isso mesmo, ultrapassando-o. A filosofia quer mostrar que longe de ser luta vã, é hoje mais necessária do que nunca. Na época cujo horizonte é a técnica, vista como única alternativa – proclama-se por todos os lados que “sem tecnologia não há saída” – a filosofia se apresenta como alternativa para novamente auxiliar o homem a perguntar pelo essencial.

*Entretanto, enquanto reclamamos a “verdade” real, já devemos saber o que afinal significa a verdade enquanto tal. Ou sabe-se isso “confusamente” e de “modo geral”? Mas este “saber” impreciso e aproximativo e a indiferença não são, no fundo, mais miserável que a pura e simples ignorância da essência da verdade?*²¹

Poderíamos responder que sim, pois saber “confusamente” e de “modo geral” é permanecer na inquietude, não deixando que ela se mostre na interpretação. Esta é a apresentação das possibilidades de resolução da inquietude.

²¹ Idem, Ibidem, p. 132.

É a inquietude que nos leva a sair de uma evidência, dada, consolidada, compartilhada por todos, para outra que nasce do rompimento da solidez da imediaticidade do senso comum.

A interpretação se inicia pela explicitação da *estrutura antecipativa*, que por sua vez vai produzir os critérios interpretativos, elementos da relação dialogante com que é digno de ser interpretado. A *estrutura antecipativa* é o salto para dentro do círculo hermenêutico. Este salto é escolha de um ponto do círculo. O ponto do círculo é um ponto imantado, tem direção, pertence à tangente que passa por este ponto. A estrutura de uma tangente é a de uma projeção. A *aquisição-prévia*, momento inicial da *estrutura antecipativa*, portanto pertencente ao círculo hermenêutico, explicita a inquietude, mas ainda de modo incompleto, e que ao mesmo tempo incita prosseguir no percurso hermenêutico. Neste, o esclarecimento se faz como que por “aproximações sucessivas”. O grau de nitidez de cada momento deixa um traço por onde a interpretação deve prosseguir. Isto é, a incompletude entrevista na *aquisição-prévia*, captura no entanto, o ato de emersão da evidência que sustenta a *transparência total*. O que era transparente aparece como opaco, isto é, ainda de modo “confuso” e “geral”. O percurso interpretativo é um persistente esclarecimento. Caminha-se de algo pouco nítido, esboço, para uma determinação sempre crescente. O que era transparente e invisível agora aparece como “confuso” e “geral”. Paradoxalmente, o que se torna visível, o que da inquietude se mostra, o faz apaziguando-se. Sabemos que a clareza por demais intensa cega. No caso a opacização faz ver. O que era transparente velava, o que vela se mostra. Este é o

movimento da verdade cuja estrutura é *alétheia*, desvelamento. Para desvelar antes é necessário se colocar face ao que é velado. “*Lethe*” é anterior ao privativo “a”.

Perceber a explicitação produzida no momento de *aquisição-prévia* como ainda obscura, exigindo o prosseguimento da interpretação é a habilidade que a sustenta. O interpretante é aquele que possui a habilidade de fazer apostas que desvela a opacidade naquilo que é pensado como transparente e inquestionável. Quando falta tal habilidade, e a interpretação é interrompida por um motivo ou outro, a inquietude provocadora cai no esquecimento e com o tempo o próprio esquecimento é esquecido. Retorna-se assim a evidência que sustenta o senso comum.

Sabemos que a pergunta sobre a essência da verdade tenta ultrapassar o sentido das verdades locais, cujo fundo é a evidência do senso comum. Se a verdade “real”, ainda se mantém “confusa” e “geral”, ocorre do mesmo modo o sentido da verdade como entendida pelo senso comum. Esta é vista agora como “confusa” e “geral”. Ao ser esclarecida uma, a outra também o será.

A essência da verdade vista pelo senso comum também se encontra oculta, por isso é preciso fazer com que ela apareça diante de nós no modo cotidiano de ser. Caso contrário ela permanecerá oculta na generalidade do discurso corrente. Daí a pergunta: o que quer dizer verdade no sentido do senso comum? Trazer à vista o ente, projetado pela aquisição-prévia, cujo sentido manifesto na imediatez cotidiana deve ser ultrapassado, é a *visão-prévia*.

Visão-previa

O movimento em que o ente a ser interpretado é trazido à vista, isto é, para ser visto na sua essência como entendida pelo senso comum, velada pela evidência prática, é *pré-visão*. Essência é a condição de possibilidade do ente, expressa em um conceito. Mas não existe um mundo dos conceitos, um *mundus intelligibilis*, eles estão nas coisas – “Idéias, só nas coisas”.²² Quando perguntamos pelo ente estamos perguntando pela estrutura enquanto tal, pela estrutura que possibilita o ente. O Capítulo 2 do ensaio, “O conceito corrente de verdade”, descreve o momento dominante da *visão-prévia* (*Vorsicht*). Pré-visão é “visão” diante de si, o que diante de nós, vemos. Volta-se pois à coisa mesma, aquilo que foi intuído como possuindo um sentido manifesto tomado enganosamente como original. Tomar algo como original é não mais sentir necessidade de perguntar. O não-saber que por acaso poderia ali estar oculto foi pensado como inexistente. O que se coloca de imediato é o agir. Qualquer pergunta que pudesse desvelar alguma necessidade de refletir é imediatamente afastada como inoportuna. E, na verdade, geralmente o é. Uma ação iniciada com a pretensão de remover algum obstáculo nem sempre cumpre o seu objetivo declarado, mas com certeza preenche o vazio da ausência de movimentos. A orientação inabalável pela ação como auto-suficiente elimina, também, a necessidade de um momento em que os resultados possam ser avaliados. A própria ação é garantia única de se atingir resultados e conseqüências.

²² WILLIAMS, William Carlos. op. Cit., p.151.

Quando se toma algo derivado como essencial, além da pergunta pelo sentido do ente ser inessencial, não se procura pelo conceito original que torna possível o próprio sentido derivado. O sentido original, propriamente dito, amplia o campo de possibilidade do ente e instaura o inesgotável. O ente iluminado pelo sentido original sai da univocidade do sentido manifesto e se transforma em um campo de sentidos. O que era visto como acabado, completo, passa a ser visto como inacabado, preñado de possibilidades. Isto significa que o pesquisador se põe novamente em marcha. Recomeça seu percurso – cai “a primeira das pesadas portas de ferro” – em direção ao ente desvelado em sua totalidade.

Una lima.

La primera de las pesadas puertas de hierro.

*Algún día seré libre.*²³

Neste poema de Borges, *El Prisionero*, se comparado com o percurso hermenêutico, a lima é a inquietude explicitada pela *estrutura antecipativa*, a primeira das pesadas portas de ferro é dureza universal da *transparência total* e o ente visto no contexto de sua totalidade, é o ente liberto da trama sustentada pelo senso comum.

*O que, pois, se entende ordinariamente por “verdade”? Esta palavra tão sublime e, ao mesmo tempo, tão gasta e embotada designa o que constitui o verdadeiro enquanto verdadeiro.*²⁴

²³ BORGES, Jorge Luis. El prisionero. In: *Antologia poética: 1923-1977*. Op. Cit., p.117. *Uma lima. / A primeira das pesadas portas de ferro. / Um dia serei livre.*

²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade*. Op. Cit., p.133.

A consequência da verdade é o verdadeiro. Qual é o seu campo semântico, como essa palavra é empregada no cotidiano? O que escutamos freqüentemente? É preciso, novamente, voltarmos às coisas mesmas. Por isso trazemos até nós o cotidiano que estava imerso na sua familiaridade. Já não sabemos o que sabíamos. A “verdade” é arrancada do *continuum* que fluía facilmente na familiaridade do cotidiano. A pergunta nos leva à pergunta pelo verdadeiro, que nos conduz à cotidiana utilização desta palavra.

Dizemos, por exemplo: “É uma verdadeira alegria colaborarmos na realização desta tarefa”. Queremos dizer que se trata de uma alegria pura, real. O verdadeiro é real. Assim falamos do ouro verdadeiro distinguindo-o do falso. O ouro falso não é realmente aquilo que aparenta. É apenas uma “aparência” e por isso irreal. O irreal passa pelo oposto do real. É assim que dizemos mais claramente: o real é o ouro autêntico. Mas um e outro são “reais”, o ouro autêntico não o é nem mais e nem menos que o falso. O verdadeiro do ouro autêntico não pode, portanto, ser simplesmente garantido pela sua realidade.²⁵

Para o pensamento corrente a linguagem é tão natural como a natureza, é uma representação do ente, que, na imediatez do cotidiano, atua como se ocupasse o seu lugar. Em outro momento a linguagem pode ser vista, também, como uma convenção arbitrária que possibilita substituir “racionalmente”, uma palavra por outra qualquer. Neste caso diz-se: “trata-se apenas de uma questão de semântica.” A linguagem pode ser uma convenção mas não necessariamente arbitrária. A palavra nasce de uma invenção provocada por uma necessidade de trazer à luz a essência do ente interpretada no seu modo de uso. A distinção entre autêntico e verdadeiro não é uma mera questão “semântica”, isto é, ociosa, uma “questão de palavras”.

²⁵ Idem, Ibidem, p.133.

O ouro autêntico é aquele ouro real, cuja realidade consiste na concordância com aquilo que "propriamente", prévia e constantemente entendemos como ouro. Pelo contrário, ali onde presumimos que haja ouro falso, exclamamos: "Aqui algo não está de acordo". O que entretanto, é assim "como deve ser" nos faz dizer: está de acordo. A coisa está de acordo.²⁶

No exemplo citado, comparou-se ouro com ouro, um falso, outro autêntico. Mas numa enunciação, "este ouro é falso", como é possível comparar o que não é material com algo material?

Uma enunciação é verdadeira quando aquilo que ela designa está conforme com a coisa sobre a qual pronuncia. Também neste caso dizemos: está de acordo. O que, porém, agora está de acordo não é a coisa, mas sim a proposição.²⁷

Estar de acordo pode ser a concordância entre a coisa e o que dela se espera ou a concordância entre o significado da essência e a coisa designada. "Esse duplo caráter da concordância" se sustenta na definição tradicional de verdade: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*. A essência da verdade tradicionalmente é vista como *adaequatio*, estar conforme, concordância. Mas o interpretante impulsionado pela sua inquietude, apoiada no percurso histórico da filosofia, percebe na clareza da evidência do que se entende tradicionalmente por verdade, a opacidade que permanece na palavra conformidade.

O que apareceu no momento da *visão-prévia* foi a adequação, concordância entre o significado da enunciação e a coisa significada. A verdade é assim pensada como conformidade, como essência, conceito original, que possibilita a evidência. Cada passo do percurso hermenêutico é uma tentativa de dissolver os

²⁶ Idem, Ibidem, p.133.

²⁷ Idem, Ibidem, p.133.

enganos da evidencia do senso comum. Todos sabem o que é conformidade, estar conforme com. Entretanto, ainda não está esclarecida a condição de possibilidade da conformidade, isto é, de onde vem a sua sustentação. Esta sustentação foi concebida proveniente de um *intellectus divinus*.

*A veritas enquanto adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinus) garante a veritas enquanto adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam). Veritas significa por toda parte e essencialmente a convenientia e concordância dos entes entre si que, por sua vez, se fundem sobre a concordância dos criadores com os criados, 'harmonia' determinada pela ordem da criação.*²⁸

Mesmo se a idéia de criação não for considerada é sempre possível pensar a conformidade ordenadora de objetos a partir de “espírito”, visto como razão universal (*mathesis universalis*) que com suas leis “postula [...] a inteligibilidade imediata das articulações de seu processo (aquilo que se considera como ‘lógico’)”²⁹. Neste caso, é o homem, como sujeito portador e realizador do *intellectus*. Há uma “lógica” e ela se expressa no *intellectus*. Este pressuposto, tido como essência da verdade, garante a conformidade entre o enunciado e a coisa: “[...] a verdade da coisa significa sempre o acordo de coisa dada com seu conceito essencial, tal como o espírito (a razão) o concebe”.³⁰

Sendo o sujeito o suporte da conformidade, é na imediatez do cotidiano que ela recebe sua validação e conseqüente evidência. O que sempre foi visto como a base da objetividade, a adequação surge como um subjetivismo que se vela. Essa verdade nascida do subjetivismo e confirmada por todos a partir da

²⁸ Idem, Ibidem, p.134.

²⁹ Idem, Ibidem, p.134.

³⁰ Idem, Ibidem, p.134.

evidência que ela produz, revela que o que foi enunciado deve permanecer como superfície, como mera designação, como uma etiqueta colada a algo. De posse da etiqueta, a coisa já não é mais necessária, pois ela está na prática conhecida. Este conhecimento é que funda o que normalmente recebe o nome de objetividade. O que o senso comum assim nomeia está sendo aqui esclarecido como o modo cotidiano de existir abstratamente, se movendo num impalpável subjetivismo. Fugindo de si como num turbilhão, repetem o mesmo da mesmice. Com isso dominam o mundo para auferirem o gosto fugaz de uma eternidade, de onde espreita um puro vazio. O que a palavra cotidiana esvazia, o poeta retoma, deixando aparecer o velamento que a si mesmo velara. Esse duplo esquecimento estabelece uma relação férrea entre a palavra e coisa. Nesta relação a palavra é a coisa. Esta relação tomada como verdadeira e única é vista como natural, isto é, segue as leis da natureza. Neste caso a palavra deixa de ser pensada como um campo de significados mas como designação. As palavras, assim, “matam as coisas”.

Tenho tal medo da palavra dos homens.

Eles exprimem tudo com tanta clareza:

*e isto chama-se cão e aquilo casa,
e aqui é o começo e acolá é o fim.*

*E também me amedronta o seu sentido e o seu jogo com o escárnio,
Eles sabem tudo o que vai ser e já foi;
não há monte que lhes seja maravilha;
o quintal e a quinta deles vão às fronteiras de Deus.*

*Hei-de advertir e opor-me: Ficai de largo!
 Gosto tanto de ouvir cantar as coisas.
 Mal lhes tocais, ficam hirtas e mudas.
 Matais-me todas as coisas.*³¹

No cotidiano, com seus afazeres e urgências, sempre nos jogando de um lugar para outro, pensa a conformidade como essência da verdade. Ora, quem diz conformidade, diz também não-conformidade. A verdade tem o seu contrário, a não-verdade. Como tal esta é inessencial e não participa da essência da verdade: “A não-verdade da proposição (não-conformidade) é a não concordância com a coisa. A não-verdade da coisa (inautenticidade) significa o desacordo de um ente com a essência”. Desse modo a não-verdade é excluída da essência da verdade e por isso mesmo “pode ser negligenciada quando se trata de apreender a pura essência da verdade”.³²

O que foi esclarecido até aqui? A essência da verdade, a conformidade entre o conhecimento e a coisa, ou se sustenta na teologia ou na verdade da enunciação. Entretanto, se restringirmos o conceito de verdade à verdade da proposição, depurando da determinação filosófica, qualquer intromissão teológica,

*[...] nos encontramos, ao mesmo tempo, com a tradição antiga do pensamento, ainda que não a mais antiga, segundo a qual a verdade consiste na concordância (omóiosis) de uma enunciação (logos) com seu objeto (pragma)*³³.

³¹ RILKE, Rainer Maria. Poemas. Coimbra: Instituto Alemão da Universidade de Coimbra, 1967, p. 52.

³² HEIDEGGER, Martin. **Sobre a essência da verdade**. Op. Cit., p. 134.

³³ Idem, Ibidem, p. 135.

Para Heidegger a tradição “mais antiga” do pensamento é desvelamento (*alétheia*). Mais antiga e mais original. Assim sendo a conformidade perde a clareza de sua evidência para projetar novamente a pergunta sobre a sua essência. A explicitação da essência da conformidade é a sua condição de possibilidade. Traduzir e delimitar a condição de possibilidade é nomeá-la. A nomeação da condição de possibilidade daquilo que foi colocado à nossa frente, Heidegger chamou de *conceito-prévio* (*Vorgriff*). O que foi colocada à nossa frente foi a verdade enquanto conformidade.

Conceito-prévio

Desfeita a clareza da evidência da conformidade, essência da verdade como entendida pelo senso comum, pois a história já a tinha nomeado como desvelamento, uma nova pergunta aparece: qual o vínculo entre as duas leituras? Nos capítulos 2, (*A possibilidade intrínseca da concordância*), e 3, (*O fundamento da possibilidade de uma conformidade*), onde predomina o momento do *conceito-prévio*, esta pergunta recebe uma resposta provisória. Isto se deve ao fato de que o conceito encontrado neste momento deve explicar a relação da verdade com a não-verdade. O *conceito-prévio* é o conceito que permitirá a relação dialógica com o ente, de modo que este possa se apresentar em sua totalidade.

A pergunta anterior pode se desdobrar em uma outra: o que é mesmo conformidade? Conformidade quer dizer concordância entre uma coisa e outra ou entre um enunciado e uma coisa. Se duas coisas concordam entre si é porque há algo de comum entre elas, por exemplo, duas moedas: são redondas, o algarismo nelas

impresso é o mesmo, do mesmo modo o material de que são feitas etc. O mesmo não se dá entre um enunciado e uma coisa. O enunciado nada tem de comum com a coisa. Não é material, não pode ser pesado, medido nem pode ser utilizado para construir um objeto. No entanto, o conceito de verdade vigente, adequação, conformidade, diz que o enunciado é verdadeiro se ele está conforme com a coisa. Concordar é ter algo em comum. Para que isso possa acontecer, a enunciação, ela mesma, deveria tornar-se coisa, mas assim ela deixaria de ser ela mesma, desapareceria. “Como pode uma enunciação, mantendo sua essência, adequar-se a algo diferente, a uma coisa?”.

*A adequação não pode significar aqui um igualar-se material entre coisas desiguais. A essência da adequação se determina antes pela natureza da relação que reina entre a enunciação e a coisa. Enquanto essa relação se mantiver indeterminada e infundada em sua essência, toda e qualquer discussão sobre a possibilidade ou impossibilidade, sobre a natureza e grau desta adequação, se desenvolve no vazio.*³⁴

O que faz mesmo o enunciado? Apresenta e diz algo sobre a coisa pensado como principal. A relação entre enunciado e coisa é de apresentação, evocar, trazer à atenção.

*“Apresentar” significa aqui, descartando todos os preconceitos “psicologistas” e “epistemológicos”, o fato de deixar surgir a coisa diante de nós enquanto objeto.*³⁵

Quando dizemos “João é bom” aparecem diante de nós João e a possibilidade da bondade de João. Este enunciado permanece, no entanto, vago. De nada adianta sabermos o que significa “bondade” de um modo geral e logicamente.

³⁴ Idem, Ibidem, p.135.

³⁵ Idem, Ibidem, p.135.

Poderíamos cair num conceito tão amplo que não teria mais significado. Por isso precisamos nos colocar diante de João atuando ao modo da bondade. O enunciado nos obriga a trazer o objeto “em pessoa” para irmos em sentido contrário ao “tão amplo”, em direção à “coisa mesma”. “Em pessoa” é a aparição da coisa, enquanto cobre “um âmbito para o encontro.”³⁶ O enunciado abriu um âmbito de relação. Neste campo relacional a “coisa em si mesma se manifesta em sua estabilidade”.³⁷ “A relação entre a enunciação apresentativa com a coisa” provoca o desencadear do comportamento: “O comportamento está aberto sobre o ente. Toda relação de abertura, pela qual se mostra para algo, é um *comportamento (Verhalt)*”.³⁸ O ente que se apresenta na abertura aberta pela enunciação manifestativa “se torna suscetível de ser expresso naquilo que é e como é”.³⁹

O ente que se apresenta na abertura aberta pela enunciação, que agora se mostra ela mesma como manifestativa, e não mais como designação, proposição, a “bondade de João” atualiza, por ser encarnada, o conceito de bondade pensado de modo “vago” e “confuso”. Na enunciação manifestativa, a “bondade de João” é percebida como fenômeno, frente ao qual a intuição intelectual explicita como a essência aparece. Para que a conformidade se dê, a concordância entre enunciação e a coisa, isto é, entre “João é bom” e João se comportando no modo da bondade, é preciso explicitar como aparece a bondade em João. Por isso a conformidade é precedida pelo aparecimento de João se comportando no modo da bondade. A

³⁶ Idem, Ibidem, p.136.

³⁷ Idem, Ibidem, p.136.

³⁸ Idem, Ibidem, p.136.

³⁹ Idem, Ibidem, p.136.

bondade expressa através da bondade de João desvela a bondade como tal. Só aí é que se percebe que a “bondade” na proposição aparecia como “confusa” e “geral”. Só quando a bondade aparece tal como é, que se percebe que a clareza da evidência do senso comum era ainda confusa e vaga. A pressa cotidiana faz com que as palavras deixem de se referirem às coisas como tais e ao mesmo as recobrem, velando-as.

A vida cotidiana na sua imediaticidade, percebida pelo senso comum como objetiva, se mostra como abstrata, dominada por um subjetivismo. Isto porque a proposição “João é bom” tomada como verdade não explicitou a bondade enquanto tal no comportamento de João ao modo da bondade. Indo sempre adiante, de um objeto a outro, num turbilhão incontrolável, no qual o tempo, aprisionado no tempo dos relógios, é visto como um inimigo onipotente, o senso comum, prisioneiro do seu subjetivismo, se autoproclama pragmático. Isto atinge seu paroxismo nas vãs tentativas de “administrar o tempo”, como se o tempo fosse algo exterior, um recurso entre recursos. Assim entra-se na “selva dos relógios”, onde “há uma hora tão-somente”, a “hora fria”.⁴⁰ O discurso (*Rede*) transforma-se em falatório (*Gerede*) e aí se esquece completamente que “enganam-nos todos os relógios”⁴¹. Vive-se assim num mundo em que a linguagem e o tempo se tornam abstratos, transparentes e duros como um cristal⁴², “pesadas portas de ferro”, que a todos aprisionam numa imanência completa.

⁴⁰ LORCA, Frederico Garcia. **Meditação primeira e última**. In: Op. Cit., p. 221.

⁴¹ Idem, Ibidem, p.223.

⁴² Idem, Ibidem, p.207.

*Vivemos em cela
de cristal,
em colmeia de ar!
Beijamo-nos através
de cristal.
Maravilhoso cárcere,
cuja porta
é a lua!*⁴³

Maravilhoso cárcere, mundo eterno, acabado, da certeza inquebrantável, de onde se expulsou o erro e o tempo. Ganha-se a eternidade e perde-se a capacidade de renovação. Debaixo da eternidade conquistada, um inexorável enrijecimento perpassa as relações. Estas aparecem como puro movimento, ocultando mais ainda as possibilidades do aparecimento das ações para enfrentar a vivência sufocante, deslocada no agitar cotidiano. É de onde espreita o tédio. Ao expulsar do cotidiano os riscos inerentes à vida, estes não foram, contudo, eliminados. Ali permanecem e passam a exigir mais enrijecimento.

A saída, a porta, desse círculo vicioso, apontada pelo Poeta, é a lua, a imaginação. Esta é uma projetar a partir de elementos da experiência de cada um. Na verdade é um voltar-se. O que se projeta é o próprio voltar-se. O avanço acontece a partir de um recuo. Só se sai do círculo vicioso saltando-se para dentro do círculo virtuoso do percurso hermenêutico. No entanto, para isso é preciso adquirir a coragem de ficar face ao não-saber.

O que provoca a abertura efetuada pela anunciação é o seu caráter de ser primeiramente manifestativa, isto é, no seu modo de fazer aparecer. Isto só acontece

⁴³ Idem, Ibidem, p.207.

quando envolve o comportamento de ficar face ao não-saber, ao apostar que o sentido manifesto pela evidência do senso comum não é único e nem original. O comportamento é pois uma tomada de posição frente ao ente manifestado.

*A abertura que o homem mantém se diferencia conforme a natureza do ente e o modo do comportamento.*⁴⁴

A enunciação nas ciências exatas e naturais difere quando diz respeito ao “mundo da vida”. No primeiro caso ela expressa relações técnicas, exteriores ao sujeito. No segundo, expressa relações existenciais nas quais comparecem a história do sujeito. Aqui aparece, a disposição (*Befindlichkeit*) *ek-sistente* do sujeito. Em outras palavras, quando aqui se diz sujeito, já não é mais o sujeito exterior do *Cogito*. Sujeito e objeto estão numa relação dialogante. É através deste diálogo que o ente aparece na sua totalidade. A enunciação é uma aposta que exige por isso mesmo que o que foi enunciado apareça “em pessoa”. Na aposta há uma fragilidade irreduzível que suspende a comprovação como definitiva e acabada. No seu horizonte permanece sempre uma reserva como promessa de poder prosseguir na interpretação. A partir do momento em que o ente aparece “em pessoa”, é ele que deve comandar o processo de “exprimir como tal”.

*[...] o que é manifesto pode tornar-se, de maneira geral, a medida diretora de uma medida de toda apresentação adequada. [...] o comportamento mesmo deve receber antecipadamente o dom prévio desta medida diretora de toda apresentação.*⁴⁵

É pela abertura mantida pelo comportamento que a conformidade da enunciação se torna possível. Esta conformidade não é mais entre a enunciação e

⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade*. Op. Cit., p.136.

⁴⁵ Idem, *Ibidem*, p.136.

coisa. Mas entre o que é expresso na enunciação e o que é expresso pela coisa que se apresenta. Portanto, “aquilo que torna possível a conformidade possui um direito mais original de ser considerado como a essência da verdade”.

*Assim cai por terra a atribuição tradicional e exclusiva da verdade à enunciação, tida como único lugar essencial da verdade. A verdade originária não tem sua morada original na proposição.*⁴⁶

Mais uma vez a pergunta sobre a essência da verdade sofre uma torção. O percurso hermenêutico é marcado por essa seqüência de perguntas: sobre a essência da verdade como tal, sobre a essência da verdade como percebida pelo pensamento corrente e sobre a essência da conformidade. Vimos que mais originária do que a conformidade é a abertura que faz aparecer as condições daquela. Sem a abertura provocada pela enunciação a conformidade não aconteceria. A cotidiana evidência impossibilitadora de toda pergunta atua para solidificar a conformidade como essência da verdade. O que é *parte*, derivado, é tomada como *todo*. Sem perguntas a atualização do que já não é mais presente não pode ocorrer.

O percurso hermenêutico deve, no entanto, prosseguir. Se a abertura é provocada pela recusa do sentido imediato do ente, trata-se agora de perguntar “qual é o fundamento da possibilidade intrínseca da abertura que mantém o comportamento e que se dá antecipadamente uma medida?”.⁴⁷ O percurso hermenêutico só se interrompe quando os elementos que compõem o *texto* encontram os seus lugares no *todo*, unificador, oculto na dispersão das *partes*. A palavra vista como um campo semântico é na verdade um texto.

⁴⁶ Idem, Ibidem, p.136.

⁴⁷ Idem, Ibidem, p.136.

Dar “antecipadamente uma medida” pode aqui ser entendida dentro da perspectiva do prosseguir, a direção que nasce da abertura. O percurso hermenêutico tem como propósito encontrar o que é mais original, possibilidade das verdades locais. A essência, a possibilidade ideal, nunca plenamente realizável, mas portadora de toda realização, explica o que é e o que não é. É este fundamento sem fundo que continua a atrair para além, numa caminhada em que as perguntas vão se metamorfoseando. Ao brotar nova pergunta percebe-se que o que tinha sido esclarecido ainda mantinha indeterminações que exigiam um esforço adiante para uma maior nitidez. Essa busca por uma nitidez cada vez maior não se trata de uma obsessão vazia. É um esforço cujas descobertas traz a possibilidade de novas visadas sobre o ente. Mas o que autoriza esse esforço? De onde vem as medidas que orientam esse prosseguir? Ou nas palavras de Heidegger: “De onde recebe a enunciação apresentativa a ordem de se orientar para o objeto, de por-se de acordo com a lei da conformidade?”.⁴⁸

Para que algo se manifeste dentro do aberto da enunciação apresentativa é preciso antes que a manifestação seja consentida, que a coisa que aparece na abertura o faça sem constrangimento da hierarquização instituída pelo senso comum. A abertura assim pensada é uma doação, um abandonar-se, deixar-se ser entregue ao que aparece. A abertura é uma doação prévia, que coloca o interpretante face ao ente. Esta abertura é ao mesmo tempo o comportamento que reage, toma posição, dentro do âmbito onde deve ocorrer o encontro.

⁴⁸ Idem, Ibidem, p.136.

Não é contudo o comportamento nem uma reação automática, nem um ato de decisão imediato. Todo trabalho da *estrutura antecipativa* é uma preparação para que a abertura ocorra. É verdade que a *estrutura antecipativa* é já um abrir-se para a inquietude. Há mesmo um trabalho de abertura prévio, antes que a *estrutura antecipativa* se inicie. Pois é preciso que a inquietude seja percebida como tal. O momento da *aquisição-prévia* é a percepção do aparecimento da abertura. A *estrutura antecipativa* é a retenção estabilizante da abertura, que por sua vez é sustentada pelo *comportamento*. *Comportamento* é *Verhalten*, reter, reagir a. O *comportamento* se torna possível pela doação. Esta doação prévia já terá nos tornado livres face à abertura proporcionadora da manifestação do que se apresenta.

*Liberar-se para uma medida que vincula somente é possível se se está livre para aquilo que está manifesto no seio da abertura.*⁴⁹

A doação prévia é estar livre para o que aparece na apresentação. Este é o modo essencial da liberdade que até agora se manteve incompreendido. É a liberdade que “torna intrinsecamente possível a conformidade”: “A essência da verdade é a liberdade”.⁵⁰

A pergunta que foi posta no momento da *aquisição-prévia* foi assim respondida. Um círculo se completa. A *estrutura antecipativa*, também, se estrutura como um círculo, volta-se ao ponto de partida mas não ao mesmo lugar. Mais uma vez se explicita assim porque a *estrutura antecipativa* é um salto para dentro do círculo hermenêutico. A circularidade dos percursos estabelece o ponto de contato

⁴⁹ Idem, Ibidem, p.137.

⁵⁰ Idem, Ibidem, p.137.

entre ambos. No entanto, um círculo que não se fecha sobre si mesmo é uma espiral. A volta ao ponto de partida produziu uma diferença. A verdade como conformidade se viu ultrapassada como liberdade.

O círculo hermenêutico se revelou como uma espiral. Os círculos da *estrutura antecipativa* e do percurso hermenêutico como um todo, são círculos concêntricos que se expandem a partir de um “centro” imaginário, como uma espiral projetada num plano. O percurso hermenêutico deve continuar atraindo as atenções por aquilo que é prévio na espiral: o círculo. O que ali se encontra previamente é a estrutura circular que nos obriga à invenção, à imaginação, saída do “maravilhoso cárcere”, como queria Garcia Lorca “salto” para dentro do círculo. Isto é, primeiro temos que saber que nos encontramos num “maravilhoso cárcere”, e como ele aparece: como é e o que é. A diferença encontrada ao voltarmos ao ponto de partida só será compreendida se o percurso for feito. A enunciação: a essência da verdade é a liberdade ainda permanece ainda não compreendida. Falta explicitar o que se entende por liberdade essencialmente como doação.

No percurso do círculo da *estrutura antecipativa* algo foi esclarecido: a essência da verdade vista como conformidade ocultava a própria essência: a liberdade. E a proposição cedeu seu lugar à enunciação manifestativa. Deve ter ficado claro até aqui que uma metáfora possível seria ver o percurso hermenêutico como aquele brinquedo russo dos “bonecos desencaixantes”. O mais exterior sempre oculta um outro. Após sucessivos “desencaixes” o que é mostrado na verdade é a possibilidade de desencaixar, como se descascasse as camadas de uma cebola. Como podemos imaginar, também, um processo infinito, em que os bonecos desocultados

poderiam se perder no infinitesimal, no qual o *zero* é uma possibilidade ideal, nunca realizável. O que o *nada* possibilita é o próprio desencaixar, essência do brinquedo. O *nada* se mostra no desocultamento: “o ser ama se esconder”⁵¹.

O vínculo estabelecido entre verdade e liberdade não é evidente. Muito menos as consequências deste vínculo. Do modo que foi posto até agora este vínculo será motivo de inúmeros equívocos. O esclarecimento de alguns deles servirá para precisar o sentido de liberdade que se vincula com a verdade.

Liberdade não significa um agir sem constrangimento. A liberdade, essência da verdade, é doação, que possibilita a abertura na qual aparece o ente “em pessoa”. O ente “em pessoa” aparecendo no âmbito aberto se expressa tal como é, na sua totalidade. O que é expresso pelo ente se relaciona com o significado da enunciação. A liberdade é então a essência da verdade enquanto conformidade.

Uma verdade que depende de uma doação prévia não estaria entregue ao arbítrio humano? “Pode-se sabotar mais profundamente a verdade do que a abandonar ao arbítrio deste ‘caniço instável’?”.⁵² O que foi pensado como objetivo e indubitável se encontra agora entregue à subjetividade do sujeito humano. A ilusão da objetividade se desfaz e a verdade se esclarece na sua fragilidade, como aposta. Do lado humano não acontece por acaso a falsidade, a hipocrisia, o engano, a simulação, “numa palavra, todos os modos de não-verdade”?

Sendo a não-verdade o contrário da verdade e, portanto, podendo ser excluída como inessencial para a interrogação sobre a essência da verdade, a

⁵¹ HERÁCLITO, fragmento 123. In: *Os pensadores originários*. Petrópolis: Vozes, 1991, p.90.

⁵² HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade*. Op. Cit., p.137.

verdade mesma não reinaria “acima” do homem? Desse modo ela é vista como “eterna e imperecível” e “jamais pode ser edificada sobre a instabilidade frágil do homem.”. O vínculo surpreendente entre liberdade e verdade encontra portanto obstinada oposição que se expressa primeiramente por: “a liberdade é uma propriedade do homem. A essência da liberdade não necessita nem tolera mais amplo exame; o que é o homem, cada qual sabe”⁵³.

A doação prévia que provoca abertura na qual o ente se manifesta é um abandonar-se. Mas não é de modo algum um ato de vontade. O abandonar-se a, essa entrega, é um contínuo esclarecimento do que se põe constantemente como “confuso” e “geral”. Uma porta de entrada possível para o “abandonar-se a” como processo é a *estrutura antecipativa*. Abandonar-se a partir da aposta antecipativa que esclarece a incompletude oculta naquilo que aparecia como completo. Não há entrega que não seja precedida por um trabalho, no qual a imaginação ocupa o lugar central.

A abertura que nasce da doação prévia é uma *redução fenomenológica*, na qual a realidade “tal como a concebe o senso comum” é colocada entre parênteses. A realidade vista pelo senso comum existe em si, independente do ato de consciência. A hermenêutica fenomenológica é uma redução como processo e não como ato. A “volta às coisas mesmas” é um percurso de esclarecimento crescente, no qual se configura a doação. O “querer abandonar-se a” deve ser tomado no sentido de iniciar-se no processo de aprendizagem da entrega. O próprio abandono

⁵³ Idem, Ibidem, p.137.

está sempre presente enquanto possibilidade. A realização dessa possibilidade exige a invenção que desoculta a incompletude no percurso hermenêutico.

Portanto, para que a ação hermenêutica aconteça é necessário que se instale no interpretante uma inquietude e que essa se desvele na *estrutura antecipativa*, que por sua vez exige uma invenção, através da qual o interpretante explicita a sua posição, dis-posição, face ao ente. Essa invenção é o nomear da inquietude que se explicita na *aquisição-prévia* no modo de perguntar.

A pressa cotidiana se opõe a razão hermenêutica. Inquietar-se e explicitar a inquietude na forma de uma invenção orientada pela *estrutura antecipativa* é “parar”. É tentar sair do fluxo irremediável da obsessão que lança o homem na dispersão das coisas e aí o prende nas suas determinações.

Na dispersão o homem não a percebe como tal. Não há nisso nenhuma fatalidade. Submetido ao não-poder-ser cotidiano o homem tem como meta o próprio esquecimento. Não-poder-ser, enquanto ek-sistente in-sistente, visto como poder sobre os entes, orientando-os de um modo ou de outro. Arrancar-se deste não-poder-ser em direção de seu poder-ser é correr riscos que a busca desmesurada de segurança impede de enfrentá-los. Esse arrancar-se exige o enfrentamento com o não-saber. Não-saber é ficar frente a fragilidade e finitude. Os tempos atuais não propícios ao encontro com a fragilidade, que, paradoxalmente, é condição de possibilidade do poder-ser do homem.

A razão hermenêutica ao explicitar o vínculo entre liberdade e conformidade transforma a antiga relação entre sujeito e objeto. Nesta o objeto subsistia como dado frente ao sujeito e a ele submetido. Ao ser esclarecida a relação

da liberdade com a verdade como abandono, aninhada na razão hermenêutica, esta se revela como razão dialogante entre sujeito e objeto. Há um intercâmbio de papéis. Na entrega que surge como *comportamento* o sujeito deixa que o objeto se expresse. O objeto, como fenômeno, se mostra e se expressa. A objetividade se produz no processo dialogante. Isto é, a conformidade nasce da liberdade, essência da verdade. A verdade é o inelutável, incontornável. Toda ação que se queira transformadora dela deve nascer. A ação que a despreza é um mero agitar-se, impossível de contribuir para qualquer renovação. Quanto mais dela se foge mais se perde nas determinações dos entes.

Explicitada a *estrutura antecipativa* estamos frente à *situação hermenêutica*. Situação é o campo de possibilidades delimitado pela antecipação proporcionadora do abandono. O abandono faz surgir o âmbito no qual se acha o ente enquanto tal e nela se expressa. “Esta situación me refleja a la vez mi faticidad y mi libertad”. Não há nela “constricción alguna, puesto que mi libertad roe mis posibles y, correlativamente, las potencialidades del mundo se indican e se ofrecen solamente”.⁵⁴ Na *situação hermenêutica* o ente se expressa demarcando os limites do domínio que ele instaura e revela.

⁵⁴ SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Buenos Aires, Losada, 1966, p.336. “Esta situação reflete ao mesmo tempo minha faticidade e minha liberdade. [...] [Não há nela] constrangimento algum, posto que minha liberdade roe minhas possibilidades e, correlativamente, as potencialidades do mundo se indicam e oferecem inteiramente.”

Situação hermenêutica

Os capítulos 4, (*A essência da liberdade*), 5, (*A essência da verdade*), 6, (*A não-verdade enquanto dissimulação*) e 7 (*A não-verdade enquanto errância*) serão lidos a partir do que se esclareceu até aqui: a essência da verdade é a liberdade. Falta ainda esclarecer as condições de possibilidade da liberdade ser essencialmente doação prévia, abandonar-se a. Ao prosseguir no percurso hermenêutico deve ser cada vez mais esclarecido o que se entende por essência. A *estrutura antecipativa* foi uma preparação para que o ente pudesse aparecer enquanto tal. Nela esclareceu-se a inquietude provocada pelo encontro com o ente. A *estrutura antecipativa* é “o modo de levar o objeto de sua investigação à revelação”.

*Desta estrutura explicitada nasce a situação hermenêutica em que é possível apoiar-se para a efetivação do projeto que se tem em vista.*⁵⁵

Na *situação hermenêutica* a inquietude se projeta. Ela é a pré-compreensão que explicitada provoca a abertura na qual o ente aparece. O interpretante projetando a *situação hermenêutica*, a ela pertence. O *Dasein* está na situação no sentido de que é através dele que a situação se manifesta. “O olho não se vê a si mesmo, precisa de um reflexo em uma coisa”⁵⁶. A razão hermenêutica é circular portanto reflexiva.

⁵⁵ STEIN, Ernildo. *A questão do método na filosofia*. Op. Cit., p.113.

⁵⁶ Shakespeare, apud DESCHARNES Robert. In: *Dali monumental*. Buenos Aires: Textoart, 1998, p 149.

Se a liberdade está do lado do homem e se perguntamos pela essência da liberdade, devemos antes perguntar pela essência do homem.

[...] dentro de uma perspectiva que nos garantirá a experiência de um fundamento original oculto do homem (ser-aí) e isso de tal maneira que esta reflexão nos transporta primeiramente para o âmbito onde a essência da verdade se desdobra originariamente.⁵⁷

A liberdade foi aqui pensada como liberdade que se manifesta no seio do aberto. A liberdade é um abandonar-se que deixa ser o ente, isto é, “que cada ente seja o ente que é”⁵⁸. Nem “abandonar” e nem “deixar” significam aqui “uma indiferença ou mesmo uma omissão”. Muito pelo contrário significam “entregar-se ao ente”⁵⁹. Este “entregar-se” leva à percepção de vínculos que se achavam ocultos e que o ente agora os apresenta na sua manifestação. O vínculo liberdade e verdade, percebido como surpreendente, rompe com o vínculo tido como evidente e exclusivo entre conformidade e verdade. Este novo vínculo aparece como estranhamento. Entregar-se é, desse modo, suportar o estranhamento. É mesmo uma forma de recuo diante daquilo que aparece como estranho. É manter-se diante do que se manifesta e aí permanece. O estranhamento é o rompimento com a relação que se mantinha com o ente e nela se perdia. Sem a explicitação da inquietude pela *estrutura antecipativa* pode-se perder no ente e o processo de interpretação é interrompido. “Deixar ser “ é o recuo frente ao estranhamento que ilumina o ente. O inventar, que sustenta a *estrutura antecipativa*, passa a ser anterior ao descobrir. Kepler inventou o círculo

⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência da verdade. Op. Cit., p.138.

⁵⁸ Idem, Ibidem, p.138.

⁵⁹ Idem, Ibidem, p. 138.

como orbita da Terra para depois “quebrá-lo” e assim encontrar a elipse, este círculo com dois “centros”.

A liberdade não é mais só o que se conhece como o poder de ir de um lugar para outro ou de querer isto ou aquilo. Originalmente é abandonar-se ao ente, recuo perspectivante frente ao estranhamento, iluminador do ente.

*Deixar-ser o ente – a saber, como ente que ele é – significa entregar-se ao aberto e à sua abertura, na qual todo ente entra e permanece, e que cada ente traz, por assim dizer consigo. Este aberto foi concebido pelo pensamento ocidental como τὰ ἀλθέα, o desvelado.*⁶⁰

A *estrutura antecipativa* nos dirigiu para onde a inquietude indica, para o foco iluminador do ente. Por isso é que sem o trabalho da *estrutura antecipativa* corre-se o risco de não se produzir o recuo perspectivante do abandono e o que tinha aparecido como estranho volta a se perder na dispersão. A *estrutura antecipativa* trabalha no sentido de tentar evitar esse perder-se novamente. Quando isso acontece a inquietude se afasta, é apaziguada, e com uma explicação qualquer ela é acomodada no *continuum* ordinário do cotidiano. O estranhamento se apaga e o ente novamente se vela e o velamento é esquecido. A inquietude assim resvala e voltamos a nos perder na urgência das coisas. Como uma estrela cadente que desaparece numa noite estrelada deixando como rastro uma fulguração momentânea e esquecível. A *estrutura antecipativa* fotografa a estrela e seu traço. Dessa maneira o que nela de oculta como estranho pode ser desvelado. Algo ali se expressa, fala.

Poderíamos perguntar mesmo pelo sentido da inquietude. A inquietude aponta para a possibilidade de expansão. Nesta expansão o que tinha sido colocado

⁶⁰ Idem, Ibidem, p.138.

à margem passa a ser incluído. Incluir é expandir, quando incluir está no horizonte da relação dialogante. Que por sua vez se encontra no âmbito da reciprocidade. A expansão torna-se necessária quando o sentido manifesto passa a ser percebido como uma restrição, um encolhimento. O ente não se deixa mostrar com as suas possibilidades. Neste encolhimento o ente enquanto tal se oculta nas suas determinações imediatas.

A inquietude é o modo pelo qual o *Dasein* quer se apropriar do seu poder-ser. O poder-ser do *Dasein* se ancora no *cuidado* (*Sorge*), na sua relação com o ser. O poder-ser do *Dasein* se desvela como abandono, permanecendo frente ao estranhamento que se mostra no aberto. A explicitação da inquietude como início do percurso hermenêutico se coloca na orientação daquilo que recebe o nome de filosofia. A hierarquia dos fatos para a filosofia não é a mesma que a do senso comum. O senso comum se orienta pelo imediatismo, isto é, a reflexão, a busca da origem, é pensada como inessencial, inoportuna. O imediatismo resulta sempre na acumulação e não no encontro com o sentido que guarda o poder de explicitar o que é e o que não é. Para o senso comum o sentido já está sempre dado, aparecendo por si. Neste caso o *Dasein* torna-se um ente entre os entes. Perde, assim, o *Dasein* o seu poder-ser desvelador. O *Dasein* torna-se definitivamente recurso, instrumento.

Podemos dizer, retomando, buscando compreender o que aqui se mostra como liberdade, que deixar-ser o ente, abandonar-se a, doação prévia, não é algo negativo, não é largar e não mais se preocupar com aquilo que foi deixado. Não é uma mera omissão. É, ao contrário, o mais ativo dos atos no qual a liberdade se dá. Liberdade como fundamento da verdade, *alétheia*, desvelamento. *Alétheia* é a

condição prévia para repensar “[...] a noção corrente de verdade como conformidade da enunciação, no sentido, ainda incompreendido, do caráter de ser desvelado e do desvelamento do ente”.⁶¹

Todo desvelamento é a exposição ao ente enquanto tal. Dirigimos para o aberto o nosso comportamento. Nos postamos diante de. Isso só é possível pela explicitação da inquietude, que orientada pela nossa experiência se explicita na *estrutura antecipativa*. “O deixar-se, isto é, a liberdade é, em si mesmo, exposição ao ente, isto é ek-sistente”.⁶²

Desvelar é deixar aparecer, *alétheia*. O que se percebe para que tal ocorra é o encobrimento. Aquilo que é pensado como evidente, óbvio, pelo senso comum, é pensado pelo interpretante como “confuso” e “geral”, obscuro. O obscuro só aparece como obscuro porque tem um fundo iluminador que o desvela com tal. Este contraste nasce da inquietude desvelada pela *estrutura antecipativa*. O obscuro é visto pelo senso como comum como claro, evidente. Ficar frente a esse paradoxo e ali permanecer é o *comportamento* (*Verhalten*). Portanto, no comportamento “retém-se” (*halten*) o estranhamento desocultante.

*A essência da liberdade, entrevista à luz da essência da verdade, aparece como ex-posição ao ente enquanto ele tem o caráter de desvelado.*⁶³

Podemos agora dizer o que a liberdade não é. Não é uma oscilação da nossa escolha “ora para este, ora para aquele extremo” e nem a ausência de

⁶¹ Idem, Ibidem, p.138.

⁶² Idem, Ibidem, p.138.

⁶³ Idem, Ibidem, p.138.

constrangimento às “nossas possibilidades de ação ou inação”⁶⁴. E nem mesmo a consciência da necessidade. É o abandono ao desvelamento do ente como tal. O caráter desse abandono é ek-sistente constitutivo da essência do *Da-sein*. A existência do *Dasein* é ek-sistente: ele só é sendo. É uma disposição, abandono ao aberto, ao “aí” no qual desvela o ente enquanto tal. Mais uma vez podemos dizer que esse abandono não é um perder-se no ente, como a água se perde na areia, mas é o contrário, um recuo face a, perspectivante, que deixa o ente ser o que é e como tal se dá no “aí”. O ente enquanto tal é *physis*, aparecendo em sua totalidade, “percebido sob a forma de uma presença que eclode”⁶⁵.

O homem só pode ser livre se essa liberdade já faz parte de sua própria essência: “o ser-aí ek-sistente, como deixar-ser o ente, libera o homem para sua ‘liberdade’”⁶⁶. Não é pois o “arbítrio humano que dispõe da liberdade”. A liberdade não é uma propriedade humana. Ela não a possui mas é justamente o contrário – é a liberdade que possui o homem.

*[...] o ser-aí ek-sistente e desvelador, possui o homem, e isto tão originariamente que somente ele permite a uma humanidade inaugurar a relação com o ente em sua totalidade e enquanto tal, sobre a qual se funda e esboça a história. Somente o homem ek-sistente é historial. A “natureza” não tem história.*⁶⁷.

A verdade não é uma proposição conforme, que hoje se tornou uma correspondência absoluta entre o enunciado e a coisa. “A verdade é o desvelamento

⁶⁴ Idem, Ibidem, p.139.

⁶⁵ Idem, Ibidem, p.139.

⁶⁶ Idem, Ibidem, p.139

⁶⁷ Idem, Ibidem, p.139.

do ente graças ao qual se realiza uma abertura”.⁶⁸ Esta abertura é um comportamento decidido do homem. A verdade é um dom para cujo recebimento o homem se preparou. Toda decisão do homem se dá na abertura. “Por isso o homem é ao modo da ek-sistência”.⁶⁹ Ele próprio é uma abertura ek-sistente – é um sair de si, dis-posição, para receber o ente. Sendo a verdade liberdade, o homem pode deixar que o ente seja, isto é, deixar que o ente apareça trazendo todas as possibilidades que estão nas vizinhanças do acontecido. Pode, no entanto, não deixar que o ente apareça tal como é. Neste caso o ente aparece dissimulado. Não há nenhum estranhamento. Encoberto o ente escorrega novamente para o fluxo cotidiano, desaparecendo no esquecimento: “a aparência passa a dominar”.⁷⁰ Constantemente já sabemos interpretar os sinais da inquietude que por vezes nos toma: “foi apenas uma taquicardia passageira”.

A aparência encobre o mais original, a essência. O encobrimento é a impossibilidade de proferir qualquer pergunta sobre o ente, a evidência vigora com o seu poder de domínio. O repetir monótono dos gestos é visto como eterno, inevitável. A *transparência total* se consoma e com ela todo o risco da abertura é encoberto. O sentido nascido da conformidade é tomado como originário. E ao enunciado se exige que seja verdadeiro ou falso, conforme. A aparência é o sentido manifesto tomado como único e originário, sustentado pela evidência cotidiana,

⁶⁸ Idem, Ibidem, p.139.

⁶⁹ Idem, Ibidem, p.139.

⁷⁰ Idem, Ibidem, p.139.

percebida como inevitável. Aparência porque é mais superficial, derivada, encobridora da essência, sentido originário. Entretanto não se vai à essência senão através da aparência. A essência nunca se mostra por si. A aparência não é uma decisão do homem, mas nela permanecer o é.

A aparência nasce da não-essência da verdade. Não-essência é a não-verdade. Ambas derivam da essência da verdade. Verdade e não-verdade se co-pertencem. Por isso perguntar pela essência da verdade implica perguntar pela essência da não-verdade. Qual o papel da não-verdade no desvelamento da essência da verdade?

O exame da não-essência da verdade não vem preencher tardiamente uma lacuna, ela constitui o passo decisivo na posição adequada da questão da verdade.⁷¹

Se a essência da verdade não se esgota na conformidade da enunciação, é forçoso considerar que a não-verdade não é o mesmo que não-conformidade. Verdade e não-verdade não se relacionam antagonicamente, disjuntivamente, mas co-pertencendo-se. A relação entre uma e outra tem a estrutura de um diálogo. Isto é, cada uma se acrescenta à outra e mantém um fundo de reserva irreduzível que atrai e sustenta o embricamento constitutivo do dialogar.

O deixar-ser do ente que dispõe o ser-aí com o ente em sua totalidade penetra todo o comportamento aberto que nele se desenvolve.⁷²

A essência do *Dasein* é a ek-sitência. Esse sair de si acontece no aí. Sair de si em direção ao ente. Que não é colar-se ao ente, mas estar junto a ele, isto é,

⁷¹ Idem, Ibidem, p.140.

⁷² Idem, Ibidem, p.140.

tendo-o como perspectiva. “Em sua totalidade” é para a preocupação cotidiana algo imprevisível e inconcebível. Ele “jamais se deixa captar a partir do ente que se manifesta”. Apesar de tudo perpassar, o “ente em sua totalidade” aparece como “não-determinado” e “indeterminável”, confundido com o que é “mais corrente e menos digno de nota”.⁷³ Portanto, o ente aparece dissimulando a sua “totalidade”. O que se desoculta na abertura persistente aparece ao mesmo tempo ocultando-se.

*O deixar-ser é, em si mesmo, simultaneamente, em sua dissimulação. Na liberdade ek-sistente de ser-aí acontece a dissimulação do ente em sua totalidade, é o velamento.*⁷⁴

O que aqui estabeleceu foi o “primado para o encobrimento”. Na verdade tomada como *alétheia*, *lethe* – velamento – é anterior ao “a”. Portanto, o que aparece em primeiro lugar é o velamento, acontecer provocativo, que conduz o objeto da investigação à revelação.⁷⁵ O velamento só foi percebido porque se tinha em vista a verdade como desvelamento. O velamento se mostra como pergunta, possibilidade de desvelamento. “O velamento do ente em sua totalidade, a não-verdade original, é mais antiga do que toda revelação de tal ou tal ente”.⁷⁶ E como no deixar-ser, o ente se desvela velando, ele mantém com o velamento um vínculo originário. A este vínculo Heidegger chama de mistério.

*Não se trata absolutamente de um mistério particular referente a isto ou aquilo, mas deste fato único que o mistério (a dissimulação do que é velado) como tal domina o ser-aí do homem.*⁷⁷

⁷³ Idem, Ibidem, p.140.

⁷⁴ Idem, Ibidem, p.141.

⁷⁵ STEIN, Erildo, *A questão do método em filosofia*. Op. Cit., p.112.

⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade*. Op. Cit., p.141.

⁷⁷ Idem, Ibidem, p.141.

Mistério é *mûein*, não-ver, fechar os olhos. Deste fundo, não-ver, brota toda verdade. Irredutível à verdade, este fundo a preserva e é sua reserva. Dessa maneira o ser-aí, enquanto ek-siste, “instaura o primeiro e o mais amplo não-desvelamento, a não-verdade original. A não-essência original da verdade é o mistério”.⁷⁸ Não-essência é a essência pré-existente, velada em sua totalidade, e não o inessencial, algo degradado, quando essência é, ainda, entendida como universalidade e como fundamento.

[...] o “não” da não-essência original da verdade como não-verdade aponta para o âmbito ainda não-experimentado e inexplorado da verdade do ser-aí (e não apenas do ente).⁷⁹

Se a liberdade é um deixar-ser do ente, ela é em si mesma uma relação não fechada, isto é, ela possibilita sempre decidir. O próprio deixa-ser contém o não-deixar-ser. A liberdade é o consentir com o deixar-ser e com o não-deixar-ser. “A liberdade enquanto deixa-ser do ente é em si mesma uma relação re-solvida, uma relação que não está fechada sobre si mesma.”⁸⁰ A primazia do esquecimento do mistério esconde o caráter dessa relação. As relações cotidianas com o ente se reduzem ao que é revelado primeiramente, o ente se manifestando no seu significado corrente. Daí a ilusão de dominar a realidade. O esquecimento do mistério se oculta na correspondência absoluta entre enunciado e coisa. O enunciado substitui inteiramente a coisa .

⁷⁸ Idem, Ibidem, p.141.

⁷⁹ Idem, Ibidem, p.141.

⁸⁰ Idem, Ibidem, p.141.

A relação re-solvida da liberdade nos obriga a tomar novamente e sempre posição. No entanto, o esquecimento do mistério, escondendo o próprio mistério, leva o homem a se limitar à realidade corrente, passível de ser dominada. No esquecimento do mistério, entendido como fundo inesgotável que sustenta o percurso hermenêutico, o homem deixa de entrar em contato com o que é fundamental. O que é fundamental é o que abrirá para ele possibilidades ocultas na realidade cotidiana, vista freqüentemente como acabada, completa. Portanto, sendo obrigado, por um motivo ou outro, a alargar o domínio em que se move, o homem o faz quase sempre nos “estreitos limites de seus projetos e necessidades correntes”.⁸¹ Assim, o homem se encontra instalado na vida cotidiana. Instalar-se na vida cotidiana é recusar reconhecer a dissimulação do que é revelado.

A dissimulação não é vista como tal. Os enigmas, obscuridades, questões não decididas que por ventura ocorrem na vida cotidiana não provocam nenhuma inquietude ou são postas de lado com um gesto. Estes acontecimentos se mantêm como momentos transitórios e como tais inessenciais. O velamento do ente na sua totalidade é tolerado, e muitas vezes buscado, sob a forma de um limite accidental, que logo é esquecido. “A dissimulação como acontecimento fundamental” cai no esquecimento.

O mistério, no entanto, não é eliminado pelo esquecimento. O mistério esquecido tem uma presença própria. É essa presença que obriga o homem historial a permanecer na vida concreta e distraído, perambulando de um objeto para outro. A humanidade assim se vê abandonada nas suas necessidades, nas suas intenções

⁸¹ Idem, Ibidem, p.142.

imediatas, completando o seu mundo com projetos e cálculos. “Deles o homem retira então suas medidas, esquecendo-se do ente em sua totalidade.”⁸² Destes projetos e cálculos, o homem retira novas medidas em um movimento visto como sempre adiante. Desse modo o mundo adquire uma perspectiva de imutabilidade. No próprio movimento o homem se distrai

*Apesar do progresso em direção a novas medidas e novas metas, o homem se ilude no que diz respeito à essência autêntica dessas medidas. O homem se engana nas medidas tanto mais quanto mais exclusivamente toma a si mesmo, enquanto sujeito, como medida para todos os entes.*⁸³

Este esquecimento se apoia naquilo mesmo que o homem encontra na vida cotidiana. Tudo já sabendo sobre os entes e os manipulando, ele se sente sujeito que domina a realidade. O homem não somente ek-siste, mas in-siste. Se ek-sistir é sair de si, colocar-se disponível, in-sistir é instalar-se colado ao ente, no engano de dominá-lo na sua totalidade. “Insistente, o homem está voltado para o que é o mais corrente em meio aos entes”.⁸⁴ O “progresso” é, enfim, a única medida de todas as ações.

O esquecimento do mistério que sustenta o homem enquanto insistente que se move em segurança oculta as possibilidades do ente. Possibilidade é o poder-ser, força latente, que transforma algo em abertura, em algo que não ele mesmo. Possibilidades são aberturas, brechas, que se situam em meio à própria realidade, invisíveis aos olhos apressados do homem distraído, perdido, colado aos entes. Insistente, o homem não vê as possibilidades porque não se vê como ek-sistente, isto

⁸² Idem, Ibidem, p.142.

⁸³ Idem, Ibidem, p.142.

⁸⁴ Idem, Ibidem, p.142.

é, enquanto liberado para deixar-ser o ente. Entretanto, como ek-sistente se orienta pelo ente. Orientando-se pelo ente mas se esquecendo, ele é in-sistente. Orientar-se pelo ente mas deixando que a dissimulação do mistério apareça, o homem ek-sistente deixa que a totalidade do ente se manifeste. As possibilidades da realidade só serão percebidas pelo homem que se reconhece como ek-sistente. Insistente é o ek-sistente que esquecendo-se do mistério dissimula o próprio esquecimento. O homem é esse ente que possui o poder de esquecer que esqueceu. Esse poder nasce do próprio esquecimento.

Do esquecimento nasce o poder de se perder e de se encontrar. Não poderia haver liberdade enquanto deixar-ser o ente, se não houvesse o esquecimento do homem como ek-sistente. O mistério e o seu esquecimento lança o homem na insistência. A humanidade enquanto insistente dirige-se ao que é corrente ao mesmo tempo que o ek-sistente se afasta do mistério. O afastamento do mistério e o mistério se co-pertencem: “são uma e mesma coisa”. Essa maneira de voltar-se e afastar-se resulta, no fundo, da agitação inquieta do ser-aí.

*Este vaivém do homem no qual se afasta do mistério e se dirige para a realidade corrente, corre de um objeto da vida cotidiana para outro, desviando-se do mistério, é o errar.*⁸⁵

O homem está sempre na errância: “ela participa da constituição íntima do ser-aí à qual o homem historial está abandonado”.⁸⁶ O homem se move na errância primeiramente e desta errância enquanto totalidade nada sabe, pois na vida corrente tendo os objetos diante de si se vê como sujeito. A dissimulação da errância

⁸⁵ Idem, Ibidem, p.142.

⁸⁶ Idem, Ibidem, p.143.

enquanto tal se desvela no ente particular que vela o ente em sua totalidade. A errância é pois anterior à toda verdade, que é deixar-ser o ente em sua totalidade: “errância se revela como o espaço aberto para tudo que se opõe à verdade essencial. [...] A errância é o cenário e o fundamento do erro”⁸⁷. Erro não entendido como qualquer falta ocasional que freqüentemente acontece como engano na vida corrente. Esta falta ocasional que todos chamam erro é só uma declinação da errância. Erro é o império desta história de onde provém todas as modalidades do errar.

*Aquilo que o hábito e as doutrinas filosóficas chamam erro, isto é, a não-conformidade de juízo e a falsidade do conhecimento, é apenas um modo e ainda mais superficial de errar. A errância na qual a humanidade historial se deve movimentar para que se possa dizer que sua marcha é errante é uma componente essencial da abertura do ser-aí. A errância domina o homem enquanto o leva a se desgarrar.*⁸⁸

Ao mesmo tempo a errância garante a possibilidade em não se deixar levar pelo desgarramento: “o homem não sucumbe no desgarramento se for capaz de provar a errância enquanto tal e não desconhecer o mistério do ser-aí”.⁸⁹ O ser-aí se move no mistério ainda que esquecido. O homem vive no constrangimento que o mantém na indigência, da oscilação constante do “vaivém entre mistério e ameaça do desgarramento”⁹⁰. Voltar-se para o mistério é voltar-se para a indigência do ser-aí. Indigência quer dizer carência, falta, incompletude. A falta como constitutiva do ser-aí é também a incompletude que o lança à frente como possibilidade. A

⁸⁷ Idem, Ibidem, p. 143.

⁸⁸ Idem, Ibidem, p.143.

⁸⁹ Idem, Ibidem, p.143.

⁹⁰ Idem, Ibidem, p.143.

consciência da finitude é resguardar o mistério como mistério, isto é, como fonte de inacabamento. O pensamento corrente institui o acabamento. Para ele a idéia se completa na ação. E se a ação é repetida, é a repetição do mesmo. Com isso, ao repetir a ação, a eternidade é atingida. Eternos permanecemos até que o tédio venha outra vez nos ameaçar e nos obrigar a tomar uma nova posição frente a inquietude.

O mistério atrai e explicita o desejo de desvendar o que ele oculta. Este chamado de uma maneira geral não é atendido porque a imediatez do pensamento corrente está a serviço da dissimulação do aparecer, apaziguadora de toda inquietude. Para o senso comum o mistério ou é uma ilusão ou algo religioso ou ainda da ordem da irracionalidade.

O ser-aí é o voltar-se para a indigência. Somente do ser-aí do homem brota o desvelamento da necessidade e por ela a existência humana pode ser levada para a esfera do inelutável.⁹¹

A esfera do inelutável é o que não pode ser contornado. Contornar o incontornável é perder-se em meio aos entes e perder-se como possibilidade. Desse modo o homem se vê como completo, acabado, pronto. Neste mesmo momento é uma *persona* que perambula de um extremo ao outro, perseguindo a si mesmo sem jamais se encontrar. Este é o risco no qual fomos desde sempre lançados. Risco inelutável. A inquietude provoca o desvelamento do ente enquanto tal mas ao mesmo tempo se oferece como dissimulação. O velamento é o sentido manifesto e imediato que o senso comum nomeia a inquietude. O sentido manifesto preenche a incompletude e apazigua. O “aparecimento do ente” (*physis*) na sua totalidade não

⁹¹ Idem, Ibidem, p.143.

acontece por si e imediatamente. Não é algo imediatamente dado. *Physis* é transgressão, que aparece e se sustenta nesse aparecimento. A errância é justamente a simultaneidade do desvelamento e do velamento. Simultaneidade que se revela como tensão, *lucus a non lucendo*, deixando entrever as possibilidades de se manter no desvelamento e no velamento. “A dissimulação do que está velado e a errância pertencem à essência originária da verdade.”⁹² A própria liberdade irrompe do reino do mistério da errância. O que há de mais originário é a errância e nisto se constitui o mistério.

Mistério enquanto aceito como tal não conduz a nenhuma irracionalidade. Mistério é o não-saber originário irreduzível a nenhum saber. A época da *transparência total* traz a ilusão que esse não-saber originário pode um dia se transformar em saber. O mistério como não-saber irreduzível é um fundo, reserva, incompletude que nos completa. Essa incompletude não é uma voracidade de um vórtice que nos projeta numa voracidade, nos arrancando de nós mesmos. Só a incompletude pode trazer a promessa da serenidade (*Gelassenheit*).⁹³

Na incompletude nos encontramos enquanto livres, ek-sistindo. Quando o deixar-ser o ente como tal, se realiza pelo nosso comportamento numa decisão enérgica, ele é assumido em sua essência originária, “então o mistério se põe em marcha para a errância que reconheceu como tal.”⁹⁴ Neste momento a imbricação da essência da verdade com a verdade da essência é revelada. A essência da verdade é

⁹² Idem, *Ibidem*, p.143.

⁹³ HEIDEGGER, Martin. *Serenidad*. Barcelona, Odós, 1994, p.9.

⁹⁴ Idem. *Sobre a essência da verdade*. Op. Cit., p.143.

a liberdade e a verdade da essência é a errância. E o velamento da errância é o mistério. Chamar mistério por um outro nome será de pouca ajuda, além de nos iludir com um pretenso domínio da realidade.

Como a não-verdade se não opõe à verdade, pois ambas nascem da mesma essência, da errância, a inquietude não se opõe à quietude. A quietude banhada pelo mistério não é mais a quietude apaziguadora do senso comum, mas a espera, momento em que o ser do ente se desentranha do próprio ente. Na espera o ente se assenhora mais ainda de sua totalidade. O aparecimento do ente é temporizado. A totalidade torna-se visível, isto é, as possibilidades veladas do ente aparecem e aí se sustentam – o ente é a clareira na qual se deixa entrever.

É possível fazer finalmente a pergunta que realmente importa, a partir da perspectiva do mistério, o que é o ente em sua totalidade? Voltamos novamente à inquietude inicial: a pergunta sobre a essência da verdade. Voltamos ao princípio mas muito foi percorrido. A pergunta é a mesma e ao mesmo tempo não é. A pergunta agora ganha um fundo: o mistério. Foram removidas nesse percurso as camadas solidificadas pela insistência do senso comum. Volta-se às “coisas mesmas” não por um ato positivo, direto, mas pelo percurso circular, indireto, hermenêutico.

Recolha

Após feito o percurso hermenêutico esse é o momento em que se recolhe o que durante o caminhar se produziu. Não é entretanto a produção de uma listagem, um arranjo, mas uma recolha em que há uma intensificação do que foi descoberto. É o remanso do percurso. Algo foi produzido e precisa que seja “recolhido e pousado”.

É o que transborda para além do círculo. E o que transborda é uma nova antecipação, o que realmente transcende. Esse momento aparece como dominante nos capítulos 8, (*A questão da verdade e a filosofia*), e 9, (*Observação*).

O que em primeiro lugar se recolhe do percurso hermenêutico é que este é um enfrentamento com a linguagem. Só uma linguagem renovada é capaz de fazer saltar o oculto que está imerso na linguagem corrente.

*A palavra não é, em primeiro lugar, a “expressão” de uma opinião, mas é constantemente já a articulação projetora da verdade do ente em sua totalidade.*⁹⁵

No momento da história em que “começa a filosofia” começa também a dominação expressa do senso comum (da sofística). A filosofia poderá ser vista como uma rebelião contra a opressão do senso comum com a sua pretensão de dominar a realidade e assim apaziguar a inquietude e preencher a incompletude essencial do homem. É um apaziguamento que fracassa e que deixa o homem desgarrado no esquecimento do mistério.

*O senso comum apela à evidência do ente revelado e qualifica toda interrogação filosófica de atentado contra ela mesma e sua infeliz suscetibilidade.*⁹⁶

No entanto, o que o senso comum pensa da filosofia não atinge a sua essência. O pensamento da filosofia se sustenta “na decisão energética do rigor” que se orienta pela “tranquilidade da mansidão que não se nega ao velamento do ente em sua totalidade”.⁹⁷ Este pensamento não só rompe o velamento mas lança a essência

⁹⁵ Idem, Ibidem, p.144.

⁹⁶ Idem, Ibidem, p.144.

⁹⁷ Idem, Ibidem, p.144.

da filosofia para “dentro da abertura da compreensão, e desta maneira para dentro da própria verdade”.⁹⁸

*No manso rigor e na rigorosa mansidão do deixar ser do ente como tal em sua totalidade, a filosofia se desenvolve e transforma numa interrogação que não se atém unicamente ao ente, mas também não tolera nenhuma injunção exterior.*⁹⁹

O percurso empreendido até aqui nos levou para fora dos limites tradicionais da concepção comum da questão da verdade. A pergunta sobre a essência da verdade transformou em pergunta sobre a verdade da essência. Entretanto, “sob o conceito de ‘essência’ a filosofia pensa o ser”¹⁰⁰. Mas ao invés de encontrarmos a “generalidade” vazia de uma universalidade “abstrata”, o que foi desvelado é a dissimulação do ente em sua totalidade.

A questão da verdade que era entendida como uma categoria do conhecimento, passa agora ser vista como constituinte do *Dasein*, como lugar desvelante, que ao mesmo tempo vela o ente em sua totalidade. A verdade não é assim uma questão epistemológica, mas ontológica, deriva do modo do *Dasein* se relacionar com o ser. Esse modo recebeu o nome de *alétheia*. Porque ao ser pertence o velar iluminador, aparece ele originariamente à luz da retração que dissimula. “O nome dessa clareira é *alétheia*.”¹⁰¹ O pensamento percorreu o caminho desde a “verdade como conformidade para a liberdade ek-sistente e desta para a verdade como dissimulação e errância.”. No percurso operou-se uma “revolução que já

⁹⁸ Idem, Ibidem, p.144.

⁹⁹ Idem, Ibidem, p.144.

¹⁰⁰ Idem, Ibidem, p.145.

¹⁰¹ Idem, Ibidem, p.145.

pertencia à superação da metafísica” (*Verwindung*). A “superação” é o remeter-se à “metafísica” como encobrimento do ser, *lethe*.

CONCLUSÃO

O BOSQUE E A CLAREIRA

O violento assédio de informações e estímulos sustentados pela explosão da técnica é um lado óbvio dos tempos em que vivemos. O que é menos óbvio é o efeito devastador desse ambiente sobre a linguagem. A era da técnica torna-se a era da *transparência total*, através da qual o pensamento técnico instala a sua hegemonia. Neste mesmo momento a Modernidade entra em crise pois o pensamento que a apoia não mais consegue nomear os problemas propostos pela vida. Neste ambiente o homem mais do que nunca se sente isolado, jogado numa dispersão impossível de ser organizada a não ser por um persistente trabalho de anestesia. Anestesiado, lançado na voragem de um tempo histórico cuja marca é a aceleração, este homem vive num mundo abstrato, que paradoxalmente é o mundo do imediatismo, sem passado e sem futuro. O passado é vivido como opressão, do qual quer se livrar, e o futuro como aquilo que ainda não é, mas é conhecido pois tudo já foi dito.

A oposição entre o passado e o presente literalmente se evapora, pois o tempo transcorre com tal celeridade, que as distinções entre os diversos tempos – passado, presente, futuro – apagam-se ou pelo menos se tornam instantâneos, imperceptíveis e insignificantes.¹

¹ PAZ, Octavio. *Os filhos do barro*. op. Cit., p.22.

A crise se faz visível na linguagem tomada como *medium* para comunicação total: pretensão da visibilidade total, que exclui qualquer possibilidade de interpretação. Desse modo a Modernidade não se voltou para a “realidade real de cada homem, mas na realidade ideal da sociedade e da espécie.”² A exclusão da possibilidade de interpretação pois tudo já está interpretado impede voltar-se sobre o singular de modo que este possa aparecer em sua totalidade. O homem assim emudecido está impedido de instaurar o diálogo que pudesse libertá-lo da realidade, vista como verdade.

O sonho da aceleração é o agora disfarçado de eternidade. Esse paraíso onde o tempo foi congelado e o erro foi excluído, ainda não foi percebido como inferno. O mito do progresso todo dia dá mostra de inquebrantável vitalidade. No entanto, há muito tempo é possível ouvir sussurros que clamam por uma nova postura. Esses sussurros tendem a se avolumarem. Na América Latina onde a Modernidade foi imposta, portanto, não constituiu a culminância de uma busca histórica, como na Europa, ela trouxe uma leitura do mundo que impossibilitou o aparecimento da singularidade cultural que aqui tenta se construir. Daí a incessante busca de identidade dos povos latinos americanos. Com a Modernidade imposta “[...] iniciou-se assim o reino da máscara, o império da mentira.” O horizonte deste mundo é a descrença, e como tal descrença na palavra, de onde advém a sedução, a ameaça, o ocultamento de si, a dominação e, na maioria das vezes, a mera informação.

² Idem, *ibidem*, p.49.

*Desde então, a corrupção da linguagem, a infecção semântica, tornou-se nossa enfermidade endêmica, a mentira tornou-se constitucional, consubstancial. Daí a importância da crítica em nossos países. A crítica filosófica e histórica tem entre nós, além da função intelectual que lhe é própria, uma utilidade prática: é uma cura psicológica como a psicanálise e é uma ação política. Se há uma tarefa urgente na América Espanhola, essa tarefa é a crítica de nossas mitologias históricas e políticas.*³

A tarefa crítica pode ser lida como uma tarefa hermenêutica. Interpretar a tradição, o que nos foi enviado como tarefa, destinação, exige em primeiro lugar a consciência de pertencer a essa tradição e como esse pertencer se dá. Crítica significa portanto receber o que foi enviado, desvelando-o pela explicitação que encontra seu lugar na linguagem. A hermenêutica é crítica pois no enfrentamento desvelante do que foi enviado ela se orienta pelo julgar, “*krinein*”, que separa o que na aparência ainda se encontra velado. Isto é, faz aparecer o velado que se encontra dissimulado na evidência do que se manifesta em primeiro lugar. O julgar da crítica é uma aposta, invenção, que provoca o que se oculta na evidência imediata do cotidiano. É essa aposta que sustenta a pergunta que nos orienta para desistirmos “de la costumbre de oír tan solo lo que ya entendemos.”⁴ Isto por sua vez nos conduz a duvidar “de si entender ‘nombre como mera designación’”.⁵

Esta dúvida nos obriga a um trabalho de linguagem que é justamente o descobrir o que se oculta na palavra-designação. A pretensão de que tudo já foi dito se revela como mera pretensão. A hermenêutica re-instala o inacabamento trazendo à superfície as possibilidades que o ente em sua totalidade se apresenta.

³ Idem, ibidem, p.115.

⁴ HEIDEGGER, Martin. *De camino al habla*. Barcelona: Odós, 1987, p.144. [...] *do costume de escutar somente o que já entendemos*.

⁵ Idem, Ibidem, p.147. [...] *de se entender “nome como mera designação*.

A tarefa primeira, a de receber o que foi enviado, sendo uma tarefa hermenêutica, nos impulsiona sempre para a imaginação e para a pergunta. Tanto uma como a outra são antecipações da compreensão de se estar imersos numa tradição. A imaginação se apoia na inquietude que é o sinal da insuportabilidade da opressão que o pensamento único das ciências da natureza provoca ao tentar expulsar a subjetividade da busca da verdade. A crise da Modernidade que se deixa mostrar na linguagem da *transparência total* é a crise desse pensamento visto como único.

As razões dessa hegemonia se explicam tanto pelo descomunal sucesso da técnica como pela sedução de certeza que ela traz. A certeza é também um dos instrumentos úteis à dominação. O homem freqüentemente prefere mesmo a dor à incerteza. O homem vivendo na e pela certeza acaba por optar por uma vida imaginativa pobre que se conduz pelas respostas de perguntas que ele mesmo não as formulou. Uma vida imaginativa pobre é o resultado da ansiedade que orienta o cotidiano de quem está jogado num tempo marcado pela voragem. Tendo sido arrancado do tempo foi também arrancado da imaginação. Imaginação é tateio – “pensar: borrar primero y dibujar despues”⁶, o que implica tempo, disponibilidade. Sem tempo é a própria idéia de democracia que fica aviltada.

*La décharge complète, appréhendée par Clausewitz, s'est produite avec l'Etat d'urgence, la violence de la vitesse est devenue à la fois le lieu et la loi, le destin et la destination du monde.*⁷

⁶MACHADO, Antonio. *Poesias completas*. Madid: Espasa-Calpe, 1985, p.184. ...Pensar: rascunhar primeiro e depois desenhar.

⁷VIRILIO, Paul. *Vitesse et Politique*. Paris: Galilée, 1991, p.147. A descarga completa, como apreendida por Clausewitz, se produziu com o Estado de urgência, a violência da velocidade tornou-se simultaneamente o lugar e a lei, o destino e a destinação do mundo.

Com a expropriação do tempo pela violência da velocidade, a sustentação da democracia, o diálogo, fica também expropriada. Pois sem tempo não há diálogo. O que um dia foi denunciado como *Tempos Modernos*, por Charles Chaplin, invade todos os aspectos da vida tornando-se seu próprio horizonte. Ao mesmo tempo que o tempo se reduz a um eterno agora, a linguagem é expropriada de seu poder nomeador. Violência da velocidade e linguagem como comunicação pura jogam o homem numa repetição frenética, numa busca sem saída desse mundo encurralado.

Mas é mesmo dessa *tabula rasa* que somos obrigados a voltar para o mais próximo de nós: a linguagem. É preciso retomá-la a partir de seu poder nomeador, restaurando aquilo que a constitui, como portadora de um campo semântico, arrancando-a do lugar que a crise da Modernidade a lançou, isto é, da univocidade. O enfrentamento da linguagem da *transparência total* se dá através da hermenêutica, que com Heidegger culmina como ontologia. O Ser habita a linguagem que se encarna no homem. O homem assim visto não é mais um ente entre os entes, mas um ente privilegiado que através dele o Ser acontece. A filosofia torna-se desse modo filosofia hermenêutica. Isto é, no Século XX torna-se irrecusável para a filosofia o problema da linguagem. A filosofia sempre tratou da linguagem, mas na era da *transparência total* a opressão proveniente do esvaziamento da palavra parece ter atingido níveis insuportáveis.

A explicitação das concepções reguladoras que estruturam a hermenêutica não pretende “metodolizá-la”, retificando-a ou mesmo tornando-a apreensível a partir de uma “lógica”. É evidente que esse risco de leitura existe e é mesmo inevitável. A simplicidade sempre pode fragilizar o que assim é explicitado.

Apesar dos cuidados que se possa tomar, a banalização do que se mostra como simples é sempre uma possibilidade. A banalização ocorre quando o simples não se torna uma abertura para o complexo, mas toma a direção da facilidade. Isto é, toma o caminho da imediatez e não aquele que se desdobra num percurso que o prosseguir exige do intérprete, a astúcia de perceber na evidência do senso comum o que se oculta como “confuso” e “geral”. Daí o medo da simplicidade que obriga muitas vezes buscar recursos abstrusos que possam proteger a complexidade que se vela na simplicidade.

Não é fácil atingir um ponto de vista a partir do qual se possa refletir, fora da imanência da obra, sobre o problema do método em Heidegger. [...] Mas fugindo da simples repetição da linguagem que o Filósofo utiliza para examinar seu objeto, corre-se o risco de cair numa metalinguagem descritiva da linguagem-objeto do Filósofo, repetindo-se assim com muito menos felicidade o que o autor disse, sem, no entanto, conseguir destacar os aspectos relevantes do método.⁸

O risco de se fazer uma descrição pobre do método hermenêutico é real mesmo porque, como tentamos mostrar, não se trata de um método como entendido pelas ciências da natureza. A hermenêutica é um caminho que se constitui de idéias reguladoras. Estas auxiliam na condução da operação interpretativa. Elas diferem das etapas firmemente ligadas do método científico. Permanecendo como orientação, os elementos da hermenêutica mantêm um certo grau de ambiguidade que atrai o mundo do intérprete para dentro daquilo que provocou a interpretação.

⁸ STEIN, Ernildo. *A Questão do método na filosofia* - um estudo do modelo Heideggeriano. São Paulo: Duas Cidades, 1973, p.111.

Mas o empobrecimento *sui generis*, resultante da descrição dos elementos do percurso hermenêutico, tem o ganho de trazer à tona a complexidade do método ao tentar localizar onde se situa os riscos da interpretação.

É o próprio Heidegger que nos avisa que uma interpretação só será bem sucedida se formos capazes de ter “a coisa diante dos olhos e no coração a atenção à palavra”. A explicitação dos elementos constitutivos da hermenêutica em *estrutura antecipativa, situação hermenêutica e recolha*, nos auxiliam a escutar o aviso que ali foi lançado. Os elementos ajudam a precisar onde se localizam e de que forma os riscos aparecem.

Na *estrutura antecipativa* dá-se o “salto” para dentro do círculo hermenêutico. “Salto” que se sustenta na imaginação nomeadora da inquietude que apoia a interpretação. Imaginação que tem que conduzir a explicitação da pergunta, trazer “a coisa” para diante dos olhos e tentar responder previamente a pergunta com um novo conceito. Este momento não é meramente cognitivo, aqui se arrisca o próprio mundo. O interpretante inicia a interpretação interpretando a si próprio. Isto exige coragem existencial, enfrentamento do risco de errar. Um outro obstáculo que se opõe à estrutura antecipativa dá-se pelo fato de que a sua explicitação trabalha contra o imediatismo da evidência cotidiana.

Precisamente, pelo fato de esta penetração [na origem essencial da identidade do pensamento] exigir um salto, ela precisa de seu tempo, o tempo do pensamento, que é bem outro do que aquele do cálculo que hoje em dia, por toda parte mantém tenso nosso pensamento. Um computador calcula hoje milhares de relações. Apesar de sua utilidade para a técnica, não tem conteúdo.⁹

⁹ HEIDEGGER, Martin. *Identidade e diferença*, Op. Cit., p.68.

Após a explicitação da *estrutura antecipativa* o interpretante se encontra face à *situação hermenêutica*. Neste momento do percurso hermenêutico, o interpretante deve estar munido de uma astúcia que o auxilie na identificação de sinais emitidos pelo objeto da interpretação. É o momento em que os elementos do objeto deverão suportar a aposta lançada pela *estrutura antecipativa*. O risco é de interromper a interpretação tomando o que é ainda “confuso” e “geral” como evidência. A capacidade de desafiar evidências é aqui colocada à prova, pois a medida que a interpretação avança o próprio esforço de interpretação traz uma ilusão de evidência. Ilusão trazida pelo fato de que a interpretação avança ampliando. Esta ampliação pode ser vista como “causa de”, na forma de uma conexão causal e, portanto, “evidente.”

No *recolha* o que se recolhe são as descobertas produzidas pelo percurso. É o momento em que voltando para o que se percorreu percebe o caminho em perspectiva. Esta visada produz um impulso que remete à pergunta inicial de modo a completar o círculo e aí perceber a diferença que o percurso provocou no entendimento da própria pergunta. A visada que estrutura esse momento reorganiza o que se descobriu, intensificando o que foi encontrado. Funciona como uma “conclusão” inconclusa. A habilidade que aqui é exigida, como de resto em todo percurso, é a da imaginação, que a partir dos elementos amealhados, deixa entrever um novo horizonte. É uma ampliação que provoca um recuo adicional do horizonte no qual o objeto da interpretação se move. Percorrido o caminho hermenêutico uma experiência aconteceu, a experiência da palavra que se aninha na experiência existencial. O percurso hermenêutico quando bem sucedido aumenta a nossa

convicção e, portanto, a nossa capacidade para lidar com riscos, inerentes a toda interpretação.

*Si es verdad que el ser humano tiene por morada de su existencia la propia habla – independiente de si lo sabe o no – entonces la experiencia que hagamos con el habla nos alcanzará en lo más interno de nuestra experiencia.*¹⁰

A hermenêutica se sustenta pois na imaginação e no saber que, por sua vez, se apoia no *primado da tendência para o encobrimento*¹¹, condição de possibilidade da fenomenologia. Pois a imaginação não se dá num vazio, é a tentativa de dar sentido para elementos que esparsos, por si mesmos, se manteriam difusos. É no cruzamento fecundo entre imaginação e fenomenologia que a hermenêutica encontra o seu *locus*. É verdade que a explicitação da estrutura hermenêutica pode ser vista como um empobrecimento metalinguístico. Mas é esse empobrecimento que pode desvelar, mais uma vez, a riqueza do método que Heidegger apresenta em **Ser e Tempo**. Esta obra que se desdobra como Terra, fundo inesgotável de sentidos, e como Mundo, possibilidade de “superação da metafísica”, *Verwindung*, remeter-se, trespassar, entendida como a era da culminância da técnica. Fiel ao seu método “mostrativo”, Heidegger, em **Ser e Tempo**, deixa os elementos da estrutura hermenêutica permanecerem, “de maneira tão íntima, fundidas com a análise da coisa.”¹² Separar os aspectos relevantes do

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *De camino al habla*, Op. Cit., p.143. *Se é verdade que o ser humano tem por morada de sua existência a própria fala – independente que saiba disso ou não – então a experiência que fazemos com a fala nos alcançará no mais íntimo da nossa experiência.*

¹¹ STEIN, Ernildo. *A questão do método na filosofia*. Op. Cit., p.112.

¹² Idem, Ibidem, p.111.

método da análise da coisa implicaria “em perder uma dimensão importante de ambas.”¹³

Quando se diz cruzamento entre imaginação e fenomenologia significa que esta traz as idéias que conduzem o pensamento, que se mostra como aposta. Também quando se diz imaginação devemos entender como capacidade metafórica, de escuta paradoxal e de aceitar riscos. A literalidade é o lugar que torna inessencial a posse dessas habilidades e é, portanto, o lugar seguro onde se assenta o medo da liberdade. Lugar que resulta infernal como nos mostra Sartre em *O Ser e o Nada*. A literalidade é o lugar da imaginação represada. Imaginação que não consegue nos arrancar da imediatez na qual já estamos sempre jogados. Permanecendo no âmbito da imediatez, a imaginação represada escolhe o que se oferece num cardápio comprimido pelo que é pragmático.

A leitura do ensaio *Sobre a Essência da Verdade*, através dos aspectos relevantes da hermenêutica funciona como um fator intensificador da leitura. Semelhantemente como quem escuta uma difícil peça musical com sua partitura. O olhar, numa relação de sinergia, cinestética, pré-dispõe o ouvido à escuta. A clareza da partitura remete para a música que não é tocada, como se um outro fundo sobrepusesse ao que os instrumentos produzem. Quando sobrevém o silêncio, a peça musical assim “ouvida”, perdura, ressoando numa espécie de alargamento do instante produtor da emoção estética. Ler uma obra filosófica como se ouve uma difícil peça musical exige uma partitura que desentranhe as notas de modo a fazer transparecer no texto o ideal buscado. A partitura, os aspectos relevantes da

¹³ Idem, *Ibidem*, p.111.

hermenêutica, é palavra, e o texto é a imagem que tenta realizar a palavra. Assim, a solução encontrada pelo filósofo-artista pode ser admirada na dimensão do espanto que continuará ressoando no silêncio para onde a maestria das palavras do pensador conduziu um leitor, cuja pretensão é emergir da imediatividade do cotidiano. A própria palavra condutora nasce da inquietude na qual o pensador foi lançado. Palavra que traz à cena o seu mundo, portanto é aposta e risco e nunca “verdade”.

A essência da verdade é a liberdade, deixar ser o ente na sua totalidade. É a liberdade que faz aparecer o ente “em pessoa”. Este desvela um mundo, o ente e seu horizonte. É essa liberdade que é a condição da liberdade como entendida pelo pensamento corrente, possibilidade de ir ali ou acolá. A verdade que se essencializa como liberdade é *alétheia*, desvelamento. Desvelados, pressupostos, como pré-compreensão da inquietude que impulsiona a interpretação, a verdade como desvelamento e o ente, a verdade como conformidade, torna-se possível desvelar os vínculos entre uma e outra.

A verdade como conformidade, pensada comumente como originária, se mostrou derivada da verdade como desvelamento, cuja essência é a liberdade. Pois primeiro era necessário desvelar o vínculo entre verdade e conformidade, que se desocultou como liberdade. A conformidade, *adaequatio*, entre idéia e a coisa, só acontece se o ente como tal se deixar mostrar, o que só é possível se a verdade se der como “deixar ser”, liberdade, consentimento.

A verdade como desvelamento se ocultava na verdade como conformidade, portanto, aparência. O velamento do ente em sua totalidade, a não-verdade, sendo mais antiga do que qualquer desvelamento é a condição de

possibilidade da aparência. Na relação originária entre velamento e desvelamento – velamento e desvelamento se co-pertencem – estabelece o *primado da tendência para o encobrimento*. Este recebeu o nome de mistério. O esquecimento do mistério é o errar. O ser humano é o ente dotado do poder de esquecer. Deste nasce o próprio esquecer do esquecimento. Assim, o *Dasein*, ek-sistente e insistente dissimulando o esquecimento se perde em meio aos entes. A linguagem torna-se aí *transparência* total. O homem perdido em meio aos entes, desgarrado, se encontra emudecido. E emudecido vela pelo falatório o que para o homem é o mais essencial. A essência da verdade é a liberdade e a verdade da essência é a errância, esquecimento do mistério.

Hermenêutica é desvelamento, *alétheia*, portanto sua essência é liberdade de onde brota o movimento em direção ao mistério. Na hermenêutica, que nasceu da errância, o mistério é preservado do esquecimento. O voltar-se para o mistério como dissimulação da essência é já “superação da metafísica”, *Verwindung*. Metafísica, entendida por Heidegger como a essência da técnica, que hoje se consuma na era da técnica.

[...] a crise ou o fim da metafísica, também da crise do humanismo, que faz parte daquela, deve ser descrita em termos de Verwindung, portanto de um ultrapassamento que, na realidade, é reconhecimento de vínculo, convalescença de uma doença, assunção de responsabilidade.¹⁴

Verwindung é voltar-se para, reconhecimento de vínculos, não um ultrapassamento no sentido de remoção, eliminação, *Ueberwindung*, ainda um jogo da metafísica.

¹⁴ VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*, Op. Cit., p.28.

*[..] não se abandona a metafísica como um traje que já não se usa, porque ela nos constitui destinalmente; somos remetidos a ela, somos remetidos por ela, ela é remetida a nós, como algo que nos é destinado.*¹⁵

A era da técnica se revela como provocação, possibilidade de suscitar o enfrentamento do desgarramento no qual o homem frequentemente é jogado. O ocaso também pode ser visto como o que precede a aurora. A hermenêutica traz a promessa de arrancar o homem, que se encontra perdido entre as coisas, na mudez da *transparência total*, através da palavra restituída de seu poder de dizer, para lançá-lo no silêncio, onde a liberdade laboriosamente se expande: clareira. Aí acontece, então, o mistério: bosque e clareira. “As palavras, após a fala, alcançam o silêncio.”¹⁶ O abismo, o emudecimento da *transparência total*, se navega a barquinhos de papel, palavras plenificadas pelo trabalho paciente da hermenêutica.

¹⁵ Idem, Ibidem, p.40.

¹⁶ ELIOT, T.S. *Poesia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981, p.203.

RESENHA DA DISSERTAÇÃO:

HERMENÊUTICA E A CRISE DA MODERNIDADE

A crise da modernidade resulta numa crise da linguagem. Na era da técnica o “*no past*” da modernidade acrescentou-se o “*no future*”. As mudanças impostas pela velocidade tecnológica é na verdade uma imobilidade na qual triunfa a imagem e a palavra perde seu poder de dizer. A palavra se transforma em mera etiqueta, coadjuvante da imagem. A descrença que daí surge é a descrença no futuro e consequentemente no homem.

Mas é nesse momento em que a linguagem torna-se uma *tabula rasa* é que a hermenêutica como pensada por Heidegger aparece de modo cada vez mais claro como um meio de retirar a linguagem do emudecimento onde foi lançada.

A base da leitura heideggeriana foi o ensaio **Sobre a essência da verdade** (*Vom Wesen der Wahrheit*). Na era da técnica, momento em que a modernidade entra em crise, a verdade é vista inteiramente como conformidade. Isto é, a crise da modernidade tem a ver com esquecimento da verdade como desocultação. Na leitura do ensaio, ao mesmo tempo que foram explicitados os elementos estruturais da hermenêutica, eles foram utilizados para ler o próprio ensaio.

Portanto, consegue-se, ao mesmo tempo, a estrutura básica da hermenêutica como pensada por Heidegger e a explicitação de sua essência que se sustenta na essência da verdade: a liberdade.

Por isso, a hermenêutica se mostra como o acesso adequado para enfrentar a linguagem vazia, coadjuvante da imagem. linguagem da comunicação pura, na qual se busca a *transparência total*. Enfrentamento no qual se procura restituir o poder de dizer da linguagem perdida na era da técnica.

Sílvio J.C. Cordeiro

ABSTRACT

HERMENEUTICS AND MODERNITY CRISIS

The modernity crisis results from a language crisis. In the technical age, to the modernity's "no past" was added the "no future". The changes imposed by the rate of technological development represents an immobility where image prevails and the word loses its communicational power. Words become merely tags, secondary actors of image. The emerging disbelief that thus results is a disbelief in the future and consequently in human being.

But it is in this moment in which language becomes a "tabula rasa" that hermenutics such as thought by Heidegger emerges distinctly as a means of withdrawing language from the dumbness to which it was thrown.

The basis of Heidegger's readings was the essay **About the essence of truth** (*Vom Wesen der Wahrheit*). In the technical age, a period in which modernity enters in crisis, truth is entirely seen as conformity. That is, the modernity crisis is related to the forgefulness of truth as unravelment. In the reading of the essay, at the same time that structural elements of hermeneutics were brought to light, they were also used to interpret the essay itself.

Therefore, simultaneously to the exposition of the basic structure of hermeneutics as thought by Heidegger, is obtained the realization of its essence which bases itself in the essence of truth: freedom.

For this reason, hermeneutics reveals itself as na adequate access to face the "emptiness" of language, coadjuvant to image, language of pure communication, where total transparency is searched. Confrontation in which the restoration of language's communicational power, lost in the technical age, is searched.

Silvio J,C,Cordeiro

BIBLIOGRAFIA

1. Específica de Heidegger

HEIDEGGER, Martin. **Basic questions on logic**. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

_____. **Da experiência do pensar**. Porto Alegre: Globo, 1969.

_____. **De camino al habla**. Barcelona: Odós, 1987.

_____. **Holderlin y la esencia de la poesia**. Barcelona: Anthropos, 1989.

_____. **Identidade e diferença**. São Paulo: Duas Cidades, 1971.

_____. **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. **Qu'appelle t-on penser?** Paris: PUF, 1992.

_____. "Que é metafísica?" In: **Os pensadores**. São Paulo: Victor Civita, 1983.

_____. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. **Serenidad**, Barcelona: Odós, 1994.

_____. "Sobre a essência da verdade". Trad. Ernildo Stein. In: **Os pensadores**. São Paulo: Victor Civita, 1983.

_____. **Sobre o humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. **Essais et conférences**. Paris: Gallimard, 1958.

2. Sobre Heidegger e Hermenêutica

BEAUFRET, Jean. **Dialogue avec Heidegger**. Paris: Les Editions de Minuit, v.4, 1985.

BULTMANN, Rudolf. Apud PALMER. **Hermenêutica**. Lisboa: Editora 70, 1986.

DREYFUS, Hubert and HALL, Harrison. **Heidegger: A critical reader**. Oxford: Blackwell, 1992.

GADAMER, Hans-Georg. **A razão na época da ciência**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

_____. **Verdad y Método**. Salammanca: Ediciones Sígueme, 1992.

GELVEN, Michael. **Être et Temps de Heidegger, un commentaire littéral**. Bruxelles: Pierre Mardaga, 1982.

- JANICAUD, D. - MATTEI, J. F. **La métaphysique à la limite**. Épiméthée. Paris: PUF, 1983.
- KOCKELMANS, Joseph J. **On Heidegger and language**. Evanston: Northwestern University Press, 1972.
- LEVINAS, Emmanuel. Apud WAELHENS, Alphonse de. **Phénoménologie et vérité**. Paris: PUF, 1953.
- NUNES, Benedito. **Passagem para o poético**. São Paulo: Ática, 1986.
- ORTIZ-OZÉS, Andrés. **Antropologia hermenêutica**. Lisboa: Escher, 1989.
- PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1986.
- RESWEBER, Jean-Paul. **O pensamento de Heidegger**. Coimbra: Livraria Almedina, 1979.
- RICOEUR, Paul. **De l'interprétation**. Paris: Seuil, 1965.
- _____. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990.
- STEINER, George. **As idéias de Heidegger**. São Paulo: Cultrix, 1982.
- VATTIMO, Gianni. **As aventuras da diferença**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. **El Pensamiento débil**. Madrid: Cathedra, 1988.
- _____. **Ética de la interpretación**. Buenos Aires: Paidós, 1992.
- _____. **Introdução a Heidegger**. Lisboa: Edições 70, 1987.
- _____. **O fim da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. **La sociedad transparente**. Barcelona: Paidós, 1990.
- WAELHENS, Alphonse de. **Phénoménologie et vérité**. Paris: PUF, 1953.
- _____. **De l'essence de la vérité**. Paris: Joseph Vrin, 1948.

3. Geral

- ANDRADE, Carlos Drummond de. "Cota zero". In: **Poesia e prosa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1983.
- BARROS, Manoel. **O livro das ignorâncias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.
- BARTHES, Roland. **O prazer do texto**. Lisboa: Edições 70, 1983.
- BAUDELAIRE, Charles. "Spleen". In: **As flores do mal**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BELSEY, Catherine. **A prática crítica**. Lisboa: Edições 70, 1982.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica. Arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

- BORGES, Jorge Luis. **Antologia poética: 1923-1977**. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- _____. **Elogio da sombra**. Porto Alegre: Globo, 1972.
- CALVET, Jean-Louis. **Roland Barthes: um olhar político sobre o signo**. Lisboa: Vega, s/d.
- CALVINO, Italo. **Seis propostas para o próximo milênio**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CARROL, Lewis. **Aventuras de Alice no país das maravilhas**. São Paulo: Summus, 1980.
- CASTRO, Altino Caixeta de. "Porque vim". In: **Cidadela da rosa: com fissão da flor**. Brasília: Horizonte, 1980.
- DARTIGUES, André. **O que é a fenomenologia**. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.
- DELEUZE, Gilles. **Proust e os signos**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- DEMONQUE, Chantal. **Le langage**. Paris: Hatier, 1993.
- DESHARNES, Robert. **Dali monumental**. Buenos Aires: Textoart, 1998.
- DICKINSON, Emily. **Uma centena de poemas**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1985.
- ECO, Umberto. **O nome da rosa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.
- ELIOT, T. S. **Collect. Poems**. London: Faber and Faber, 1963.
- _____. "Os homens ociosos". In: **Poesia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.
- ELLUL, Jacques. **La parole humiliée**. Paris: Seuil, 1981.
- ENRIQUEZ, Eugène. "Problématique du changement". In: **Connexions: perspectives psychanalytiques sur les conduites sociales**. Paris: Revue Trimestrielle L'ARIP, 1972.
- ERICSON, Erik H.. **Identidade: juventude e crise**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.
- FRIEDMAN, Georges. **O trabalho em migalhas**. São Paulo: Perspectiva, 1983.
- GNERRE, Maurizio. **Linguagem, escrita e poder**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- GOUX, J.J., et al. **Fetichismo e linguagem**. Lisboa: Edições 70, 1979.
- HERÄCLITO. "Fragmento 123". In: **Os pensadores originários**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- HOELDERLIN, F. Apud HEIDEGGER. In: **Holderlin y la esencia de la poesia**. Barcelona: Anthropos, 1989.
- HUERTA, Franco. **Entrevista com Matus**. São Paulo: FUNDAP, 1997.
- JUARROZ, Roberto. **Fragments verticaux**. Paris: José Corti, 1994.

- KOSSOVER, Paltiel. "Poemas Inéditos" (escritos na prisão). Apud WIESEL, Elie, in: **Testamento de um poeta judeu assassinado**. Lisboa: Dom Quixote, 1986.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**. Lisboa: Antropos, 1983.
- LORCA, Federico Garcia. "Initium". In: **Romanceiro gitano e outros poemas**. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1973.
- MACHADO, Antonio. **Poesias completas**. Madrid: Espasa-Calpe, 1985.
- MAGRITTE, René. Apud VIRILIO, Paul. **Esthétique de la disparition**. Paris: Galilée, 1989.
- MARCONDES FILHO, Ciro. **A linguagem da sedução**. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- MATUS, Carlos. **Estratégias políticas**. São Paulo: FUNDAP, 1996.
- MAUROIS, André. **Introdução ao método de Paul Valéry**. Campinas: Pontes, 1990.
- MELO, José Marques de. **Comunicação & liberdade**. Petrópolis: Vozes, 1981.
- MIGUEL, Jesus M. de. **La carcel de las palabras**. Bilbao: Editorial Desclee de Brower, ISBN: 84-330-0764-5.
- MORIN, Edgar. **O problema epistemológico da complexidade**. Mem Martins, Publicações Europa – América, Edição no. 6038/3792.
- ONFRAY, Michel. **A escultura de si**. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.
- ORTEGA Y GASSET, José. Apud PAZ, Octavio. **O arco e a lira**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- PASCAL, Blaise. **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- PAZ, Octavio. **O arco e a lira**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- _____. **Os filhos do barro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- PÉREZ, Carlos D. **Do gozo criador**. São Paulo: Escuta, 1987.
- PINO, Carlos Castilla del. **El discurso de la mentira**. Madrid: Alianza Universidad, 1988.
- POULAIN, Jacques. "Un entretien avec Jacques Poulain". In: **Le Monde**, 26/mars/1995, Paris, 1995.
- RILKE, Rainer Maria. **Poemas**. Coimbra: Instituto Alemão de Coimbra, 1967.
- ROJAS, Enrique. **O homem moderno: a luta contra o vazio**. São Paulo: Mandarim, 1996.
- ROSA, J. Guimarães. Apud VIEGAS, Sônia. **A vereda trágica do "Grande Sertão: Veredas"**. São Paulo: Loyola, 1985.
- _____. **Tutaméia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

- SAFOUAN, Moustapha. **A palavra ou a morte**. Campinas: Papirus, 1993.
- SARTRE, Jean-Paul. **El ser y la nada**. Buenos Aires: Losada, 1966.
- SCHEINER, Monique. **Afeto e linguagem nos primeiros escritos de Freud**. São Paulo: Escuta, 1993.
- SHAKESPEARE, W. Apud DESCHARNES, Robert. **Dali Monumental**. Buenos Aires: Textoart, 1998.
- SHUTZ, Alfred. **El mundo de la vida cotidiana**. Buenos Aires: Amorrortu, 1977.
- THE CONCISE OXFORD DICTIONARY ON ENGLISH ETYMOLOGY. New York: Oxford University Press, 1986.
- VALERY, Paul. Apud CALVINO, Italo, op. cit.
- VIEIRA, Padre Antônio. **Os sermões**. São Paulo: DIFEL, 1968.
- VIRILIO, Paul. **Politique et vitesse**. Paris: Galilée, 1991.
- _____. **Esthétique de la disparition**. Paris: Galilée, 1989.
- WALLRAF, Gunter. **Fábrica de mentiras**. São Paulo: Globo, 1990.
- WEBSTER'S NEW TWENTIETH CENTURY DICTIONARY. Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1970.
- WILLIAMS, William Carlos. "O carrinho de mão vermelho". In: **Poemas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.