

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO



**Flávia Dias de Oliveira Ferrari**

**Começando pelo jogo: compreensão e linguagem em  
Gadamer**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada como requisito parcial  
para obtenção do grau de Mestre pelo  
programa de Pós-graduação em Filosofia do  
Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Paulo Cesar Duque-Estrada

Rio de Janeiro  
Março de 2010



**Flávia Dias de Oliveira Ferrari**

**“Começando pelo jogo: compreensão e linguagem em  
Gadamer”**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Paulo Cesar Duque Estrada**  
Orientador  
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Profª. Ligia Teresa Saramago Pádua**  
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Rafael Haddock-Lobo**  
Universidade Federal do Rio de Janeiro- UFRJ

**Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade**  
Coordenador Setorial do Centro de Teologia e  
Ciências Humanas - PUC-Rio

Rio de Janeiro, 25 de março de 2010.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

### **Flávia Dias de Oliveira Ferrari**

Graduou-se em Educação Física (Licenciatura) e em Belas Artes (Bacharelado em Pintura) na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Cursou Especialização em Arte e Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

#### Ficha Catalográfica

Ferrari, Flávia Dias de Oliveira

Começando pelo jogo: compreensão e linguagem em Gadamer / Flávia Dias de Oliveira Ferrari ; orientador: Paulo Cesar Duque-Estrada. – 2010.

76 f. : il. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Filosofia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Hermenêutica. 3. Jogo. 4. Compreensão. 5. Verdade. I. Duque-Estrada, Paulo Cesar. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Para minha família,  
Hecto, Léa, Cláudia e Flávio.

## Agradecimentos

Ao meu orientador, Professor Paulo Cesar Duque-Estrada, grande incentivador ao longo do meu percurso filosófico, pela confiança, amizade e apoio incondicional nos momentos mais difíceis.

À professora Ligia Saramago, pela disponibilidade, por suas palavras precisas e generosidade desde o primeiro encontro, imprescindíveis para me encorajar a prosseguir, sempre.

Ao professor Rafael Haddock-Lobo, agradeço imensamente o incansável incentivo, desde as minhas “andanças” como ouvinte.

Aos amigos do Núcleo de Estudos em Ética e Desconstrução (NEED/PUC-Rio), pelo acolhimento.

Aos professores da banca examinadora, pela disponibilidade para leitura e pela preciosa contribuição.

Às professoras Irley Franco e Cristina Ribas, pelo incentivo.

À professora Adriana Ítalo (em memória), pelos encontros proustianos inesquecíveis.

Todo meu carinho aos professores do Departamento de Filosofia da PUC-Rio que contribuem para a minha formação filosófica.

À Edna Sampaio, Diná Santos e Leonardo Dias, pela atenção.

Ao amigo Rodrigo Cabral de Melo Neto, pela grande ajuda neste percurso.

À professora Denise de Souza Freitas, pela atenção e disponibilidade.

Aos meus pais, Hecto e Léa, e minha irmã Cláudia, por tudo.

Ao Flávio, companheiro de todas as horas, “primeira vítima” dos meus textos.

À PUC-Rio, pelo auxílio concedido, sem o qual inviabilizaria este trabalho.

## Resumo

Ferrari, Flávia Dias de Oliveira; Duque Estrada, Paulo Cesar. **Começando pelo jogo: compreensão e linguagem em Gadamer**. Rio de Janeiro, 2010. 76 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho consiste em um estudo em torno de *Verdade e Método*, principal obra do filósofo alemão Hans-Georg Gadamer. Ao tomar o fenômeno da compreensão (*Verstehen*) como objeto de sua reflexão, Gadamer nos esclarece de antemão que a hermenêutica que ele pretende desenvolver constitui uma tentativa de entender a verdade que é própria das ciências humanas, para além de sua autoconsciência metodológica, bem como o que liga tais ciências ao conjunto de nossa experiência de mundo. Um dos temas centrais desenvolvidos nesta obra, e que se encontra diretamente articulado com a questão da compreensão, é o conceito de jogo (*Spiel*), entendido como um acontecimento que se dá para além das subjetividades que nele se encontram envolvidas. Para Gadamer o alcance universal e a dimensão ontológica do jogo não devem ser ignorados. Portanto, tentaremos mostrar neste estudo, que *jogar e compreender* são elementos intercambiáveis em seu pensamento, na medida em que pensar o entrelaçamento *jogo-compreensão* é realizar que a estrutura da compreensão exige um certo “*entregar-se à situação*” em que a subjetividade não é tida mais como instância determinadora em relação ao momento da compreensão.

### Palavras-chave:

Hermenêutica, jogo, compreensão, verdade.

## Abstract

Ferrari, Flávia Dias de Oliveira; Duque Estrada, Paulo Cesar (Advisor). **Starting with Play: understanding and language in Gadamer.** Rio de Janeiro, 2010. 76 p. MSc. Dissertation – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present paper is a study on *Truth and Method*, the main work of the German philosopher Hans-Georg Gadamer. When it comes to the phenomenon of understanding (*Verstehen*) as the object of his thought, Gadamer explains us that the hermeneutics he intends to develop constitutes an attempt to understand the truth of human sciences, beyond their methodological self-consciousness, as well as, what links such sciences to the whole of our world experience. One of the central themes developed in this work, straightly linked to the question of understanding, is the concept of play (*Spiel*), known as an event that happens beyond the subjectivities involved in it. According to Gadamer, the universal scope and the ontological dimension of play should not be ignored. Therefore, we will try to show in this work that “*to play and to understand*” are interchangeable elements in Gadamer’s thought, inasmuch as to think about the connectedness of “*play-understanding*” is to realize that the structure of understanding demands one to surrender oneself to the situation in which the subjectivity is no longer the determinant instance regarding the moment of understanding.

### Keywords:

Hermeneutics, play, understanding, truth.



## Sumário

1. Introdução	13
2. A noção gadameriana de jogo.	17
2.1. O conceito de jogo	17
2.2. O jogo como compreensão	22
2.3. A transformação do jogo em <i>configuração</i> e a mediação total	31
3. Elementos da compreensão.	38
3.1. O diálogo em Gadamer.	38
3.2. Pressupostos husserlianos acerca do conceito de horizonte	42
3.2.1. Horizonte e a positividade do preconceito	47
3.3. A fusão de horizontes	49
4. A linguagem em Gadamer	56
4.1. Uma conversa com Heidegger	56
4.2. A linguagem como <i>medium</i> da experiência hermenêutica	64
5. Considerações finais	70
6. Referências bibliográficas	73



Figura1- KLEIN, Yves. *Salto no Vazio (Saut dans le vide)*, Performance, Rue Gentil-Bernard Fontenay-aux-Roses, fotografado por Harry Shunk (1924-2006), Paris, 1961.

**Abreviaturas das obras de Gadamer utilizadas nesta dissertação:**

AB – A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa

HFE – Herança e Futuro da Europa

HRI – Hermenêutica em Retrospectiva Volume I

HR II – Hermenêutica em Retrospectiva Volume II

HR IV – Hermenêutica em Retrospectiva Volume IV

PCH – O Problema da consciência histórica

REC – A Razão na Época da Ciência

VM – Verdade e Método

VM II – Verdade e Método II

Compreender e interpretar textos não é um expediente reservado apenas à ciência,  
mas pertence ao todo da experiência do homem no mundo.

Hans-Georg Gadamer, *Verdade e Método*.

## Introdução

O presente trabalho é um estudo a partir de *Verdade e Método*<sup>1</sup>, principal obra do filósofo alemão Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Ao tomar o fenômeno da compreensão como objeto de sua reflexão, Gadamer deixa claro na introdução desta obra que a hermenêutica<sup>2</sup> que ele pretende desenvolver não é uma doutrina de métodos das ciências humanas, mas a tentativa de entender o que são na verdade as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*)<sup>3</sup>, para além de sua autoconsciência metodológica, e o que as liga ao conjunto de nossa experiência de mundo. Para ele, as ciências humanas contribuem para compreensão que o homem tem de si mesmo e, portanto, adquirem uma valência ontológica que não poderia permanecer sem consequências para a sua autocompreensão metodológica. Ele parte do princípio que a compreensão é o aspecto fundamental do *in-der-Welt-sein* humano. Gadamer pensa a compreensão como um processar histórico sempre efetivo e atuante na vida. Com efeito, a *historicidade* da compreensão é um princípio fundamental para a hermenêutica filosófica, que concebe a compreensão em sua natureza propriamente histórica, como uma consciência dos efeitos da história (*Wirkungsgeschichte*)<sup>4</sup>. Para o filósofo italiano

---

<sup>1</sup> Gadamer é considerado o expoente da hermenêutica filosófica. *Compreender e Acontecer* seria o título inicial de *Verdade e Método* (1960). Ele propôs ao seu editor Mohr Siebeck como subtítulo: “*Traços fundamentais de Hermenêutica Filosófica*”. Mas, seu editor respondeu que ‘hermenêutica’ era um termo bastante obscuro. O título então foi modificado para *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, doravante referido como VM. (GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 1997.) Para Robert J. Dostal, a palavra “método” no título é ambígua e irônica, haja vista que Gadamer nos fornece a noção que verdade é para ser primeiramente entendida como a função de um método rigoroso. In: DOSTAL, Robert J. *Gadamer’s philosophical hermeneutics*, Cambridge University Press, 2002, p.1-2, tradução minha. Na interpretação de Ernildo Stein, existe uma intenção provocativa do título, pois se trata da verdade contra o método já que Gadamer sustenta a premissa que na estrutura das experiências da arte, história e linguagem, é produzido um tipo de verdade incompatível com o método lógico-analítico. STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p.44.

<sup>2</sup> Hermenêutica é um termo derivado da palavra grega “*hermeneuein*”, que significa interpretar. Refere-se de maneira simbólica a Hermes, mediador e mensageiro, o intérprete da vontade divina.

<sup>3</sup> O termo *ciências humanas* significa literalmente em alemão, ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*).

<sup>4</sup> Uma tradução adequada ao termo alemão *Wirkungsgeschichte*: “história atuante”. Para Gadamer: “*A consciência histórica não é portanto uma postura erudita especial ou condicionada pela visão do mundo, mas sim uma espécie de instrumentação da espiritualidade de nossos sentidos que já*

Gianni Vattimo, é em *Verdade e Método* que se inaugura, no pensamento contemporâneo, “o que passou a ser chamado de ontologia hermenêutica”<sup>5</sup>, tendo como base a influência de seu mestre Martin Heidegger (1889-1976). Portanto, tomar a compreensão como um existencial do *Dasein*<sup>6</sup>, é uma importante premissa heideggeriana, na avaliação de Gadamer. Deste modo, a compreensão para Gadamer tem um *peso ontológico*, na medida em que ela é o modo de ser originário da vida humana mesma, tema abordado em uma de suas conferências ministradas no ano de 1958, no Instituto Superior de Filosofia da Universidade de Louvain, e publicadas sob o título *O Problema da Consciência Histórica*.

Em sua principal obra, Gadamer põe em discussão a metodologia das ciências humanas (*Geisteswissenschaften*) e da natureza (*Naturwissenschaften*) na busca da verdade, à luz da ciência da hermenêutica. Neste caso, “*as ciências humanas encontram-se mais próximas da autocompreensão humana do que as ciências naturais*”.<sup>7</sup>

No percurso de seu pensamento ele procura descrever o que acontece conosco quando compreendemos, pois ele considera a compreensão um *acontecer* efetivo que sustenta toda a relação com as coisas. Quando Gadamer levanta a questão “*como é possível a compreensão?*”, ele acredita que tal questionamento desdobra-se em implicações filosóficas importantes, já que sua investigação coloca a questão ao todo da experiência humana do mundo e da *práxis* da vida. Neste sentido, Gadamer afirma existir uma afinidade entre a hermenêutica

---

*determina por princípio nossa visão e nossa experiência da arte*”. (In: GADAMER, Hans-Georg. *A Atualidade do Belo: A Arte como Jogo, Símbolo e Festa*, tradução de Celeste Aida Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985, p.22, doravante referido como AB).

<sup>5</sup> VATTIMO, Gianni, *Hermenêutica e Niilismo. O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.109.

<sup>6</sup> Como sugere a tradução brasileira da obra de Heidegger (*Ser e Tempo*), o termo “presença” e “ser aí”, são algumas designações para o termo alemão *Dasein*. Optamos por manter sua formulação originária: *Dasein*. No quarto parágrafo de *Ser e Tempo, O primado ôntico da questão do ser*, Heidegger classifica a compreensão do ser como um privilégio, pois para ele, esta compreensão do ser, ‘o que está em jogo’, *a compreensão própria, a gente “é” enquanto compreende*. Assim, *O Dasein* é o único ente que a essência é conjunta a existência. Ver: HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback; Posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2006, §4, p.47-51.

<sup>7</sup> GADAMER, Hans-Georg. *O Problema da Consciência Histórica*. Tradução de Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas Vozes, 1998, p.12, doravante referido como PCH.

filosófica e a *práxis*<sup>8</sup>, tema que ele retoma de Aristóteles. Conforme coloca Joel Weinsheimer, a hermenêutica é explicada por Gadamer tendo como base a ética aristotélica, pois a ética, “tal como a hermenêutica, envolve a questão do conhecimento aplicado.”<sup>9</sup> Para Duque-Estrada, compreensão para Gadamer significa, portanto, “o processo de mútua compreensão que vai se desdobrando ao longo da experiência (*Erfahrung*) de uma vida em comum que, sempre e novamente, se preserva e se projeta para novas possibilidades.”<sup>10</sup>

De fato, podemos afirmar que a hermenêutica filosófica abre caminho para novas experiências de verdade, que pode ser revelada em três momentos: o da experiência marcada pelas estruturas ontológicas da arte, o do entendimento histórico e o da linguagem. Assim, um dos temas desenvolvidos por Gadamer na primeira parte de *Verdade e Método*, articulado com a questão da compreensão é o conceito de jogo (*Spiel*), pois ele sustenta que o alcance universal e a dimensão ontológica do jogo não devem ser ignorados. Como premissa de sua investigação acerca do jogo, Gadamer parte da obra *Homo Ludens* (1938), do antropólogo holandês Johan Huizinga (1872-1945)<sup>11</sup> e deste modo, a temática do jogo<sup>12</sup> vai se constituir como fio condutor da explicação ontológica. Como veremos, *jogar e*

---

<sup>8</sup> Gadamer define o âmbito prático da hermenêutica filosófica fazendo uma relação entre *práxis* com a vida humana como um todo: “‘Práxis’ exprime melhor, como o demonstrou especialmente Joaquim Ritter, a forma de comportamento dos seres vivos, em sua mais ampla generalidade. A práxis, como o ser vivo, está situada entre a atividade e o ‘encontrar-se em um estado ou situação’. Como tal, não está limitada ao homem, que atua exclusivamente por livre escolha (*prohairesis*). Práxis significa melhor realização da vida (*energeia*) do ser vivo, a quem corresponde uma ‘vida’, uma forma de vida, uma vida que é levada a cabo de uma determinada maneira (*bios*). Também os animais tem *práxis* e *bios*, isto é, uma forma de vida.” In: GADAMER, Hans-Georg. *A Razão na Época da Ciência*, tradução de Ângela Dias. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983, doravante referido como REC, p.59.

<sup>9</sup> WEINSHEIMER, Joel C. *Gadamer’s Hermeneutics: A reading of Truth and Method*, Yale University Press, 1985, p.187, tradução minha.

<sup>10</sup> DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Limites da Herança heideggeriana: A Práxis na hermenêutica de Gadamer*. Revista Portuguesa de filosofia. A Idade Hermenêutica da Filosofia: Hans-Georg Gadamer. Faculdade de Filosofia de Braga, 2000, p.520.

<sup>11</sup> Johan Huizinga tem como objeto de seu estudo o jogo como forma específica de atividade, ‘como forma significante’, como função social. No prefácio de *Homo Ludens* ele afirma: “Já há muitos anos que vem crescendo em mim a convicção de que é no jogo e pelo jogo que a civilização surge e se desenvolve. É possível encontrar indícios dessa opinião em minhas obras desde 1903. (...) Assim, jogo é aqui tomado como fenômeno cultural e não biológico, e é estudado em uma perspectiva histórica, não propriamente científica em sentido restrito”. HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura*, tradução de João Paulo Monteiro. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2004, grifos meus.

<sup>12</sup> Tal temática, também é desenvolvida por Gadamer em Conferência feita em 1974 na Universidade de Salzburgo intitulada: *A Atualidade do Belo: A arte como jogo símbolo e festa (Die Aktualität des Schönen, Kunst als Spiel, Symbol und Fest)*, onde ele afirma ser necessário considerar o jogo “uma função elementar da vida do homem, de tal sorte que a cultura humana, sem um elemento de jogo, é impensável”, AB, p.38, grifos meus.

*compreender* são elementos intercambiáveis no pensamento hermenêutico de Gadamer. Há no jogo “*uma liberdade tal que nenhum jogo é jogado duas vezes da mesma maneira e apesar dessa variedade é ainda o mesmo jogo*”<sup>13</sup>. O jogo altera expectativas. Entremos no jogo.

---

<sup>13</sup> WEINSHEIMER, Joel C. *Idem*, p. 104, tradução minha.



## 2.

### A noção gadameriana de jogo

Aquele que compreende atua como uma criança que de repente se dá conta de que é capaz de montar em uma bicicleta e que, por pura emoção não se dá conta de que vai demasiado depressa e que vai fazendo isso de um lado para o outro.<sup>14</sup>

#### 2.1

##### O conceito de jogo

No início da apresentação deste tema, Gadamer esclarece e toma como pressuposto que o conceito de jogo que pretende desenvolver é diverso do conceito subjetivo apresentado nas teorias estéticas de Kant<sup>15</sup> e Schiller, para quem o “*o jogo seria um estado de espírito, um livre jogo de faculdades e, portanto uma propriedade de subjetivação*”<sup>16</sup>. Gadamer também afirma que sua análise acerca deste tema é pensada de forma puramente fenomenológica<sup>17</sup>. Assim, na primeira parte de sua obra maior, *Verdade e Método* ele apresenta o conceito de jogo, como modelo estrutural para a explicação da compreensão. Para

---

<sup>14</sup> Como diz Jean Grondin em *Introducción a Gadamer*, p.43, citado por Silva Junior em: SILVA JUNIOR, Almir. *Estética e Hermenêutica: A Arte como Declaração de Verdade em Gadamer*, tese de doutorado, departamento de filosofia da USP, 2005, p.26.

<sup>15</sup> Em linhas gerais, para Kant se o prazer estético é possível, ele deriva do jogo livre de nossas faculdades mentais. Quando Gadamer faz uma crítica da consciência estética, segundo ele não se pode considerar a obra de arte como um objeto posto diante de um sujeito. Para ele não poderemos fazer justiça ao problema da arte partindo do primado da consciência estética. O que possibilita o caráter de acontecimento à experiência da arte é justamente o fato de “*nos deixarmos levar*”, análogo ao fenômeno do jogo. Podemos transportar esta analogia do jogo de forma imagética assim como é apresentada na figura 1 desta dissertação. (Ver: página 10). KLEIN, Yves. *Salto no Vazio (Saut dans le vide)*, Performance, Rue Gentil-Bernard Fontenay-aux-Roses, fotografado por Harry Shunk (1924-2006), Paris, 1961.

<sup>16</sup> WEINSHEIMER, Joel C. *Idem*, p. 101, tradução minha.

<sup>17</sup> VM, p.23.

tanto, como mencionado anteriormente, Gadamer parte da obra de Johan Huizinga que considera o jogo como o fato mais antigo da cultura e está presente em tudo o que acontece no mundo, como um fenômeno cultural, onde a partir dele a civilização se desenvolve. Sob esta perspectiva, mais do que um fenômeno biológico, ou um reflexo psicológico, o jogo é tomado como um fenômeno cultural e que ultrapassa os limites da atividade puramente física ou biológica, pois para ele o jogo é uma função significativa, “*encerra um determinado sentido*” e por sua vez implica em sua própria essência a presença de um sentido não material. Tal como observa Johan Huizinga, para Gadamer a ideia de jogo (*Spiel*), é de uma presença não material. Em alemão o termo correlato de jogo é *Spiel* e *spielen* e seu uso é inteiramente diferenciado.

Para Gadamer, jogo (*Spiel*) significa tanto jogar como brincar, tocar um instrumento, representar uma peça de teatro (*schauspiel*), etc. Em seu sentido mais amplo, ele apresenta um aspecto essencial no jogar: o ir e vir de um movimento que não tem ponto de partida, nem de chegada: “*O movimento de vaivém é central para a definição essencial do jogo*”, é o que legitima o jogar e não quem ou o quê joga. Assim, está implícito no significado figurado da palavra jogo o vaivém de um movimento que não se fixa em nenhum alvo onde termine, e que isso também corresponde ao significado da palavra jogo enquanto dança. Diz Gadamer:

O movimento de vaivém é obviamente tão central para a determinação da essência do jogo que chega a ser indiferente quem ou o que executa esse movimento. O movimento do jogo como tal também é desprovido de substrato. É o jogo que é jogado ou que se desenrola como jogo; não há um sujeito fixo que esteja jogando ali. O jogo é a realização do movimento como tal.<sup>18</sup>

Dentre os vários exemplos acerca desta questão, Gadamer fala do jogo das luzes, do jogo das ondas, do jogo da peça da máquina no rolamento, do jogo articulado dos membros, do jogo das forças, do jogo das moscas, do jogo das cores e até

---

<sup>18</sup> VM, p.156-157.

mesmo do jogo das palavras. O movimento do jogo como tal é desprovido de substrato, é autônomo, “*vai como que por si mesmo*”.

Johan Huizinga, no segundo capítulo de *A Noção de jogo e sua expressão na linguagem*<sup>19</sup>, afirma que a expressão jogo aparece em diversas línguas e em virtude disto, não é lícito afirmar que tal expressão apresente as mesmas ideias. Em grego, é possível encontrar três palavras diferentes para designar o jogo em geral, já em sânscrito, ele afirma que é possível encontrar ao menos quatro raízes verbais que correspondem ao conceito de jogo: o termo mais geral é *kridati*, o jogo entre animais, as crianças e os adultos, equivale a *spiel* em alemão e *play* em inglês. Também para ele, “jogo” nas línguas germânicas serve para designar o movimento do vento ou das ondas, como também, pode ter em geral o significado de “saltar” ou “dançar”, em geral, sem referência expressa à noção de jogo. Neste último caso, aproxima-se da raiz *nrt*, que abrange todo o domínio da dança e da representação dramática. Em chinês, a palavra mais importante é *wan*, onde a ideia predominante é a de jogo infantil. Já em japonês, de maneira muito semelhante às línguas ocidentais modernas, designa a função lúdica com uma palavra única e bem definida. Assim, tanto o substantivo *asobi*, quanto o verbo *asobu* significam: jogo em geral, recreação, relaxamento, divertimento, passatempo, disponibilidade e significam igualmente jogar alguma coisa, representar, imitar. Ainda acerca das observações feitas por Johan Huizinga acerca do jogo na língua japonesa, ele também afirma que o substantivo *asobu* significa o estudo sob a direção de um professor ou numa universidade, o que pode fazer remeter ao uso da palavra latina *ludus* no sentido de escola. Neste caso, em latim, com uma única palavra cobre o terreno do jogo: *ludus*, que abrange jogos infantis, a recreação, as competições, as representações litúrgicas e teatrais e os jogos de azar. Desde muito cedo, *ludus* foi suplantado por um derivado de *jocus*, que foi ampliado para o jogo em geral. Deste modo, podemos observar que em francês é *jeu, jouer*, italiano é *gioco, giocare*, em espanhol é *juego, jugar* e em português, *jogo, jogar*. Ao longo deste capítulo o autor apresenta várias designações para a expressão de jogo. Até nos textos góticos, ele apresenta o termo *laikan* no sentido de saltar. Ele afirma que todo jogo é capaz, a qualquer momento, de absorver inteiramente o jogador, lançando sobre nós um

---

<sup>19</sup> HUIZINGA, Johan. *Idem*, p.33-51.

feitiço; “*é fascinante e cativante*”. O jogo tem em seu caráter especial e excepcional um ar de mistério em que frequentemente se envolve. Neste sentido, outro termo correlato de jogo em alemão é envolvimento (*im spiel sein*). Pensemos também que, para Gadamer, o sentido de jogar pressupõe um movimento de *participação*, engajamento, onde o jogar é *a priori* um jogar junto. Contudo, ele diz que para que o jogo aconteça não é absolutamente indispensável que outro participe efetivamente do jogo, “*mas é preciso que ali sempre haja um outro elemento com o qual o jogador jogue e que, de si mesmo, responda com um contralance ao lance do jogador*”.<sup>20</sup>

O modelo do jogo para a explicação do processo de compreensão é; de fato, um modelo interessante proposto por Gadamer na medida em que o autor nos permite pensar que a compreensão é como um *jogar*, um movimento, uma estrutura aberta que se repete ou pode se repetir. Todo *jogar* para Gadamer é um “ser-jogado” e, portanto, o atrativo do jogo, a fascinação que ele exerce, reside justamente no fato de que o jogo se assenhora do jogador.<sup>21</sup> Conforme dito, compreender, segundo Gadamer, pertence ao todo da experiência do homem no mundo e, como “*jogadores-intérpretes*”, somos interpelados a todo o momento por este grande livro chamado “mundo”.

O que nos possibilita pensar o entrelaçamento *jogo-compreensão* é que a estrutura da compreensão exige um certo “*entregar-se à situação*”<sup>22</sup> onde a subjetividade não é tida mais como instância determinadora em relação à compreensão. Nesta direção de pensamento, também para Johan Huizinga “o jogador pode *entregar-se de corpo e alma ao jogo*, e a consciência de tratar-se ‘apenas’ de um jogo pode passar para segundo plano”.<sup>23</sup> Para Gadamer, o jogo acontece num espaço pré-reflexivo: a estrutura pré-reflexiva ontológica torna-se condição de possibilidade para a reflexão, pois a estrutura da racionalidade encontra-se antecipada na situação pré-reflexiva. O jogar, diz Gadamer, “só cumpre a finalidade que lhe é própria quando aquele que joga entra no jogo.”<sup>24</sup> Sobre esta questão, comentando Gadamer, Joel Weinsheimer afirma: “*o jogo*

---

<sup>20</sup> VM, p.159.

<sup>21</sup> Cf. VM, p.160.

<sup>22</sup> *Entregar-se à situação* pode ser interpretado como o fundamento hermenêutico proposto por Gadamer com o objetivo de recuperar a verdade da arte.

<sup>23</sup> HUIZINGA, Johan. *Idem*, p.24, grifos meus.

<sup>24</sup> VM, p.155.

*realmente existe só quando é jogado, ou seja, objeto e sujeito se confundem, de modo que o objeto não é mais objeto e o sujeito não é mais sujeito*".<sup>25</sup> Existe uma primazia do jogo diante da consciência do jogador, pois o que constitui a essência do jogo são as regras e deste modo, a subjetividade é desempenhada de forma secundária. Na medida em que a subjetividade submete-se às regras do jogo é ela que joga.<sup>26</sup> A este respeito, ao fazer uma descrição da estrutura da compreensão, Gadamer retorna a um ponto de partida onde no jogo a sua razão de ser não é o sujeito, isto é, parece que o jogo *não tem um sujeito capaz de dominá-lo*, onde o sujeito do jogo é o próprio jogo. Comentando Gadamer, afirma Rui Sampaio da Silva:

O ser do jogo tem um caráter paradigmático para a hermenêutica, desde que tenhamos em consideração, como Gadamer tem o cuidado de sublinhar, que o sujeito do jogo (*o subjectum*, o substrato) não é o jogador, mas o próprio jogo. É certo que o jogo não é jogo sem os jogadores. (...) Jogo e jogador constituem uma unidade indissolúvel, mas o primado pertence ao jogo.<sup>27</sup>

\*

---

<sup>25</sup> WEINSHEIMER, Joel C. *Idem*, p. 103, tradução minha.

<sup>26</sup> Para Christian Hamm, como "a 'experiência estética', enquanto jogo livre, depende na realização plena não só de jogadores que conhecem e aceitam as regras do jogo, mas também e sobretudo, de jogadores que sabem jogá-lo." *In*: HAMM, Christian, *Gadamer, leitor de Kant*, 'experiência estética' vs. 'experiência da arte'. Revista Studia Kantiana 1 (1): 9-28, 1998, p.28.

<sup>27</sup> SAMPAIO DA SILVA, Rui. *Gadamer e a Herança Heideggeriana*, Revista Portuguesa de filosofia. *A Idade Hermenêutica da Filosofia: Hans-Georg Gadamer*. Faculdade de Filosofia de Braga, 2000, p.538.

## 2.2

### O Jogo como Compreensão

Gadamer tematiza o jogo como conceito-chave na fundamentação de sua hermenêutica filosófica enquanto um fenômeno essencial da vida e cultura humanas. É nesta perspectiva de pensamento que ele estabelece com o jogo, uma analogia com a estrutura aberta do acontecer compreensivo. Para ele, o fenômeno da compreensão e interpretação está presente nas relações do homem para com o mundo na medida em que a interpretação “não é um ato posterior e ocasionalmente complementar à compreensão. Antes, *compreender é sempre interpretar*, e, por conseguinte, a interpretação é a forma explícita da compreensão”.<sup>28</sup> Em *Verdade e Método*, partindo da analítica heideggeriana temporal da existência, Gadamer afirma que de maneira convincente, Heidegger mostrou que a compreensão não é um dentre outros modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser do próprio *Dasein*.<sup>29</sup> Assim, a reflexão heideggeriana sobre a compreensão e interpretação contida em *Ser e Tempo* constitui a base da hermenêutica filosófica de Gadamer.

É também através do jogo que Gadamer alarga um conceito central em sua obra: o conceito de experiência. Em alemão<sup>30</sup>, existem duas formas para designar tal conceito: *Erlebnis* e *Erfahrung*. Em linhas gerais, *Erlebnis* significa “experiência vivida” e *Erfahrung* significa “pura experiência”, no sentido de autêntica, verdadeira experiência. É importante atentar para a segunda palavra apresentada. Uma *Erfahrung*<sup>31</sup> é considerada uma experiência de um

---

<sup>28</sup> VM, p. 406, grifos meus. Ainda sobre isto, Robert Dostal afirma que “a compreensão para Gadamer é sempre uma questão de interpretação”. DOSTAL, Robert J, *Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, p.1, tradução minha.

<sup>29</sup> Diz Gadamer: “O conceito de ‘hermenêutica’ foi empregado, aqui, nesse sentido. Ele designa a mobilidade fundamental da pré-sença, a qual perfaz sua finitude e historicidade, abrangendo assim o todo de sua experiência de mundo.” (VM, p.16).

<sup>30</sup> Esta pesquisa se afasta da pretensão em fazer um aprofundamento acerca desta terminologia, haja vista a minha limitação diante da língua alemã. Contudo, julgo necessário apresentar de uma maneira geral e cuidadosa o sentido dos termos para tentarmos compreender o percurso do pensamento gadameriano.

<sup>31</sup> Ainda sobre esta questão, na origem da palavra alemã *Erfahren*, está contido o verbo *fahren*, que significa ir, viajar e literalmente também “ir adiante” que possui uma qualidade mais exterior. Sendo assim, cabe observar que pode significar “aprender, descobrir, ouvir falar”, como também

acontecimento externo, objetivo e as lições que se aprendem de tais acontecimentos. É como Gadamer se refere a “experiência hermenêutica”, pois para ele, a experiência da verdade é hermenêutica até onde ela nos “atravessa” e “surpreende”. Para a experiência hermenêutica é fundamental que algo nos provoque, como uma *Erfahrung*. Sobre esta questão, diz Heidegger à propósito da expressão “fazer uma experiência” em que

“Fazer” não diz aqui de maneira alguma que nós produzimos e operacionalizamos a experiência. *Fazer tem aqui o sentido de atravessar, sofrer, receber o que nos vem ao encontro*, harmonizando-nos e sintonizando-os com ele. É esse algo que se faz, que se envia, que se articula.<sup>32</sup>

Neste sentido, quando somos surpreendidos de maneira única, participamos de encontros hermenêuticos genuínos, como no jogo que altera expectativas e é *imprevisível*. Podemos afirmar que a primeira de todas as condições hermenêuticas é o fato de que “*algo nos interpela*” (e para Gadamer esta é a condição hermenêutica suprema): é pelo jogo que o “*jogador-intérprete*” é interpelado e passa a ser integrante do objeto. Gadamer sustenta que o jogar possui uma referência essencial própria para com o que é sério. Na medida em que

Não é a referência que, a partir do jogo, de dentro para fora, aponta para a seriedade; é só a seriedade que há no jogo que permite que o jogo seja inteiramente um jogo. Quem não leva a sério o jogo é um desmancha-prazeres<sup>33</sup>.

---

“receber, sofrer” algo. *Ver mais em*: INWOOD, Michael, *Dicionário Heidegger*, tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002, p.60.

<sup>32</sup> HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*, p.121, grifos meus. Na tradução francesa, acerca desta expressão, diz Heidegger: “*Dans cette expression, ‘faire’ ne signifie justement pas que nous sommes les opérateurs de l’expérience; faire veut dire ici, comme dans la locution ‘faire une maladie’, passer à travers, souffrir de bout en bout, endurer, accueillir ce qui nous atteint en nous soumettant à lui. Cela se fait, cela marche, cela convient, cela s’arrange.*”(HEIDEGGER, Martin, *Acheminement vers la parole*, Éditions Gallimard;1976, p.143.)

<sup>33</sup> Comentando Gadamer, Rogério José Schuck, afirma que o termo “*Spielverderber*” comumente é traduzido do alemão para o português como “*desmancha-prazeres*”. Em *Verdade e Método* poderíamos considerar o sentido de “*in Unordnung bringen*”, ou seja, é uma espécie de tentativa de acabar com o “existente aí”, ou não se enquadrar nas regras. “*Verderben*” possui um sentido de arruinar; estragar. Assim, pode-se dizer que tal expressão já “pré-supõe” o que “está-aí” à disposição. Exemplo simples disso pode ser em relação a alimentos, como é o caso do leite, que ficando fora de suas condições favoráveis de armazenagem coalha, se estraga, isto é, “*verderbt*”.

O modo de ser do jogo não permite que quem joga se comporte em relação ao jogo como se fosse um objeto.<sup>34</sup>

Para que o jogo aconteça é necessária a pré-existência da possibilidade de se ultrapassar os pontos de vista singulares em um engajamento tal dos jogadores que permita tal ultrapassamento. Isto vale também para a compreensão. Segundo o filósofo Richard Bernstein, “a condição básica para toda compreensão “necessita testar e colocar em risco as próprias convicções e *preconceitos* no e através de um encontro com o que é radicalmente ‘outro’ ou ‘estranho’”.<sup>35</sup>

Em Gadamer, a verdade como experiência autêntica pressupõe na concepção de experiência hermenêutica, um modelo de interpretação que ultrapassa o modelo cartesiano dogmático da autoconsciência. Aliás, nos moldes da ciência moderna, o objetivo da ciência é eliminar a historicidade do seu objeto. O próprio Gadamer afirma que

a ciência moderna não faz mais do que continuar, com seus próprios métodos, o que, de um modo ou de outro, é sempre objetivo de qualquer experiência. Uma experiência só é válida, na medida em que se confirma; nesse sentido, sua dignidade repousa no princípio que reza que ela pode ser reproduzida. Mas isto significa que, por sua própria essência, a experiência suspende em si mesma sua própria história e a extingue.<sup>36</sup>

Poderíamos dizer que Gadamer desenvolve a sua reflexão contestando o discurso racionalista da filosofia moderna baseado na premissa heideggeriana que a

---

(SCHUCK, Rogério José, *O jogo como fio condutor da explicação ontológica em Gadamer: Subjetividade e Compreensão*, Minas Gerais, 2003. (Disponível em:<<http://www.dialetica-brasil.org/Schuck-site.htm>>. Acesso em 3 jul 2009.)

<sup>34</sup> VM, p.155.

<sup>35</sup>BERNSTEIN, Richard. *The New Constelation: the ethical-political horizons of modernity/postmodernity*, p.4, tradução minha. Em linhas gerais, como comenta Sampaio da Silva, os preconceitos (*Vorurteile*) “constituem um saber prévio, ou um *horizonte de expectativas*, graças ao qual o conhecimento se torna possível.” SAMPAIO DA SILVA, Rui. *Idem*, p.525, grifos meus. (Trataremos desta questão no terceiro capítulo desta pesquisa.)

<sup>36</sup> VM, p.454.



compreensão não está limitada a privacidade da consciência, mas sim através de nosso *ser-no-mundo*. Também para o filósofo lituano Emmanuel Lévinas, em *Martin Heidegger e a Ontologia*, a compreensão:

não é uma faculdade cognitiva que se juntaria à existência para lhe permitir tomar conhecimento de suas possibilidades; a distinção entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido já não tem aqui sentido: a própria existência humana *sabe-se* antes de qualquer reflexão introspectiva e torna possível esta última.<sup>37</sup>

A experiência hermenêutica se dá exatamente quando nos possibilita o *insight*, e nos permite pensar: “*eu nunca tinha visto por este viés antes*”. O primado do jogo frente aos jogadores que o executam, acaba sendo experimentado pelos próprios jogadores de maneira especial. Conforme dito na introdução deste estudo, há no jogo “uma liberdade tal que *nenhum jogo é jogado duas vezes da mesma maneira* e apesar dessa variedade é ainda o mesmo jogo”<sup>38</sup>. A liberdade<sup>39</sup> implícita no jogo não significa que ele esteja livre de riscos, pois, para Gadamer, o próprio jogo é um risco para o jogador, ninguém sabe como irá terminar, análogo a uma aventura. Acerca disto, assim como no jogo, Gadamer afirma em *A Razão na Época da Ciência* que “*Compreender é uma aventura e é, como toda aventura, perigoso*”.<sup>40</sup> Aceitar o caráter aventureiro da compreensão é, para Gadamer, oferecer oportunidades especiais, pois pode contribuir para ampliar de maneira especial nossas experiências humanas, nosso autoconhecimento e nosso horizonte do mundo.

---

<sup>37</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Martin Heidegger e a Ontologia*. In: *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger. Martin Heidegger e a Ontologia*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1988, p.86, grifos do autor.

<sup>38</sup> WEINSHEIMER, Joel C. *Idem*, p. 104, tradução minha, grifos meus.

<sup>39</sup> Fazendo uma referência ao estudo de Huizinga, a primeira das características fundamentais do jogo é o fato de ser livre, de ser ele próprio liberdade. (HUIZINGA, Johan, *Idem*, p.11).

<sup>40</sup> REC, p.75.

Também para ele, não existe jogo que se reduza ao comportamento do jogador, e assim, o jogo é dotado de uma natureza<sup>41</sup> própria, que jamais se confunde com o comportamento daqueles que jogam. Neste sentido, com base na estrutura do jogo, Gadamer irá dizer que a compreensão “*jamais é um comportamento subjetivo frente a um ‘objeto’ dado, mas pertence à história efetiva, e isto significa, pertence ao ser daquilo que é compreendido*”<sup>42</sup>. Neste papel fundamental do vaivém próprio ao movimento *jogo-compreensão*, há sempre uma relação com uma alteridade e, sendo assim, desfaz-se de início qualquer possibilidade de certeza. Como nos jogos de bola, uma partida de futebol, em constante movimento, ninguém tem a certeza de como o jogo irá terminar. Em seu caráter fascinante, o atrativo do jogo sobre o jogador reside exatamente nos riscos<sup>43</sup> inerentes a ele, ou seja, o risco de saber se aquele que impõe a si mesmo a realização de tarefas “vai”, “conseguirá” e “voltará a conseguir” realizá-las.

O sentido de jogar pressupõe um movimento de *participação*, engajamento, onde o jogar é *a priori* um jogar junto. Na mesma direção nos diz Johan Huizinga: “todo jogo é capaz, a qualquer momento, de *absorver inteiramente o jogador*”.<sup>44</sup> *Entrar no jogo é estar envolvido*. Não há distinção entre *ser* e *jogar* e o que constitui a sua essência, nas palavras de Gadamer “*são as regras e disposições que prescrevem o preenchimento do espaço lúdico. Isso vale em geral onde quer que haja um jogo*”<sup>45</sup>. Ele afirma que o verdadeiro fim do jogo não é a solução de tarefas, (pois no jogo o cumprimento de tarefas não remete a nenhuma correlação de fim) e sim a “*ordenação*”<sup>46</sup> e configuração do próprio movimento do jogo”<sup>47</sup>. Para ele “*o entregar-se à tarefa do jogo*” é um modo de identificar-se com ele, e, assim, o ser do jogo não está na consciência

---

<sup>41</sup> Segundo Gadamer é possível extrair uma importante conclusão metodológica pelo fato do modo de ser do jogo encontrar-se tão próximo da forma de movimento da natureza: ele parte da premissa que o homem joga e que também o seu jogar é um “processo natural, e o sentido de seu jogar, justamente por ser natureza e na medida em que é natureza, é um puro representar-se a si mesmo.” VM, p.158, modificado.

<sup>42</sup> VM, p.18.

<sup>43</sup> Tal como afirma Huizinga: “*o jogo tem, por natureza, um ambiente instável.*” (HUIZINGA, Johan. *Idem*, p.24).

<sup>44</sup> HUIZINGA, Johan. *Idem*, p.11, grifos meus.

<sup>45</sup> VM, p.160.

<sup>46</sup> Pois “a estrutura ordenadora do jogo faz com que o jogador se abandone a si mesmo, dispensando-o assim da tarefa da iniciativa que perfaz o verdadeiro esforço da existência”. (VM, p.158)

<sup>47</sup> VM, p.161.

nem no comportamento do jogador. O “*jogador-intérprete*” experimenta o jogo como uma realidade que o ultrapassa<sup>48</sup>. Dentro desta perspectiva, para Gadamer, o jogo não tem nada de puramente subjetivo; ao contrário, aquele que joga se sente antes conduzido por uma realidade que o ultrapassa<sup>49</sup>. Quem participa de um jogo se submete à autonomia do jogo, como por exemplo, um jogador de futebol que ao receber a bola devolve o passe, a bailarina que dança no ritmo da música ou quando somos “tomados, envolvidos” por uma leitura<sup>50</sup>.

\*

Quando Gadamer começou a elaborar uma hermenêutica filosófica, sua própria “pré-história” exigia que “as ciências da compreensão” seriam o seu ponto de partida. A partir daí, ele destaca a experiência da arte<sup>51</sup>, já que para ele, tanto a arte, quanto as ciências históricas, são modos de experiência que implicam diretamente nossa própria compreensão da existência. Acerca disto, na introdução de *O Problema da Consciência Histórica*, ele evidencia algo essencialmente novo: “o papel positivo da determinação pela tradição (*Traditionsbestimmtheit*), que o conhecimento histórico e a epistemologia das ciências humanas

---

<sup>48</sup> Desta forma, também afirma Huizinga ao apresentar uma das características do jogo, diz que ao entrarmos no jogo, que não é vida “corrente”, nem vida “real”, acontece uma supressão temporária do mundo habitual: É como se saíssemos da vida ‘real’ para uma esfera de tempo autônoma. HUIZINGA, Johan. *Idem*, p.11, modificado.

<sup>49</sup> Este tema será tratado mais adiante na seção: *A Transformação do jogo em configuração e a mediação total*.

<sup>50</sup> Sobre a leitura podemos exemplificar tal questão: mesmo após lermos por diversas vezes um mesmo livro, podemos nos surpreender com ele.

<sup>51</sup> Deste modo, o fenômeno da hermenêutica é posto em questão em toda a sua envergadura. Ao criticar o Idealismo e as suas tradições românticas, Gadamer sustenta de forma clara que as formas de consciência que havíamos herdado e adquirido, a consciência estética e a consciência histórica eram “*figuras alienadas de nosso verdadeiro ser histórico e que as experiências originárias transmitidas pela arte e pela história não podiam ser compreendidas partindo-se daí.*” (VM II, p.565).

compartilham com a natureza fundamental da existência humana”.<sup>52</sup> A hermenêutica gadameriana reconhece o homem como um *ser-histórico*<sup>53</sup> que compreende o mundo a partir de sua historicidade. Com Gadamer a história consiste na história desta “autocompreensão” da humanidade. É dessa maneira que, para ele, é impossível romper com a tradição, a partir de princípios puramente racionais. Em *O problema da história na filosofia alemã mais recente* (1943), Gadamer afirma que “a questão da história afeta a humanidade não como um problema de conhecimento científico, mas como *um problema da própria consciência de vida*”.<sup>54</sup> Vale recordar o que também Gadamer diz no parágrafo *O Princípio da História Efetual*, onde ele nos alerta que não precisamos desenvolver a história efetual como nova disciplina auxiliar das ciências humanas, mas precisamos “apenas aprender a conhecer-nos melhor e reconhecer que *os efeitos da história efetual operam em toda compreensão, estejamos ou não conscientes disso*”.<sup>55</sup> Para ele, a verdadeira experiência é aquela onde o homem se torna consciente de sua *finitude*<sup>56</sup>, ou seja, quando se dá conta de que ele “*não é senhor do tempo nem do futuro*”. O tempo não é um precipício que devemos transpor para recuperarmos o passado; não é um obstáculo para a compreensão, e sim, o “*solo que mantém o devir e onde o presente cria raízes*”<sup>57</sup>. Segundo Maria Luísa Portocarrero Silva, a proposta de Gadamer é uma nova concepção do filosofar, baseada numa hermenêutica da memória humana, numa hermenêutica da *finitude*, na medida em que “*Ser finito é ter memória, ser afectado pelo outro e é este poder ser afectado o novo sentido do transcendental*”<sup>58</sup> e repensar a experiência humana do princípio fora dos quadros da subjetividade transcendental torna-se a principal tarefa de sua hermenêutica.

---

<sup>52</sup> PCH, p.12.

<sup>53</sup> “*Ser histórico quer dizer não se esgotar nunca no saber-se.*” (VM, p.399, grifos do autor).

<sup>54</sup> GADAMER, Hans-Georg, *Verdade e método II*. Tradução de Enio Paulo Giachini. ; revisão da tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2002, p.39, grifos do autor, doravante referido como VMII.

<sup>55</sup> VM, p.398, grifos meus.

<sup>56</sup> Assim, para Gadamer, mesmo na finitude, perguntamos por um sentido. (VMII, p.39.)

<sup>57</sup> PCH, p.67. Em Gadamer, o poder do tempo desperta em nós a consciência de uma força própria sobre o tempo, pela qual configuramos nosso destino.

<sup>58</sup> SILVA, Maria Luísa Portocarrero. *Ração e Memória em H-G. Gadamer*, Revista Portuguesa de filosofia. *A Idade Hermenêutica da Filosofia: Hans-Georg Gadamer*. Faculdade de Filosofia de Braga, 2000, p.340.

Neste percurso, vimos que Gadamer tem como objetivo romper com um padrão das filosofias de um sujeito encerrado na consciência, e para tanto, o conceito de jogo se apresenta como alternativa nesta direção. Tal movimento de pensamento conduz à aproximação ontológica de Gadamer em relação à arte. Como ele mesmo sustenta, a verdadeira abertura ao outro é possibilitada pela arte: “*eu não podia negar, sobretudo que a experiência da arte afetava de certo modo a filosofia. Que a arte é um verdadeiro órgão da filosofia*”<sup>59</sup>. Ele não quer, com isso, promover uma batalha filosofia *versus* arte. A arte torna-se objeto de uma atenção especial na medida em que a sua verdade é reconhecida como a experiência de um tipo de verdade não alcançável por outros meios, uma verdade que não se deixa apreender por nenhum método e nem se restringe aos limites do conhecimento científico. Em outras palavras, ele reflete sobre a possibilidade de se pensar a *verdade* sob um novo horizonte de pensamento, pois ele sustenta que a verdade das ciências humanas provém antes de um acontecimento do que de um método. Assim, a experiência da arte, pode revelar verdades diferentes dos padrões metodológicos científicos. Com isto, na introdução de *Verdade e Método* ele afirma:

A presente investigação inicia, portanto, com uma crítica da consciência estética, a fim de defender a experiência da verdade que nos é comunicada pela obra de arte contra a teoria estética, que se deixa limitar pelo conceito de verdade da ciência. Mas não se limita à justificação da verdade da arte. Partindo dessa base, busca, antes, *um conceito de conhecimento e de verdade que corresponda ao todo de nossa experiência hermenêutica.*<sup>60</sup>

É também neste sentido que Gadamer, assinala para o fato de que “*algo novo vem a existência com a obra de arte*”<sup>61</sup> ou seja, algo que ainda não vimos, que aparece como *acontecimento*. Vale lembrar que toda a primeira parte de *Verdade e Método* é dedicada ao desenvolvimento do tema sobre *A Liberação da questão*

---

<sup>59</sup> VM II, p. 548.

<sup>60</sup> VM, p.31, grifos meus.

<sup>61</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Heidegger Ways*, New York: Univ. New York, 1994, p.105, tradução minha.

*da verdade a partir da experiência da arte.* Na introdução desta obra, Gadamer afirma que é no fato de experimentarmos a verdade numa obra de arte, em que se dá a importância filosófica da arte, na medida em que “ao lado da experiência da filosofia, a experiência da arte é a mais clara advertência para que a consciência científica reconheça seus limites”.<sup>62</sup>

O modo de ser da obra de arte se dá intimamente vinculado ao seu ser experimentado, no sentido de experienciado. Sobre esta questão, comentando Gadamer, ao apresentar a obra *Verdade e Método*, Gianni Vattimo afirma que o objetivo gadameriano é recuperar a arte como experiência de verdade, contra a visão cientificista moderna, “que limitou a verdade ao campo das ciências matemáticas da natureza, relegando todas as outras experiências, mais ou menos explicitamente, ao domínio da poesia, da pontualidade estética, do *Erlebnis*”.<sup>63</sup>

Conforme dito, sob diferentes perspectivas, o conceito de verdade foi abordado por Gadamer e tal concepção não pode de forma alguma, ser confundida com um relativismo subjetivista. Para ele, a arte não é um estado alterado de sentimento, mas uma forma de verdade sobre o mundo. Assim, a experiência da verdade é uma experiência hermenêutica, como ele diz, já que ela nos “atravessa” e “surpreende” (como no jogo). No modelo de jogo que Gadamer nos apresenta a subjetividade encontra-se sempre e já implicada, mas não em primeira instância. Assim, é razoável afirmarmos que a subjetividade curva-se a algo maior; ela se submete ao que a obra lhe impõe: o sujeito encontra-se então submetido a um encontro que o transforma. A teoria hermenêutica gadameriana parte da seguinte afirmativa: “*a obra de arte é uma provocação para a nossa compreensão*”. Diante desta premissa, não ficamos indiferentes, pois a obra de arte nos eleva até sua verdade. A arte é experiência de verdade “*se é experiência autêntica, isto é, se o encontro com a obra modifica realmente o observador*”.<sup>64</sup> Portanto, a experiência da arte é uma genuína experiência, *que não deixa inalterado aquele que a faz.* Como diz Chris Lawn:

---

<sup>62</sup> VM, p.31.

<sup>63</sup> VATTIMO, Gianni, *Idem*, p.122.

<sup>64</sup> VATTIMO, Gianni. *Idem*, p.122, grifos meus.

A verdade como Gadamer descreve, é da variedade hermenêutica com sua capacidade de surpreender e frustrar expectativas, ao invés de passivamente confirmá-las. *A verdade é revelação*, aquilo que se manifesta no encontro entre o familiar e o desconhecido. (...) Para Gadamer, a experiência da verdade é hermenêutica até onde a parte modifica o todo, portanto, a experiência da verdade *encontrada no novo*, a novidade, o inesperado, está numa situação de tensão com aquilo que já foi entendido.<sup>65</sup>

Recordemos Gadamer na introdução de *Verdade e Método*:

A presente investigação acredita estar a serviço de uma evidência que, em nosso tempo inundado de rápidas transformações, ameaça ser obscurecida. Aquilo que se transforma chama muito mais a atenção<sup>66</sup> do que aquilo que continua como sempre foi.<sup>67</sup>

\*

## 2.3

### A transformação do jogo em configuração e a mediação total

A verdade é revelação para Gadamer na medida em que ela se manifesta no encontro entre o familiar e o desconhecido. Essa revelação que transforma a realidade transfigurada e reconhecida numa obra de arte também pode me transformar. Neste sentido, ainda inserida no conceito de jogo como fio condutor de sua explicação ontológica, merece nossa atenção o termo “transformação” (*Verwandlung*) que ele aborda como o segundo fio condutor da explicação ontológica. No percurso de seu pensamento, Gadamer apresenta inicialmente uma

---

<sup>65</sup> LAWN, Chris, *Compreender Gadamer*. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p.87, grifos meus.

<sup>66</sup> A expressão “chamar a atenção” pode ser interpretada como enxergar algo que antes não era visto, ampliar a visão, ampliar os nossos horizontes.

<sup>67</sup> VM, p.32.

descrição geral do jogo. Posteriormente, ele fala da transformação do jogo em configuração, que nada mais é do que uma transformação em uma verdade; e isto na medida em que como diz Chris Lawn “o jogo pode, muitas vezes, começar como uma simples diversão e, repentinamente, se transformar num caso muito sério.”<sup>68</sup> Este algo *sério* sugere que o jogo da arte transforma o mundo cotidiano. É esta linha de argumentação que nos permite trilhar o fio condutor da explicação ontológica acerca do jogo existente em *Verdade e Método*. Gadamer chama de “transformação do jogo em configuração” o momento em que o jogo humano alcança em sua verdadeira consumação, tornando-se arte. Para ele é somente no momento desta mudança que o jogo alcança sua idealidade, de modo que “*poderá ser pensado e compreendido enquanto tal*”.<sup>69</sup> O jogo adquire, então, uma autonomia absoluta, e é isto justamente o que deve assinalar o conceito gadameriano de transformação. Mas, para ele, a transformação não pode ser entendida como “sinônimo de modificação”, pois modificação sempre sugere que aquilo que se modifica, permanece e continua sendo o mesmo. Ele esclarece que toda modificação pertence ao âmbito da qualidade, ou seja, de um acidente da substância. Contrariamente à modificação, Gadamer sustenta que a transformação indica que algo se tornou uma outra coisa,

de uma só vez e como um todo, de maneira que essa outra coisa em que se transformou passa a constituir seu verdadeiro ser, em face do qual seu ser anterior é nulo. Quando encontramos alguém como que transformado, isso significa exatamente que se tornou uma outra pessoa.<sup>70</sup>

A transformação permite então uma verdadeira passagem à outra coisa e que aquilo que era antes não é mais. Assim, se pensarmos no jogo enquanto configuração de uma estrutura estável, podemos admitir que é através dele que a obra de arte e o *espectador-jogador* se integram num quiasma, isto é, “os

---

<sup>68</sup> LAWN, Chris, *Idem*, p.123.

<sup>69</sup> VM, p.165.

<sup>70</sup> VM, p.166.



*jogadores (ou poetas) não existem mais, existe apenas o que é jogado por eles*".<sup>71</sup>

O jogo se transforma numa estrutura (configuração) que não mais se esvai, que é reconhecida: é a verdade que vêm à luz no melhor lugar para se entendê-la, a obra de arte.

Como podemos constatar, o jogo transforma os jogadores e a si mesmo na medida em que revela algumas estruturas dimensionadas da realidade. Para Gadamer, tornar-se configuração significa dizer que, a partir daí, a obra passa a "*repousar em si mesma*", e perde o estatuto de objeto. A *transformação em configuração* alcança o seu sentido pleno, na medida em que a transformação consiste, na verdade, em *transformação no verdadeiro*.

Conforme dito, a hermenêutica filosófica abre-se para novas experiências de verdade, que podem ser revelada em três momentos: o da experiência marcada pelas estruturas ontológicas da arte, do entendimento histórico e da linguagem. Acerca de seu caráter ontológico, ao partirmos do caráter lúdico do jogo, afirmamos neste percurso que envolvimento (*im spiel sein*), é outro termo correlato de jogo em alemão. O movimento do jogo implica a abertura *homem-mundo*. O mundo da obra de arte, onde um jogo se manifesta de maneira plena na unidade de seu decurso, é de fato para Gadamer, um mundo totalmente transformado: "*Nele toda e qualquer pessoa reconhece que 'assim são as coisas!'*"<sup>72</sup> Como ele mesmo diz, "*'o assim são as coisas' é uma espécie de autoconhecimento do espectador, que retorna de modo clarividente dos ofuscamentos em que ele, como qualquer outro, vive.*"<sup>73</sup>

Gadamer nos permite pensar através da obra de arte que a manifestação desta verdade é mutável e aberta.<sup>74</sup> Como já vimos, ele se refere a "experiência hermenêutica", como uma *Erfahrung*, e, para ele a experiência da verdade é hermenêutica enquanto ela nos "surpreender". A verdade é de cunho hermenêutico enquanto surpreende e frustra expectativas, desconstrói certezas. Assim, a concepção gadameriana de verdade não está atrelada a um modelo

---

<sup>71</sup> VM, p.167.

<sup>72</sup> VM, p.168.

<sup>73</sup> Cf. VM, p.191, grifos do autor.

<sup>74</sup> Contrariamente a Kant, para Gadamer a obra de Arte não é uma pura "forma", apresentada ao julgamento de gosto.

dogmático imposto pelas ciências naturais. A compreensão pode ser tomada como um encontro com a verdade; e quando falamos na experiência da arte como uma experiência da verdade, é interessante ressaltar que Gadamer considera a existência do espectador como integrante do evento em que se dá na obra; uma verdade em que eu participo, pois a obra me interpela de maneira única. Portanto, pode-se dizer que na visão gadameriana, a verdade é compartilhável. O ser do espectador é para Gadamer, antes determinado por sua “assistência” (*Dabeisen*). Para ele, isto significa dizer que assistir *é mais do que estar ali*, junto com alguma outra coisa, significa participar. “O ato de ser espectador é, pois, uma forma de *participação verdadeira*”<sup>75</sup>. Neste sentido, Gadamer trata do conceito grego da *theoria*, na medida em que *Theoros* é aquele que participa de uma delegação de festa. A *theoria* é a verdadeira participação e não deve ser pensada como um comportamento da subjetividade, como atividade: é um sofrer (*pathos*), ou seja, um ser atraído e dominado pela visão (*Anblick*): “O *estar entregue a uma visão, totalmente esquecido de si*, é constitutivo da natureza do espectador”<sup>76</sup>. Como coloca Gadamer, a transformação também inclui os que nela participam. Quando o jogo interpela o jogador, fica patente de forma nítida a sua relação com a comunidade. Esse jogar junto (*Anspielen*) da obra é a interpelação que transforma, e que permite a descoberta de si mesmo e, dessa forma, o jogo é tido como o verdadeiro acontecimento. Tomemos seu exemplo acerca de um espetáculo teatral: ele considera que a encenação de um espetáculo teatral,

não pode ser separada dele como algo que não pertence ao seu ser essencial, já que é tão subjetivo e fugidio como as vivências estéticas nas quais é experimentado. Antes, *é só na execução que encontramos a obra ela mesma* – o mais claro exemplo é o da música – assim como no culto encontra-se a divindade.

<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> VM, p.181, grifos meus.

<sup>76</sup> VM, p.183, grifos meus. Também em *A Razão na Época da Ciência*, acerca do que os gregos chamam de *Theoria*, Gadamer afirma: “*estar entregue a algo* que, em sua poderosa presença, se oferece a todos em conjunto e que está caracterizado porque, à diferença do que acontece com todos os bens, não se reduz mediante a participação e, portanto, não é codificado da mesma maneira que todos os outros bens, *mas que ganha com a participação*.” (REC, p.48, grifos meus).

<sup>77</sup> VM, p.172, grifos meus.

A constatação anteriormente descrita é que, para Gadamer, fica claro o ganho metodológico que se obtém partindo-se do conceito de jogo, uma vez que a obra de arte não pode ser simplesmente isolada da “contingência” das condições de acesso sob as quais se mostra. Assim, o espetáculo teatral só se mostra quando encenado, a música só deve ser música quando executada, o texto só é texto quando lido, o jogo somente é jogo quando é jogado, e assim, Gadamer nos faz ver que o ser da arte não pode ser determinado como objeto de uma consciência estética (*ästhetischen Bewußtseins*). Partindo da premissa de que o espetáculo teatral não é simplesmente um mero sistema de regras e de prescrições comportamentais é que podemos justificar o caráter lúdico do jogo. Em diversas encenações da mesma peça teatral pode-se diferenciar um modo de mediação de outro. Gadamer considera que é somente através da *performance* que se dá o vir à luz da obra, onde cada *performance* é um acontecimento único.

A partir do que foi apresentado até aqui, pode-se dizer que para Gadamer a obra de arte é transmissora de conhecimento. Isto se expressa no ideal de "formação" (*Bildung*) humana como uma das funções da arte. Com o objetivo de apresentar a arte em seu caráter ontológico de conhecimento e reconhecimento, Gadamer lança mão do conceito grego de *mimesis* como função cognitiva. Mas, o conceito de imitação só consegue descrever o jogo da arte se não perder em seu foco o sentido cognitivo que se encontra na imitação, afirma Gadamer: “Quem imita alguma coisa torna presente o que ele conhece e como o conhece. É imitando que a criança começa a brincar, confirma assim o que conhece confirmando a si mesma”.<sup>78</sup> Isto significa dizer que no imitar está implícito representar o que é conhecido. Para Gadamer a arte é sobretudo, *mimesis* na medida em que traz à *re-presentation* o já conhecido e por isso, tornando-o presente. Vale lembrar que para ele *re-conhecer* não se limita a conhecer novamente o já conhecido, mas tem em sua essência, uma espécie de iluminação, *revelação*, por meio da qual se identifica algo: a alegria do reconhecimento reside, antes, no fato de identificarmos *mais* do que somente o que é conhecido. Segundo Gadamer, Platão concebeu a ideia mítica de reminiscência lado a lado com o caminho de sua dialética, que procura a verdade do ser na idealidade da

---

<sup>78</sup> VM, p.169.

linguagem. Tema central do platonismo juntamente com sua doutrina de “*anamnesis*”. Diz Gadamer:

De fato, um tal idealismo da essência aponta para o fenômeno do reconhecimento. O “conhecido” alcança o seu ser verdadeiro e mostra-se como o que ele é apenas através do reconhecimento. Enquanto reconhecido, é aquilo que é preservado em sua essência, liberto da casualidade de seus aspectos.<sup>79</sup>

O conceito de representação em Gadamer não tem o sentido de substituição, isto é, não se vincula a um remetimento para além da obra de arte, pois

a “representação” terá de ser reconhecida *como o modo de ser da própria obra de arte*. Isso deveria ser preparado derivando o conceito de representação do conceito de jogo, na medida em que o representar-se é a verdadeira essência do jogo – e com isso também da obra de arte. *Através de sua representação, o jogo interpela o espectador e de tal modo que este passa a ser parte integrante do objeto*, apesar de todo o distanciamento do estar de frente para o espetáculo.<sup>80</sup>

Johan Huizinga afirma em *Homo Ludens* que: “Era costume comparar o mundo a um palco, no qual *cada homem desempenhava seu papel*”.<sup>81</sup> Análogo a este sentido, Gadamer também afirma que como em todo jogo, os atores representam seus papéis, e assim o jogo torna-se representação, mas o próprio jogo é o conjunto de atores (*Spielern*) e espectadores. Para Gadamer, o espectador é fundamental para completar o espaço do jogo quando ele se transforma em espetáculo. Também ele nos diz que uma obra de arte jamais se esgota e que ela nunca está vazia, pois, para ele *nenhuma obra de arte nos fala do mesmo modo*. O sentido que nos atrai diante de uma obra de arte nos leva a participar do jogo: é

---

<sup>79</sup> VM, p.170.

<sup>80</sup> VM, p.172, grifos meus.

<sup>81</sup> HUIZINGA, Johan. *Idem*, p.8, grifos meus.

como se esse sentido fosse conhecido, reconhecível, compartilhado pelos “jogadores-intérpretes”, e assim, desvelado como verdade. Portanto, para Gadamer, a experiência da arte é uma experiência de conhecimento, no sentido de *anamnesis*. Além disso, a obra de arte não é só um produto, é também uma “*energeia*”. O ser de todo jogo é sempre resgate, e, conforme dito realização pura, “*energeia*” que traz seu fim em si mesmo. O jogo é configuração (estrutura), como também a configuração (estrutura) é jogo na medida em que somente alcança sua plenitude a cada vez que é representado.

Com base no que foi dito pode-se compreender as razões pelas quais Gadamer considera mau hermeneuta aquele que está certo que pode ou deve ficar com a última palavra. É preciso buscar *compreender o outro* e estarmos preparados para o fato de nós mesmos não termos razão, pois a resposta do outro pode ser surpreendente e este fato coloca-nos diante de uma nova abertura, de uma nova experiência de verdade.

\*

### 3.

## Elementos da compreensão

Quem considera a hermenêutica importante precisa saber, antes de tudo, que é preciso escutar e que só se pode dar algo a compreender a alguém que pode escutar<sup>82</sup>.

### 3.1

#### O diálogo em Gadamer

Como vimos, o jogo é um *acontecimento* que se dá para além da instância subjetiva, pois não há nenhuma consciência subjetiva, nem a consciência do falante, nem a consciência daquele que é interpelado, que possa abarcar o movimento que vem à tona com o jogo. Tal é o paradigma em que se assenta o conceito gadameriano de diálogo. De fato, é sob diferentes olhares que Gadamer aborda em *Verdade e Método*, a questão da verdade, a partir da noção de jogo, e, a partir daí no interior de uma concepção sua de diálogo. Podemos afirmar, neste sentido, que é inerente ao jogo o movimento de vaivém, tal como o movimento dialógico que “*pertence tão essencialmente ao jogo que em sentido extremo torna impossível um jogar-para-si-somente*”.<sup>83</sup> E assim, ao levantar a questão: “*O que é um diálogo?*”, Gadamer afirma que para nós, um diálogo é aquilo que deixou uma marca: “O que perfaz um verdadeiro diálogo não é termos experimentado

---

<sup>82</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Ciência histórica e linguagem. (Hermenêutica em Retrospectiva: A posição da filosofia na sociedade. Volume IV. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2007, doravante referido como HR IV, p.59.)*

<sup>83</sup> VM, p.159.

algo de novo, *mas termos encontrado no outro algo que ainda não havíamos encontrado em nossa própria experiência de mundo*".<sup>84</sup>

Deste modo, faz-se necessário uma *abertura de si mesmo* a todo poder do que é dito pelo "outro" para que aconteça verdadeiramente um diálogo. Quando nos referimos à necessidade de uma *abertura de si mesmo*, isso não significa dizer que tal abertura indique concordância, mas sim um confronto dialógico. Na introdução de *O Problema da Consciência Histórica*, Gadamer comenta que tentou mostrar em sua obra maior, como esse processo de confronto permite que o novo venha à luz pela mediação do antigo, constituindo assim um processo de comunicação cuja estrutura corresponde ao modelo do diálogo. Como observa o filósofo,

Toda experiência é confronto, já que ela opõe o novo ao antigo, e, em princípio, nunca se sabe se o novo prevalecerá, quer dizer, tornar-se-á verdadeiramente uma experiência, ou se o antigo, costumeiro e previsível reconquistará finalmente a sua consistência. (...) O novo deixaria de sê-lo se não tivesse que se afirmar contra alguma coisa.<sup>85</sup>

No jogo "algo" se dá a compreender, na medida em que aquele que quer compreender deve ser capaz de "escutar o outro", numa relação de abertura à alteridade, sem hierarquia, mas em condições de igualdade, para com ele estabelecer um diálogo. De maneira precisa, ele aponta que quando buscamos compreender o outro, fazemos a experiência hermenêutica de que é necessário romper uma resistência presente em nós: "*O outro rompe com a centralidade do meu eu*", na medida em que o diálogo possui uma força transformadora e com ele fica algo para nós e em nós que nos transformou. Esta questão é também abordada por Gadamer no ano de 1987, onde ele afirma que o diálogo representa uma experiência superior, na medida em que ultrapassa "*o caráter sempre meu*"

---

<sup>84</sup> VM II, p.247, grifos meus.

<sup>85</sup> PCH, p.14.

do ser-aí, um caráter que é desenvolvido pela analítica existencial heideggeriana, e a sua decadência no mundo.<sup>86</sup>

Segundo Custódio Almeida, Platão torna-se uma importante referência para Gadamer na medida em que “entendeu que a tarefa máxima da filosofia é dar razões ao mundo e à vida humana, e isso *se realiza com o diálogo*. A dialética em Platão é o lugar mesmo da efetivação da tarefa da filosofia”.<sup>87</sup> Acerca da dialética, Platão em *A República*, afirma que é dialético quem “é capaz de ter a visão de conjunto”.<sup>88</sup> Assim, para Gadamer é tarefa da filosofia “encontrar o comum também dentre o diferente, ‘aprender a olhar em conjunto, na direção de uma só coisa’”.<sup>89</sup> O que ele aprendeu de Platão, é que a estrutura de monólogo da consciência científica jamais permitirá de modo pleno, ao pensamento filosófico alcançar seus objetivos. Com isso Gadamer diz que o diálogo filosófico deve vir primeiro, para renovar um diálogo com Platão, e não para renovar o platonismo. A linguagem da metafísica é e permanece sendo o diálogo, mesmo que esse se dê na distância de séculos e milênios na medida em que é inviável refletirmos sobre a compreensão sem ter em mente a condição básica do diálogo, estrutura do entendimento hermenêutico.

Deste modo, é válido afirmar que a hermenêutica gadameriana pode ser caracterizada como um convite ao diálogo. Em *O modelo da dialética platônica*, Gadamer diz que não se fazem experiências sem a atividade do perguntar, pois

O conhecimento de que algo é assim, e não como acreditávamos inicialmente, pressupõe evidentemente a passagem pela pergunta para saber se a coisa é assim ou assado. Do ponto de vista lógico, a abertura que está na essência da experiência é essa abertura do ‘assim ou assado’. Ela tem a estrutura da pergunta. (...) É preciso então que nos aprofundemos na *essência da pergunta*, se quisermos

---

<sup>86</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Romantismo primevo, hermenêutica e desconstrutivismo*. (In: *Hermenêutica em Retrospectiva: A virada hermenêutica. Volume II*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2007, doravante referido como HR II, p.69, grifos do autor.)

<sup>87</sup> ALMEIDA, Custódio. *Hermenêutica e dialética: substituição ou complementação?* São Leopoldo: Filosofia Unisinos, Volume 3, n°4, 2002, p.160, grifos meus.

<sup>88</sup> “É também a melhor prova para saber se uma natureza é dialética ou não, porque quem for capaz de ter uma vista de conjunto é dialético; quem o não for não é”. PLATÃO. *A República. Livro VII*, [537 C], p. 235, grifos meus.

<sup>89</sup> AB, p.23.



esclarecer em que consiste o modo peculiar de realização da experiência hermenêutica.<sup>90</sup>

Por conseguinte, podemos compartilhar com Gadamer o fato de que a hermenêutica filosófica está mais interessada nas perguntas que nas respostas. Quem quiser pensar deve perguntar e perguntar quer dizer *colocar no aberto*. A abertura daquilo o que se pergunta consiste no fato de não possuir uma resposta fixa. Podemos pensar com Gadamer que para perguntar é preciso querer saber, ou seja, saber que não sabe, já que a colocação de uma pergunta pressupõe abertura, mas também delimitação. A arte da dialética “*não é a arte de ganhar todo mundo na argumentação*”<sup>91</sup> nos diz Gadamer. Também para ele a dialética, como arte do perguntar, “*só pode se manter se aquele que sabe perguntar é capaz de manter de pé suas perguntas, isto é, a orientação para o aberto*”.<sup>92</sup> O saber é fundamentalmente dialético e somente pode possuir saber aquele que tem perguntas e é essencial a toda pergunta que tenha um sentido. “*Sentido quer dizer, todavia, sentido de orientação*” e assim afirma:

Com a pergunta o interrogado é colocado sob uma determinada perspectiva. O surgir de uma pergunta rompe de certo modo o ser do interrogado. Nesse sentido, o *logos* que desenvolve esse ser assim aberto já é sempre resposta, e só tem significado no sentido da pergunta.<sup>93</sup>

A arte de perguntar é a arte de continuar perguntando; isso significa, porém, que é a arte de pensar chama-se dialética porque é a arte de conduzir uma autêntica conversação. Para que a conversa aconteça é necessário que os interlocutores ao conversar “*não passem ao largo um do outro*”. No diálogo genuíno, os participantes mudam as suas perspectivas, assim acontece o verdadeiro nascimento da verdade. A produtividade do diálogo se dá na medida em que nos

---

<sup>90</sup> VM, p.473.

<sup>91</sup> VM, p.478.

<sup>92</sup> VM, p.479.

<sup>93</sup> VM, p.473.

permite ver as coisas de maneira diferente e sob novas perspectivas, sob novos horizontes.

\*

## 3.2

### Pressupostos husserlianos acerca do conceito de horizonte

Quando ganhamos um horizonte, aprendemos sempre a ver para além do que está próximo, e ver as coisas sob novos horizontes é permitir que tenhamos uma visão panorâmica, aberta, uma perspectiva sobre o mundo. Em linhas gerais, o horizonte<sup>94</sup> é o modo como nos situamos e apreendemos o mundo a partir de um determinado ponto de vista. Portanto, é algo onde trilhamos nosso caminho e que conosco faz o caminho na medida em que os horizontes se deslocam ao passo de quem se move. Para nos deslocarmos a uma situação, precisamos possuir um horizonte desde sempre, pois para Gadamer, um horizonte não é uma “*fronteira rígida*, mas algo que se desloca com a pessoa e que convida a que se continue a caminhar”.<sup>95</sup> Na interpretação gadameriana, o conceito de horizonte torna-se interessante, pois expressa essa visão superior e de maior amplitude que deve ter aquele que compreende, já que o horizonte não é algo *imutável*, fixo; com o passar do tempo ele está constantemente e gradativamente mudando. Com efeito, partindo dos pressupostos do fundador da fenomenologia, Edmund Husserl (1859-

---

<sup>94</sup> Segundo Michael Inwood, em grego, “*horos* era uma ‘divisa, limite, fronteira, margem, beira, linha divisória, definição [de uma palavra]’. Deu origem a *horizein*, ‘dividir ou separar como uma fronteira, marcar fronteiras, limites, fixar, marcar, estabelecer, definir etc.’ *Ho horizon (kuklos)*, ‘(o círculo) divisório’ era ‘o horizonte’, um termo usado não apenas em ótica e astronomia, mas também para a fronteira do conhecimento humano. Esta fronteira é finita em qualquer período dado, podendo, no entanto, estender-se indefinidamente, já que sempre podemos conceber um ponto de vista que nos possibilita transcender a atual fronteira do nosso conhecimento. (INWOOD, Michael, *Idem*, tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002, p.89-90).

<sup>95</sup> VM, p.330, grifos meus.

1938), Gadamer reconhece a importância da noção husserliana de horizonte (*Horizont*). Como diz:

Horizonte é o âmbito da visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto. Aplicando esse conceito à consciência pensante, falamos então da estreiteza do horizonte, da possibilidade de *ampliar o horizonte*, da abertura de novos horizontes etc. A linguagem filosófica empregou essa palavra, sobretudo desde Nietzsche e Husserl, para caracterizar a vinculação do pensamento à sua determinidade finita e para caracterizar o ritmo de ampliação do campo visual. (...) Aquele que tem horizontes *sabe valorizar corretamente o significado de todas as coisas que pertencem ao horizonte*, no que concerne a proximidade e distância, grandeza e pequenez.<sup>96</sup>

Husserl fala de horizonte ao explicitar a percepção. Para ele, como comenta Inwood<sup>97</sup>, não percebemos a solidez de um objeto de uma só vez, apenas um aspecto deste. Portanto, as percepções potenciais de todos os aspectos do objeto constituem seu “horizonte interno”. Um objeto relaciona-se a outros objetos, e estes a outros objetos. Este é o “horizonte externo” do objeto, que pode estender-se indefinidamente e abarcar a totalidade de mundo. Em 1931, na obra *Meditações Cartesianas*, Husserl faz uma descrição do horizonte como uma totalidade “pré-traçada” de modo indeterminado, onde ele aborda a relação de uma vivência particular com o horizonte à qual pertence:

Certamente, este traçado em si é sempre imperfeito, mas tem, apesar de sua indeterminação, certa estrutura de determinação. Assim, o cubo – visto de lado não “diz” nada sobre a determinação concreta desses lados não visíveis; no entanto, ele é, de antemão, “percebido” como cubo, depois, em particular, como colorido, enrugado, etc., cada uma dessas determinações deixando sempre outras particularidades na indeterminação. Esse deixar na “indeterminação” das particularidades – anteriormente às determinações efetivas mais precisas que

---

<sup>96</sup> VM, p.399-400, grifos meus.

<sup>97</sup> INWOOD, Michael, *Idem*, p.89-90.

talvez jamais irão ocorrer – é um momento contido na consciência perceptiva em si; ele é precisamente o que constitui o “horizonte”.<sup>98</sup>

É também possível para Gadamer reconhecer na fenomenologia husserliana o significativo conceito de *mundo da vida* (*Lebenswelt*). O *mundo da vida* corresponde à totalidade daquilo que vivemos, tomado como fundamento da *relação intersubjetiva*, na medida em que é um *mundo comunitário*. O que caracteriza o verdadeiro propósito de Husserl, é que ele não utiliza mais o termo consciência no âmbito de sua subjetividade, e sim “vida”.<sup>99</sup> Em 1936, Husserl aborda este conceito ao escrever *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental*, publicado na revista *Philosophia* e conhecido nos meios acadêmicos como *Die Krisis*.<sup>100</sup> Torna-se importante enfatizar que a tematização feita por Husserl deste conceito, situa-se no contexto da cultura européia dos anos trinta, que após o advento da *Primeira Guerra Mundial* encontra-se em crise com a perda da fé no potencial da racionalidade expressa nas ciências modernas, e na continuidade de filosofias centradas no sujeito.<sup>101</sup> Para Husserl, o *mundo da vida precede a toda atividade humana* ou tomada de posição. Portanto, ele é pré-dado e universal, vem antes de toda teoria e interpretação na medida em que ele é a base de fundamento de toda teoria e do questionar. Com este conceito, ele redimensiona a questão do conhecimento, e recoloca o tema da vida como cerne de uma reflexão universal. Assim, Gadamer encontra em Husserl a relação entre a ideia de mundo<sup>102</sup> e o conceito de horizonte, que está contido no conceito de mundo da vida:

---

<sup>98</sup> HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2002, p. 63.

<sup>99</sup> Para Hilton Japiassú, o *mundo da vida* é “aquilo que se aceita, que se torna dado como pressuposto, constituindo nossa experiência cotidiana. Trata-se do real em seu sentido pré-teórico, pré-reflexivo”. In: JAPIASSÚ, Hilton. MARCONDES, Danilo, *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p.190.

<sup>100</sup> Título completo em alemão: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcedente Phänomenologie Ergänzungsband*.

<sup>101</sup> Segundo André Dartigues, é viável afirmar que toda a vida filosófica de Husserl, desde a *Filosofia da Aritmética* (1891) às conferências sobre a *Crise das ciências européias* (1935), “é dominada pelo sentimento de uma crise da cultura.” DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia?* Rio de Janeiro: Editora Eldorado, 1973, p.16.

<sup>102</sup> Para José Maria Gómez Heras, “o mundo representa uma plataforma global de sentido sobre a qual assentam as diferentes perspectivas nas quais o homem percebe os objetos” Também para Heras, o *Lebenswelt* é “o mundo onde se nasce e se morre, onde se herda uma tradição cultural, onde se comunica através da linguagem, onde se convive com outros seres vivos. O mundo vivido é configurado historicamente por um passado e um presente, transmitido por tradições e

Forjando um conceito que faz aparecer o contraste com o conceito de mundo que pode ser objetivado pelas ciências, Husserl chama a esse conceito fenomenológico do mundo de “mundo da vida”, ou seja, o mundo em que nos introduzimos por mero viver nossa atitude natural, que, como tal, jamais poderá tornar-se objetivo para nós, *mas que representa o solo prévio de toda experiência*. Esse horizonte do mundo é pressuposto também em todas as ciências, sendo assim mais originário do que elas. Como fenômeno de horizonte, este “mundo” está essencialmente referido à subjetividade, e essa referência significa, ao mesmo tempo, que ‘tem seu ser no fluxo do cada vez em cada caso (*Jeweiligkeit*)’. O mundo da vida se encontra num movimento de constante relatividade da validade.<sup>103</sup>

Para Husserl, quando a ciência retira o objeto de suas relações mundanas ela não estaria indo “às coisas mesmas”. Lembremos do célebre enunciado afirmado por ele em *Investigações Lógicas* no início do século XX: “*nós queremos voltar às coisas mesmas*”. Husserl quer olhar para o banal, pois para ele, antes de tudo, *tenho que retornar com o meu contato primeiro com as coisas*. Ele quer resgatar o *espanto* (*thaumázein*) que é o mais originário da filosofia: é como *um surpreender-se com a coisa pela primeira vez*. A *coisa mesma* deve ser abordada como aparece no *mundo da vida*, em todas as relações mundanas. Como comenta André Dartigues, o retorno incessante à intuição originária, “*fonte de direito para o conhecimento*”, é chamado por Husserl como o *princípio dos princípios* de onde o pensamento retorne às suas origens dando-se como “ponto de partida, não mais as opiniões dos filósofos, mas a própria realidade.”<sup>104</sup> Para Gadamer, o que constitui a genialidade da reflexão husserliana com o conceito *mundo da vida*, é o fato de Husserl, matemático por formação, o assistente do célebre alemão Weierstrass, “ter implodido a estreiteza do conceito de experiência reduzido às ciências e ter elevado o ‘mundo da vida’, a experiência realmente vivida do mundo, a tema universal da meditação filosófica”.<sup>105</sup> Primeiramente, Husserl investigou o que estrutura o *mundo da vida*, um conceito essencialmente histórico, que significa para Gadamer “o todo que estamos vivendo enquanto

---

expresso em uma linguagem. É o mundo de nossa cotidianidade, em cujo horizonte nos enquadrados para nos orientarmos”. HERAS, José Maria Gómez, *Ética e Hermenêutica*. 1ª edição, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, p.77-79.

<sup>103</sup> VM, p.331-332, grifos meus.

<sup>104</sup> Cf. DARTIGUES, André. *Idem*, p.20.

<sup>105</sup> Cf. HR II, p.31.

seres-históricos.”<sup>106</sup> O que estrutura o *mundo da vida*, nos parece remeter à nossa experiência comum e corrente:

Husserl foi o primeiro a investigar o que estrutura o mundo da vida, não tentou explicar processos de percepção como factos psicológicos provenientes de algum mecanismo de associações e dissociações ou da organização de elementos perceptivos, como era então comum, *mas antes demonstrou que até mesmo nas experiências mais simples e naturais da vida quotidiana se ocultam legalidades muito diferentes, que podemos reconhecer.*<sup>107</sup>

Deve-se também assinalar que Gadamer não pensa o conceito de horizonte nos termos da relação com objetos, tal como Husserl, mas ao tematizá-lo, desenvolve a sua reflexão a partir da relação entre *intérprete e tradição*, onde “*o intérprete e o texto possuem cada qual seu próprio ‘horizonte’*”.<sup>108</sup> A experiência hermenêutica tem a ver com a tradição, na medida em que o conceito de tradição liga-se ao ato de compreender e interpretar. A interpretação é *algo que está sempre a caminho*, que nunca conclui, afirma Gadamer<sup>109</sup>; pois para ele, a palavra *interpretação* faz referência à finitude do ser humano e à finitude do conhecimento humano. Desta forma, a interpretação, em constante processo de formação, tal como o horizonte, põe “à prova nossos preconceitos no encontro com o passado e tentando compreender partes da nossa tradição”<sup>110</sup>, como afirma Bleicher. Cabe, a este respeito, uma observação sobre a retomada gadameriana da noção de preconceito.

\*

---

<sup>106</sup> VM, p.332, grifos meus.

<sup>107</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Herança e Futuro da Europa*. Tradução de Antônio Hall. Lisboa: Edições 70, 1989, p.20, doravante referido como HFE, grifos meus.

<sup>108</sup> VM II, p.132.

<sup>109</sup> REC, p.71.

<sup>110</sup> BLEICHER, Josef. *Hermenêutica Contemporânea*. Tradução de Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1992, p.159.

### 3.2.1

#### Horizonte e a positividade do preconceito

Como *antecipações* de nossa abertura para o mundo (ou seja, como orientações da nossa abertura em relação ao mundo), os *preconceitos* (*Vorurteile*)<sup>111</sup>, tornam-se condições para que possamos experimentar qualquer coisa, para que aquilo que nos vem ao encontro possa nos *dizer algo*. Em *A Universalidade do Problema Hermenêutico*, o próprio Gadamer afirma que formulou de maneira provocativa o pressuposto de que “*mais que nossos conceitos, são nossos preconceitos que perfazem nosso ser*”.<sup>112</sup> Existem para Gadamer, dois matizes para a palavra preconceito: um positivo e outro negativo. Tal formulação provocativa acerca do preconceito visa restituir o direito ao conceito positivo do preconceito desde que, segundo ele, o *Iluminismo* francês e inglês expulsou do uso da linguagem. Tal fato é para Gadamer decorrente de um desconhecimento do *Iluminismo* de um traço dialético (provisório) originário de todo o preconceito, nos levando a interpretá-lo como algo negativo, errôneo, “de modo a distorcer a verdade”.<sup>113</sup> Para o *Iluminismo*, o passado é tomado como um *objeto de pesquisa* e contrariamente a isto, a perspectiva de Gadamer é que o passado é algo que nos pertence, no qual estamos ligados. Portanto, “‘liberar-se’ da tradição não pode ser a nossa primeira preocupação em nossos comportamentos em face do passado do qual nós, seres históricos, participamos constantemente”<sup>114</sup>, na medida em que como elo concreto entre todos nós, ela “*é o espelho em que cada um de nós se reconhece*”.<sup>115</sup> Ao fazer uma análise histórica do conceito do preconceito, Gadamer nos mostra que “é somente na *Aufklärung* que o conceito do preconceito recebeu o matiz negativo que agora

---

<sup>111</sup> Como veremos adiante, Gadamer mostra que inicialmente a palavra *preconceito* (*Vorurteil*) quer dizer um juízo (*Urteil*) provisório que de forma preliminar afirma algo, mas que não se mostrará como algo definitivo e com contexto negativo e prejudicial. Deste modo, este não é dado como *um juízo falso*. Mas a partir das premissas do *Iluminismo*, este entendeu como um juízo não fundamentado como algo distanciado da verdade.

<sup>112</sup> VMII, p.261.

<sup>113</sup> Cf. VMII, p.261.

<sup>114</sup> PCH, p.44.

<sup>115</sup> PCH, p.45.

possui.”<sup>116</sup> Para ele, a palavra “preconceito” quer dizer um juízo que se forma antes do exame definitivo de todos os momentos determinantes segundo a coisa em questão. No âmbito jurídico, ele nos mostra que um preconceito é “uma pré-decisão jurídica, antes de ser baixada uma sentença definitiva.”<sup>117</sup> No idioma francês, *préjudice*, tal como no latino *praeiudicium*, significa simplesmente prejuízo, desvantagem, dano. Contudo, em sua visão, essa negatividade é apenas secundária:

A conseqüência negativa repousa justamente na validade positiva, no valor prejudicial de uma pré-decisão, tal qual o de qualquer precedente. “Preconceito” não significa pois, de modo algum, falso juízo, uma vez que seu conceito permite que ele possa ser valorizado positiva ou negativamente. (...) Aos olhos da *Aufklärung*, a falta de fundamentação não deixa espaço a outros modos de validade, pois significa que o juízo não tem fundamento na coisa em questão, que é um juízo ‘sem fundamento’. Essa é uma conclusão típica do espírito do racionalismo. Sobre ele funda-se o descrédito dos preconceitos em geral e a pretensão do conhecimento científico de excluí-los totalmente.<sup>118</sup>

Para se *compreender autenticamente*, é preciso reconhecer que existem preconceitos legítimos, na medida em que para Gadamer, são ilegítimos os preconceitos que nunca são postos em questão, convertidos em ideias claras e suscitando a certeza de poder superar todo o mal-entendido, no sentido de abarcar uma totalização do saber. Isto sugere que a completude da compreensão é algo inviável em sua hermenêutica, já que se admite na estrutura do acontecer compreensivo o processo de fusão de horizontes.

\*

---

<sup>116</sup> VM, p.360.

<sup>117</sup> VM, p.360.

<sup>118</sup> VM, p.360-361.



### 3.3

#### A fusão de horizontes

Ao descrever o *acontecer compreensivo* Gadamer nos apresenta o conceito de “fusão de horizontes”<sup>119</sup> (*Horizontverschmelzung*) para a fundamentação de sua hermenêutica filosófica. Para tanto, como já mencionado anteriormente, ele lança mão da noção de horizonte (*Horizont*) do fenomenólogo Husserl. Em *A Razão na Época da Ciência*, a pequena metáfora de uma *discussão bem sucedida* pode ilustrar o que Gadamer desenvolveu na teoria da fusão de horizontes em *Verdade e Método*. Como ele mesmo afirma, “pode justificar o que ali também considerei como um modelo fecundo: a situação do diálogo em que, através das perguntas do intérprete deixa falar um texto mudo.”<sup>120</sup>

Deve-se ressaltar que, em *Verdade e Método*, encontra-se atrelada ao conceito de fusão de horizontes a noção de consciência histórica<sup>121</sup>, já que, para Gadamer, a historicidade da compreensão é um princípio fundamental para a sua hermenêutica filosófica. De acordo com Gadamer, *compreensão, verdade e historicidade* são conceitos interligados, uma vez que, como ele diz:

---

<sup>119</sup> Em linhas gerais, uma fusão de horizontes significa dizer que um horizonte pode ser colocado em contato com outro horizonte. Ao invés de um suprimir o outro, acontece um processo de fusão.

<sup>120</sup> REC, p.76.

<sup>121</sup> Gadamer entende por consciência histórica “o privilégio do homem moderno de ter plena consciência da historicidade de todo presente e da relatividade de toda opinião. Os efeitos dessa tomada de consciência histórica manifestam-se, a todo instante, sobre a atividade intelectual de nossos contemporâneos: basta pensarmos nas imensas subversões espirituais de nossa época. (...) Ninguém pode atualmente eximir-se da reflexividade que caracteriza o espírito moderno. Seria absurdo, daqui por diante, confinar-se na ingenuidade e nos limites tranquilizadores de uma tradição fechada sobre si mesma, no momento em que a consciência moderna encontra-se apta a compreender a possibilidade de uma múltipla relatividade de pontos de vista. Também nos habituamos, nesse sentido, a responder aos argumentos que se nos opõem através de uma reflexão em que nos colocamos deliberadamente na perspectiva do outro.” (PCH, p.17-18) Deve-se assinalar que a consciência histórica é um tema discutido pelo filósofo alemão Wilhelm Dilthey (1833-1911) anteriormente à Gadamer acerca da metodologia das ciências humanas, em sua relação com o método próprio das ciências naturais. A posição diltheyniana acerca disto é feita por Gadamer na segunda conferência intitulada “Extensão e limites da obra de Wilhelm Dilthey”. (PCH, p.27-38).

Quando nossa consciência histórica se transporta para horizontes históricos, isto não quer dizer que se translade a mundos estranhos que nada têm a ver com o nosso; ao contrário, todos eles juntos formam esse grande horizonte que se move a partir de dentro e abarca a profundidade histórica de nossa autoconsciência para além das fronteiras do presente. (...) O nosso próprio passado e o dos outros, ao qual se volta a consciência histórica, faz parte do horizonte móvel a partir do qual vive a vida humana, esse horizonte que a determina como origem e tradição.<sup>122</sup>

Após a publicação do primeiro volume de *Verdade e Método*, Gadamer ainda aborda o conceito de historicidade no ano de 1965, sob o título: *A Continuidade da história e o instante da existência*<sup>123</sup>. Para ele, tal conceito não enuncia algo sobre um nexos do acontecer que se deu realmente, mas *sobre o modo de ser do homem que está na história* e que somente pode ser compreendido a fundo em seu ser pelo conceito de historicidade. Todo *compreender* representa uma fusão desses horizontes: sempre interpretamos uma obra tendo como premissa as questões do nosso tempo, ainda que isso possa ser imperceptível. Em todo ato de interpretar, encontra-se implicada a produção de um novo texto em função de um novo sentido dado pelo intérprete partindo de uma concepção dialógica.<sup>124</sup> A tarefa autêntica da hermenêutica consiste, para Gadamer, em o intérprete, ao se deparar com a *estranheza* de um texto, observar como ele é diferente; deixando-se, assim, ser atravessado por uma experiência de como o texto comporta um pensamento diferente do seu.<sup>125</sup>

---

<sup>122</sup> VM, p.402.

<sup>123</sup> Cf. VMII, p.159-173.

<sup>124</sup> Quando Gadamer aborda em seus trabalhos a necessidade de que o horizonte venha a se fundir com o horizonte do outro em toda compreensão, tal afirmação “não visa verdadeiramente a nenhum uno permanente e identificável, mas essa fusão acontece no diálogo que prossegue”. (HRII, p.73, grifos meus).

<sup>125</sup> Em sua quinta conferência intitulada *Esboços dos fundamentos de uma hermenêutica*, inserida em *O Problema da Consciência Histórica*, Gadamer afirma que “a intenção autêntica da compreensão é a seguinte: ao lermos um texto, queremos compreendê-lo; nossa expectativa é sempre que o texto nos *informe* sobre alguma coisa. Uma consciência formada pela autêntica atitude hermenêutica é sempre receptiva às origens e características totalmente estranhas de tudo aquilo que lhe vem de fora. Em todo caso, tal receptividade não se adquire por meio de uma ‘neutralidade’ objetivista: não é nem possível nem necessário nem desejável que nos coloquemos entre parênteses. A atitude hermenêutica supõe uma tomada de consciência com relação às nossas opiniões e preconceitos que, ao qualificá-los como tais, retira-lhes o caráter extremado. É ao realizarmos tal atitude que damos ao texto a possibilidade de aparecer em sua diferença e de manifestar-se a sua verdade própria em contraste com as idéias preconcebidas que lhe impúnhamos antecipadamente.” PCH, p.63-64, grifos do autor.

O sentido de um texto supera seu autor não ocasionalmente, mas sempre. Por isso, a compreensão nunca é um comportamento meramente reprodutivo, mas também e sempre produtivo. (...) Na verdade, compreender não é compreender melhor, nem sequer no sentido de possuir um melhor conhecimento sobre a coisa em virtude de conceitos mais claros, nem no sentido da superioridade básica que o consciente possui com relação ao caráter inconsciente da produção. Basta dizer que, *quando se logra compreender*, compreende-se de um modo *diferente*.<sup>126</sup>

Quando por exemplo, podemos compreender o sentido de uma obra de arte ou de um texto literário<sup>127</sup>, não se tem o objetivo de reconstruir os “desejos” do texto, a intenção original do autor, mas compreendê-lo de forma que sua verdade chegue até nós.<sup>128</sup> Hans Robert Jauss (1921-1997), historiador da literatura e discípulo da hermenêutica gadameriana, contribuiu para divulgar o processo de *fusão de horizontes* nas décadas de 1970 e 1980. Alguns anos após a publicação de *Verdade e Método*, Jauss causou um forte impacto nos meios acadêmicos da época ao publicar no ano de 1967, *A História da Literatura como Provocação à Teoria Literária*. Jauss privilegia o leitor no ato de interpretar um texto literário e deste modo não o considera como uma *tábula rasa* sobre o qual o texto vai imprimir seu sentido. Jauss compartilha com as reflexões de Gadamer, onde não é possível fazer a leitura de um livro do mesmo modo, principalmente em épocas diversas.

O que para Gadamer é determinante para as diferentes compreensões é a própria distância temporal. Neste sentido, acerca da distância temporal, ela não é segundo ele “uma distância a percorrer, mas uma continuidade viva de elementos que se acumulam formando uma tradição, isto é, uma luz à qual tudo o que trazemos conosco de nosso passado, tudo o que nos é transmitido faz a sua aparição”.<sup>129</sup> Já afirmamos aqui, que o tempo não é um precipício que devemos

---

<sup>126</sup> VM, p.392, grifos do autor.

<sup>127</sup> Para Gadamer, “literários, são aqueles textos que devem ser lidos em voz alta, mesmo que unicamente para o ouvido interior, e quando recitados não são apenas ouvidos mas devem ser acompanhados pela voz interior.” (VMII, p.406.). Também para Gadamer: “O próprio ato de ler em voz alta para si mesmo é dialogal, porque na medida do possível deve sintonizar o fenômeno sonoro com a captação do sentido.” (VMII, p.412-413.)

<sup>128</sup> Tal afirmação pode estar indicada na passagem em que Gadamer diz: “Quando procuramos compreender um texto, não nos deslocamos até a constituição psíquica do autor, mas, se quisermos falar de ‘deslocar-se’, devemos deslocar-nos para a perspectiva na qual o outro conquistou sua própria opinião. O que não significa nada mais que procuramos fazer valer o direito objetivo daquilo que o outro diz.” (VM, p.386)

<sup>129</sup> PCH, p.68.

transpor para recuperarmos o passado; na medida em que este não é tomado como um *obstáculo para a compreensão*: não é preciso superar a distância do tempo (pois ela é a própria possibilidade e condição do conhecimento); o que importa é reconhecer a distância temporal (*Zeitenabstand*) como uma possibilidade produtiva e positiva do compreender. A tarefa é, neste sentido, a de preservar a continuidade hermenêutica. Para Gadamer, alguma comunicação é possível, e está sempre a caminho a partir do processo de  *fusão de horizontes*, pois a primeira de todas as condições hermenêuticas é o fato de que “*algo nos interpela*”. Assim, compreender é

operar uma mediação entre o presente e o passado, é desenvolver em si mesmo toda a série contínua de perspectivas na qual o passado se apresenta e se dirige a nós. Nesse sentido radical e universal, a tomada de consciência histórica não é o abandono da eterna tarefa da filosofia, mas a via que nos foi dada para chegarmos à verdade sempre buscada.<sup>130</sup>

Seguindo este pensamento, podemos afirmar que a mediação do passado e do presente está na base da ideia gadameriana acerca do processo de fusão de horizontes, momento em que o horizonte do passado e o horizonte do intérprete se fundem num único horizonte:

O horizonte do presente não se forma pois à margem do passado. Não existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem conquistados. *Antes, compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos*. Conhecemos a força dessa fusão sobretudo de tempos mais antigos e da ingenuidade de sua relação com sua época e com suas origens. A vigência da tradição é o lugar onde essa fusão se dá constantemente, pois o velho e o novo sempre crescem juntos

---

<sup>130</sup> PCH, p.71. Vale ressaltar que compreender o passado não é deixar o horizonte atual e seus preconceitos para se deslocar ao horizonte do passado; compreender é aplicar um sentido ao presente, é traduzir o passado na linguagem do presente onde acontece a fusão: horizontes do passado e do presente.

para uma validade vital, sem um e outro cheguem a se destacar explícita e mutuamente.<sup>131</sup>

O horizonte do passado, do qual vive toda vida humana e que se apresenta sob a forma de tradição já está “*sempre em movimento*”.<sup>132</sup> Ao fazer uma analogia com o jogo, na perspectiva de um “diálogo hermenêutico”, a noção de *horizonte* é tomada como conceito-chave na medida em que se apresenta como um elemento intercambiável com a compreensão que deve ser pensada menos como uma ação da subjetividade e sim como um “*retroceder que penetra num acontecimento da tradição, onde se intermedeiam constantemente passado e presente*”.<sup>133</sup> Portanto, o “*jogador-intérprete*”, não pode ignorar a si mesmo e a situação hermenêutica concreta na qual se encontra, pois segundo Gadamer, se ele “*quiser compreender, deve relacionar o texto com essa situação.*”<sup>134</sup> Vale ressaltar que é constituinte do *jogador-intérprete* uma *pré-compreensão* daquilo que irá interpretar.

No processo de  *fusão de horizontes*, não há distinção entre *sujeito e objeto*, e assim, ao interpretar, o “*jogador-intérprete*” entra em conversação (*Gespraches*) com o texto: os horizontes separados como pontos de vista diferentes fundem-se um no outro. Desta forma, a comunicação só acontece através da fusão de horizontes (e nela podemos reconhecer a forma de *realização da conversação*). Entre o “*jogador-intérprete*”, o texto, a obra e o evento passado a hermenêutica procura gerar uma *linguagem comum* que lhes permite dialogar, pois o diálogo que realizamos com os outros e conosco nos permite a revisão de nossos pontos de vistas.

É possível afirmar que em Gadamer, não existem *horizontes fechados*, pois aquilo que nos parece estranho inicialmente, “incomunicável”, “incompreensível”, pode se tornar inteligível, pois *compreender* é, sobretudo, o *participar* de uma perspectiva comum. Lembremos que sob esse ponto de vista, o sentido de jogar pressupõe um movimento de participação, de engajamento, de compartilhamento, onde o jogar é *a priori* um jogar junto. Se, para Gadamer, o *texto traz um tema à*

---

<sup>131</sup> VM, p.404-405, grifos do autor.

<sup>132</sup> VM, p.402.

<sup>133</sup> VM, p.385, grifos do autor.

<sup>134</sup> VM, p.426, grifos meus.

*fala*, isso se dá mediante o trabalho do intérprete que por sua vez é parte integrante do vir à fala de um tema. Como diz Gadamer, “*ambos [texto e intérprete] tomam parte disso*”. Assim como cada um jamais é um indivíduo solitário, haja vista que estamos sempre nos relacionando com os outros, é evidente que nesta relação ao outro, precede a própria experiência do “eu”. Deste modo, o homem que compreende não sabe nem julga a partir de um simples estar “postado frente ao outro *sem ser afetado, mas a partir de uma pertença específica que o une com o outro*, de modo que é afetado com ele e pensa com ele”.<sup>135</sup> Em *Interpretações e Ideologias*, Paul Ricoeur (1913-2005) fala de um indício da dialética de participação e distanciamento fornecido no conceito de fusão de horizontes. Segundo Ricoeur, a obra *Verdade e Método* se erige em torno de um debate entre distanciamento alienante e experiências de pertença nas três esferas da experiência hermenêutica: esfera estética, histórica e da linguagem. Para Ricoeur, devemos a Gadamer esta ideia muito fecunda onde a

comunicação a distância entre duas consciências diferentemente situadas faz-se em favor da fusão de seus horizontes, vale dizer, do recobrimento de suas visadas sobre o longínquo e sobre o aberto. Mais uma vez, é pressuposto um fator de distanciamento entre o próximo, o longínquo e o aberto. *Este conceito significa que não vivemos nem em horizontes fechados, nem num horizonte único*. Mais uma vez, é pressuposto um fator de distanciamento entre o próximo, o longínquo e o aberto. Na medida mesma em que a fusão de horizontes exclui a idéia de um saber total e único, esse conceito implica *a tensão entre o próprio e o estranho*, entre o próximo e o longínquo e, por conseguinte, fica excluído o jogo da diferença na colocação em comum.<sup>136</sup>

Na hermenêutica gadameriana, *somos conversação*, somos intérpretes do mundo e o mundo nos é apresentado sob a forma de linguagem. A temática da linguagem torna-se relevante no percurso deste estudo, na medida em que viabiliza o processo de *fusão de horizontes*. Com efeito, *o fenômeno da linguagem* articula-se com o movimento de *jogar e compreender*. Segundo

---

<sup>135</sup> VM, p.425, grifos meus.

<sup>136</sup> RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. Tradução de Hilton Japiassú. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990, p.41, grifos meus.

Gadamer, o mistério da linguagem é a sua abertura, pois “*qualquer um é capaz de encontrar a palavra correta para situações nunca calculáveis e para instantes imprevisíveis*”.<sup>137</sup> Importa-nos dizer aqui, que a investigação do fenômeno da linguagem como *horizonte* de uma ontologia hermenêutica indica que o pensamento gadameriano não se fundamenta simplesmente na linguagem como objeto da hermenêutica, mas como um fio condutor (tal como no modelo do jogo).

\*

---

<sup>137</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Heidegger e a Linguagem*. (In: *Hermenêutica em Retrospectiva: Heidegger em retrospectiva. Volume I*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2007, doravante referido como HR I). HRI, p.45.

## 4.

### A linguagem em Gadamer

Sem dúvida, toda a meditação de Gadamer sobre a linguagem está voltada contra a redução do mundo dos signos e instrumentos que poderíamos manipular à vontade. Toda a terceira parte de *Wahrheit und Methode* é uma apologia apaixonada do diálogo que somos e da concórdia prévia que nos impulsiona.<sup>138</sup>

#### 4.1

##### Uma conversa com Heidegger

Há quarenta anos, ao escrever *Linguagem e Compreensão* (1970), Gadamer afirma que a questão da *compreensão* adquire cada vez mais *atualidade* nos últimos anos. É visível que as tentativas de se entrar em *acordo* entre as nações, os blocos, e as gerações fracassam porque, “*parece faltar uma linguagem em comum*” .<sup>139</sup> Para ele, todos os fenômenos do entendimento, da compreensão e da incompreensão, que formam o objeto da hermenêutica, representam um fenômeno de linguagem. No decorrer de sua fala, Gadamer, quer saber através de um questionamento, a razão do fenômeno da compreensão ter o caráter de linguagem. Ele mesmo responde, sustentando que está implícita na própria pergunta a resposta que é “a linguagem que constrói e conserva essa orientação comum no mundo.”<sup>140</sup> Para Gadamer, conversa não significa *a priori*,

---

<sup>138</sup> RICOEUR, Paul. *Idem*, p.41.

<sup>139</sup> VMII, p.216.

<sup>140</sup> VMII, p.220.



controvérsia, visão que parece ser característica da modernidade em apreciar a identificação entre conversa e controvérsia. Como também, conversar não é mutuamente desentender-se. Contrário a este pensamento, ele sustenta que se constrói um aspecto comum do que é falado, pois

A verdadeira realidade da comunicação humana é o fato de o diálogo não ser nem a contraposição de um contra a opinião do outro e nem o aditamento ou soma de uma opinião à outra. O diálogo transforma a ambos. O êxito de um diálogo dá-se quando já não se pode recair no dissenso que lhe deu origem. Uma solidariedade ética e social só pode acontecer na comunhão de opiniões, *que é tão comum que já não é nem minha nem tua opinião, mas uma interpretação comum do mundo.*

<sup>141</sup>

Assim, é viável afirmarmos que a importância conferida à linguagem em *Verdade e Método* é acompanhada do interesse ético, trilha da hermenêutica gadameriana. Como *medium* da experiência hermenêutica, a linguagem é tida como um dos momentos em que se transmite a tradição e assim, a possibilidade da compreensão acontece a partir da tradição, que chega pela linguagem. Segundo Richard Palmer, “*somos frutos da tradição*” e ela “*não se coloca, pois contra nós; ela é algo em que nos situamos e pelo qual existimos; em grande parte é um meio tão transparente que nos é invisível – tão invisível como a água é para o peixe*”<sup>142</sup>. Penso que é inconcebível para Gadamer, admitir a possibilidade de relacionar a linguagem com indivíduos isolados, pois em sua essência a linguagem é comunitária: é como se ele afirmasse, “*a linguagem é um nós.*” Dentro desta perspectiva, podemos considerá-lo *um filósofo da tradição*. Para ele, o verdadeiro lugar da hermenêutica é o ponto médio, lugar mesmo da realização da filosofia. Uma das possíveis explicações para tal afirmativa nos leva a dizer que Gadamer está afinado com os pressupostos éticos ditos por Aristóteles no livro II em *Ética a Nicômaco*.<sup>143</sup> Outra resposta possível como ponto médio da hermenêutica

---

<sup>141</sup> VMII, p.221, grifos meus.

<sup>142</sup> PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1969, p.180, grifos meus.

<sup>143</sup> “Em tudo que é contínuo e divisível pode-se tirar uma parte maior, menor ou igual, e isso tanto em termos da própria coisa, quando em relação a nós; e o igual é um meio termo entre o excesso e

filosófica, é que desde sempre já nos movemos e somos linguagem, uma vez que não há uma primeira nem última palavra, não há verdade definitiva em tais pressupostos.<sup>144</sup> Gadamer sustenta que a *humanidade* pode aprender a partir de suas próprias experiências já que, como ele mesmo afirma, “há experiências originárias para os homens em todas as línguas”.<sup>145</sup>

Lembremos que no início de *Verdade e Método*, ao questionar a autoridade do método científico, Gadamer propõe uma reflexão em que aposta nas ciências humanas, vê no humanismo uma saída “contra as pretensões monopolistas da ciência moderna, do ideal metódico e da técnica” e como comenta Duque-Estrada, “permanece dentro de uma discussão que diz respeito à afirmação de um conhecimento que seja imanente à vida”<sup>146</sup>. No decorrer do segundo capítulo deste estudo, afirmamos que a reflexão heideggeriana sobre a compreensão e interpretação contida em *Ser e Tempo* constitui a base da hermenêutica filosófica de Gadamer.<sup>147</sup> Contudo, uma reflexão renovada sobre as ciências humanas nos pressupostos de sua hermenêutica filosófica, não tem sentido para Heidegger e com isto, Gadamer se afasta dos pensamentos de seu mestre Heidegger.<sup>148</sup> Este traço de humanidade presente na hermenêutica de Gadamer, pode nos levar a conduzir uma conversa com o filósofo Martin Heidegger. A ideia é que

---

a falta. Por ‘meio-termo no objeto’ quero significar aquilo que é equidistante em relação aos extremos, e que é o único e o mesmo para todos os homens; e por ‘meio-termo em relação a nós’ quero dizer aquilo que não é nem demasiado nem muito pouco, e isto não é o único e o mesmo para todos.” Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2007, p.47 [1106ab].

<sup>144</sup> Uma discussão mais aprofundada acerca disto é apresentada em: ALMEIDA, Custódio.

*Hermenêutica e dialética: substituição ou complementação?* São Leopoldo: Filosofia Unisinos, Volume 3, n°4, 2002, p.155-170.

<sup>145</sup> HRI, p.48.

<sup>146</sup> DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Limites da Herança heideggeriana: A Práxis na hermenêutica de Gadamer*, p.518.

<sup>147</sup> “Embora eu tenha contornado a intenção filosófica de Heidegger, quer dizer, a retomada do ‘problema do ser’, torna-se não obstante claro que somente uma viva tematização da existência humana enquanto ‘ser-no-mundo’ revela as implicações plenas do *Verstehen* como possibilidade e estrutura da existência.” (PCH, p.12)

<sup>148</sup> Para François Renaud, a hermenêutica filosófica de Gadamer, entendida como uma defesa das humanidades se baseia essencialmente sobre o conceito de clássico, que segundo o próprio Gadamer representa a *continuidade* e a pretensão à verdade da tradição tal como nos é transmitida na palavra escrita. O artigo escrito por Renaud aponta para uma decisiva diferença entre a hermenêutica humanística de Gadamer e a crítica de Heidegger acerca da destruição da tradição metafísica. (In: *Classical Otherness: Critical Reflections on the Place of Philology in Gadamer’s Hermeneutics*, p.361-388, grifos meus).

Heidegger não quer fazer uma *hermenêutica das tradições*, na medida em que o seu foco de pensamento é o *Ser*, ao passo que para Gadamer, é a linguagem.<sup>149</sup>

\*

Como um grande crítico da subjetividade, Heidegger, no sexto parágrafo de *Ser e Tempo*, se debruça sobre a necessidade de fazer uma destruição da ontologia tradicional, não por hostilidade contra a metafísica em geral, mas, para que ela volte a si mesma numa autêntica ontologia fundamental. Em sua reflexão, Heidegger afirma no primeiro parágrafo desta obra, que a metafísica sempre *pensou o ser como se este fosse um ente*, ela sempre *entificou* o ser de alguma coisa. Neste sentido, na avaliação de Heidegger, a história da metafísica é marcada precisamente por um *esquecimento do ser* e uma adesão ao ente: a história da metafísica é, portanto, a história do esquecimento do ser<sup>150</sup>. Existe para ele, como aponta Rui Sampaio da Silva,

uma relação íntima entre *metafísica e humanismo*: a concentração exclusiva no ser do ente (metafísica) teria como reflexo uma orientação *antropocêntrica* da filosofia (humanismo). Pior do que isso: a metafísica e o humanismo degenerariam, segundo a narrativa heideggeriana, no subjectivismo da época moderna, o qual, por seu turno, culminaria na figura da vontade de poder (Nietzsche), vontade de poder esta que originaria o pesadelo de um mundo dominado à escala planetária pela técnica.<sup>151</sup>

---

<sup>149</sup> Como aponta Duque-Estrada: “Gadamer não situa o compreender no âmbito do *Dasein*, como ‘lugar’ da questão sobre o ser, mas sim no âmbito da existência histórica efectiva que se auto-realiza através da compreensão mediatizada na linguagem.” (DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Limites da Herança heideggeriana: A Práxis na hermenêutica de Gadamer*. Revista Portuguesa de filosofia. A Idade Hermenêutica da Filosofia: Hans-Georg Gadamer. Faculdade de Filosofia de Braga, 2000, p.518.)

<sup>150</sup> Ver: HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback; Posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2006, p.37.

<sup>151</sup> SAMPAIO DA SILVA, Rui. *Gadamer e a Herança Heideggeriana*, Revista Portuguesa de filosofia. *A Idade Hermenêutica da Filosofia: Hans-Georg Gadamer*. Faculdade de Filosofia de Braga, 2000, p.530, grifos meus.

O filósofo canadense Jean Grondin no início de seu ensaio intitulado *Gadamer on Humanism*, aponta possíveis diferenças entre os projetos filosóficos de Heidegger e Gadamer, e nos esclarece de antemão que “*Gadamer é um humanista e Heidegger, não*”.<sup>152</sup> Vale salientar que ao fazer tal afirmação, ele sustenta que isso não quer dizer em absoluto nenhum tipo de julgamento moral implícito entre os filósofos em questão (não deve ser primariamente entendido dentro de um sentido biográfico), mas sim, dentro de uma perspectiva filosófica. Portanto, *criticar o humanismo*, não significa ser “*desumano*”. Aliás, o próprio Heidegger ao criticar o humanismo não quer dizer que este modo de pensar “se oriente para o lado oposto do humano, defendendo o inumano e a desumanidade ou degrade a dignidade do homem.”<sup>153</sup> A razão em pensar contra o humanismo é porque ele (o humanismo), não instaura a *humanitas* do homem num patamar alto o suficiente. Para Grondin, o *humanismo*, como uma questão de destaque na cultura ocidental, é tematizado pela literatura corrente sob três pontos altos: *O Humanismo Renascentista*, *O Iluminismo* (mais precisamente nos trabalhos dos clássicos alemães, tais como, Schiller, Goethe e Winckelmann) e finalmente no início do século XX entre os classicistas como Werner Jaeger (1881-1961), quem distinguiu dentro da cultura antiga os modelos de uma educação verdadeiramente humanista.

Vale ressaltar que o foco para propagar uma nova discussão acerca do humanismo neste ensaio apresentado por Grondin tem como pano de fundo, a situação da Europa após a sangrenta *Segunda Guerra Mundial*, mais precisamente a *desumanidade* do regime nazista, com as mortes nos campos de *Auschwitz*. Tais fatos, repercutem em Jean Beaufret um sentimento de desacordo o que o leva a fazer no livro *Carta Sobre o Humanismo* o seguinte questionamento à Heidegger: “*como se dar um novo sentido à palavra humanismo?*” Para Heidegger, qualquer resposta acerca da *humanidade do homem* seria ainda metafísica e assim, levanta a questão se é necessário tal indagação. Como ele mesmo afirma: “*Pergunto-me se isto é necessário. Ou será que não se manifesta, ainda, de modo*

---

<sup>152</sup> GRONDIN, Jean. *Gadamer on Humanism. The Philosophy of Hans-Georg Gadamer. The Library of living philosophers*. Volume XXIV, 1997, p.157.

<sup>153</sup> HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*, p.15-16.

suficiente, a desgraça que expressões desta natureza provocam?<sup>154</sup> A linguagem é comumente pensada à luz do homem. Nas palavras de Heidegger,

Pensamos comumente a linguagem a partir da correspondência à essência do homem, na medida em que esta é representada como *animal rationale*, isto é, como a unidade do corpo-alma-espírito. Todavia, assim como na *humanitas* do *homo animalis* a ex-sistência permanece oculta e, através dela, a relação da verdade do ser com o homem, assim encobre a interpretação metafísico-animal da linguagem a sua essência ontológica historial.<sup>155</sup>

Heidegger quer pensar a linguagem fora do âmbito da representação, pois para ele, enquanto estivermos na representação, fatalmente estaremos dentro da metafísica. Ainda em *Carta Sobre o Humanismo*, ele urge pensar a essência da linguagem na medida em que a mesma, não é a exteriorização de um organismo, nem expressão de um ser vivo. Heidegger pensa a linguagem a partir da “*correspondência ao ser* enquanto correspondência, o que quer dizer, como habitação da essência do homem”<sup>156</sup>, que não é para ele apenas um ser vivo, pois ao lado de outras faculdades, também possui a linguagem. Quando Heidegger fala “homem” é no sentido *ôntico-ontológico* e a linguagem é para ele, algo que diz respeito a nós, ao nosso próprio modo de ser, pois *nós moramos neste apelo, nesta solicitação ao ser*.

Para Carsten Dutt, filósofo da universidade de Heidelberg, Gadamer faz uma réplica ao célebre enunciado heideggeriano dito no início de *Carta Sobre o Humanismo*: “*A linguagem é a casa do ser*”<sup>157</sup>. Assim sendo, ainda em Dutt, afirma Gadamer: “*Me segue parecendo verdade que a linguagem não é somente a casa do ser, mas também a casa do homem, em que nela se vive se encontra com outros, se encontra no outro*”.<sup>158</sup> Lembremos que Heidegger, em sua crítica

---

<sup>154</sup> HEIDEGGER, Martin. *Idem*, p.3.

<sup>155</sup> HEIDEGGER, Martin. *Idem*, p.18, grifos do autor.

<sup>156</sup> HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*, p.18, grifos meus.

<sup>157</sup> HEIDEGGER, Martin. *Idem*, p.1.

<sup>158</sup> GADAMER apud DUTT, op. cit., p.58, grifos meus. (DUTT, Carsten. *En Conversación con Hans-Georg-Gadamer: Hermeneutica- estética- filosofía práctica. Tradução de Teresa Rocha Barco*. Madri: Tecnos, 1998).

desenvolvida no início de *Carta sobre o Humanismo*, afirma que todo o humanismo se funda, ou numa metafísica, ou ele mesmo se postula como fundamento de uma tal metafísica. Assim, para ele, *qualquer humanismo permanece metafísico*. O humanismo quando coloca o homem no centro das atenções, também contribuiria para o *esquecimento do Ser*, característico da história da metafísica, questão já colocada anteriormente por ele em *Ser e Tempo*. Nesta direção de pensamento, é possível na visão de *Gadamer*, *aprender que o humanismo não é necessariamente um antropocentrismo*, como sustenta Heidegger.

Gadamer sustenta que uma das características fundamentais da linguagem – enquanto lugar de mediação da experiência do mundo – é o seu *caráter dialógico*, que não se encontra sob controle do sujeito ou do grupo. O diálogo é, portanto, a estrutura do entendimento hermenêutico. Compartilhando com as reflexões abordadas por Rui Sampaio da Silva, poderíamos pressupor que haveria em Gadamer, acerca do *caráter dialógico da linguagem*, uma continuidade com o projeto filosófico de Heidegger quando este comenta um poema de Hölderlin, ao escrever em 1936, *Hölderlin e a essência da poesia*. Como diz Heidegger, “*o ser do homem funda-se na linguagem, mas esta acontece verdadeiramente no diálogo*”<sup>159</sup>. Contudo, trata-se, em Heidegger, do diálogo com os deuses, ao passo que Gadamer está atento para uma conversação entre os homens, “*entre os mortais*”. Esta questão é ratificada por Jean Grondin<sup>160</sup>, como também é tratada por Robert Dostal nas palavras a seguir:

A conversação foi um importante conceito para Heidegger, também, mas, como nós já notamos, *sua conversação era com os deuses*. O tratamento de Heidegger segue a partir de Hölderlin (“nós somos uma conversação”), que localiza a conversação entre humanos e o divino. Sua escrita, conseqüentemente, é meditativa, eu poderia sugerir, e não dialógica.<sup>161</sup>

---

<sup>159</sup> Cf. SAMPAIO DA SILVA, Rui. *Idem*, p.536.

<sup>160</sup> Ver mais em: GRONDIN, Jean. *Idem*, p.165.

<sup>161</sup> DOSTAL, Robert J. *Gadamer's Relation to Heidegger and Phenomenology*. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p.257, minha tradução, meus grifos.

É neste sentido que Heidegger propõe uma maneira diferente de se pensar a linguagem, pois para ele, não podemos pensá-la no terreno da mediação. O que fundamentalmente caracteriza a concepção de compreensão (*Verstehen*)<sup>162</sup> atrelada à linguagem em Gadamer é a noção de mutualidade. Em sua fala, Gadamer afirma que a opinião comum se constrói sempre na “*mutualidade da conversa.*”<sup>163</sup> Sendo assim, é a partir de tal noção que podemos apontar diferenças entre as reflexões de Gadamer e Heidegger. Como afirma Duque-Estrada:

A mutualidade é, neste contexto, a palavra-chave que nos leva ao cerne da diferença entre Gadamer e Heidegger: enquanto a estrutura original da compreensão leva Heidegger a um constante e renovado esforço em chegar à fonte originária da linguagem (a linguagem silenciosa do ser); ela [a estrutura original da compreensão] leva Gadamer a abraçar um ideal de engajamento com o processo efetivo da compreensão que se dá na linguagem familiar do mundo no qual vivemos. Mas, neste nível, a compreensão é essencialmente compreensão mútua que se dá através da *experiência básica (Erfahrung) de co-participação em uma vida comunitária que, continuamente, é preservada e projetada em novas possibilidades de ser.*<sup>164</sup>

Gadamer considera a possibilidade do acontecimento efetivo da experiência hermenêutica na medida em que a linguagem, abertura para um mundo comunitário, é o meio onde é possível a compreensão. Assim, a *linguagem*

---

<sup>162</sup> Gadamer nos fornece um exemplo do sentido mais literal para *Verstehen*: “Em seu sentido mais literal, compreender (*Verstehen*) significa em alemão justamente representar totalmente o caso de um outro diante do tribunal, colocar-se em seu lugar (HRII, p.88-89). Na tradução francesa deste livro, diz Gadamer: “*Au sens le plus littéral du terme, comprendre, c’est, en effect, représenter la cause de quelqu’un d’autre devant un tribunal ou n’importe quelle autre instance, et s’en porter garant*”. GADAMER, Hans-Georg. *Herméneutique en Rétrospective*, p.181.

<sup>163</sup> VMII, p.221.

<sup>164</sup> Esta questão aparece em *Hermenêutica e Práxis em Gadamer* de Gustavo Silvano Batista que faz um comentário partindo da tese de doutorado intitulada: *Gadamer’s Rehabilitation of Practical Philosophy – An Overview*, defendida por Paulo Cesar Duque-Estrada no ano de 1993. (DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Tese de doutorado em Filosofia, Boston College, 1993, p.164, grifos meus.) Ver: BATISTA, Gustavo S. *Hermenêutica e Práxis em Gadamer*. Rio de Janeiro, 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia/PUC-Rio.

como diálogo<sup>165</sup> se insere aqui tendo um papel decisivo na hermenêutica gadameriana. Portanto, é inviável para ele refletir sobre a compreensão sem ter em mente a condição básica do diálogo; ao passo que para Heidegger, o autêntico momento da compreensão é sempre solitário.

\*

## 4.2

### A linguagem como *medium* da experiência hermenêutica

Ao falar da linguagem como *medium* da experiência hermenêutica, Gadamer inicia afirmando que quanto mais *autêntica* uma conversação, menos ela se encontra sob *a direção da vontade* de um outro dos interlocutores. O que surgirá de uma conversação ninguém pode saber *a priori*, pois o acordo ou o seu fracasso, como ele mesmo afirma, “é um acontecimento que se realizou em nós.”

<sup>166</sup> Neste sentido, como a conversação toma seus rumos próprios, ao invés dos interlocutores dirigirem a conversação “*eles são os dirigidos*”.<sup>167</sup> Em sua investigação acerca da linguagem, Gadamer reconhece por um lado em *Verdade e Método* que compreender o que é a linguagem, representa uma das coisas “mais obscuras com que já se deparou a reflexão humana”<sup>168</sup>. Mas por outro lado, em sua análise do pensamento em relação às ciências humanas, podemos alcançar uma proximidade desse obscuro universal, que precede todas as coisas, e que para

---

<sup>165</sup> Uma leitura aprofundada acerca deste tema é tratada por Duque-Estrada em: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *The Double Move of Philosophical Hermeneutics*. Études Phénoménologiques, Bruxelles, n.26, 1997, 19-31.

<sup>166</sup> VM, p. 497.

<sup>167</sup> VM, p.497. Nesta direção de pensamento, podemos dizer que no decorrer da conversação, um jogo acontece.

<sup>168</sup> VM, p.492.



ele nos faz sentir confiantes na orientação da questão que o guiava. Também para ele, ao afirmar que linguagem é “*compartilhamento, participação*”<sup>169</sup>, isto pode sugerir o caráter de conversação inerente a ela na medida em que “a partir da conversação que nós mesmos somos, buscamos nos aproximar da obscuridade da linguagem.”<sup>170</sup> A conversação é um processo em que os interlocutores se encontram dispostos *a entrar no seu jogo*, ou seja, abrir espaço para que haja o acolhimento do estranho e do adverso. Tal é a idéia de acordo (*Verständigung*) que permitiu a Gadamer introduzir a linguagem dentro do âmbito de sua concepção hermenêutica, já que o acordo sobre uma questão, “que deve surgir na conversação, significa necessariamente que os interlocutores começam por elaborar uma *linguagem em comum*”.<sup>171</sup>

Segundo Grondin existe uma razão que ajuda Gadamer a enfatizar a noção que o compreender implica uma forma de acordo: é que o acordo é algo que ocorre principalmente pela linguagem, no diálogo ou conversação. Esta noção outorga peso específico sobre o elemento linguístico da compreensão. *Compreender* é colocar algo dentro de palavras, ou melhor, formular a compreensão dentro de uma potencialidade linguística. Ainda segundo Grondin, poderíamos evocar aqui a importante objeção que nem tudo o que eu compreendo pode ser colocado em palavras. Eu posso compreender um sinal, uma peça de arte, ou música. A importante ideia para a *noção gadameriana de interpretação* e sua inerente linguisticidade é que o ouvinte é suprimido pelo o que ele procura compreender, e, assim, responde, interpreta, busca por palavras ou expressa. Portanto, compreender, no sentido gadameriano, é articular (um sentido, uma questão, um acontecimento) com palavras; “*palavras que são sempre minhas, mas que ao mesmo tempo essas que eu luto para compreender.*”<sup>172</sup> Como comenta Vattimo, é na linguagem que “*vivenciamos aquele mundo que possuímos e compartilhamos*”<sup>173</sup> e por isso, a linguagem serve de *mediação* total da experiência do mundo “enquanto sede, ou lugar, de realização do concreto, do

---

<sup>169</sup> HRIL, p.38.

<sup>170</sup> VM, p.492.

<sup>171</sup> VM, p.493, grifos meus.

<sup>172</sup> Cf. GRONDIN, Jean. *Gadamer's Basic Understanding of Understanding*. In: The Cambridge Companion to Gadamer. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p.41, minha tradução modificada, meus grifos.

<sup>173</sup> VATTIMO, Gianni. *Idem*, p.132.

*ethos* comum de uma determinada sociedade histórica”.<sup>174</sup> Como princípio de ordenação do mundo, é em função da linguagem que é possível a convivência entre os homens através de uma experiência do que é comum a todos. Diz Gadamer:

É somente pela capacidade de se comunicar que unicamente os homens podem pensar o comum, isto é, conceitos comuns e sobretudo aqueles conceitos comuns, pelos quais se torna possível a convivência humana sem assassinatos e homicídios, na forma de uma vida social, de uma constituição política, de uma convivência social articulada na divisão do trabalho. *Isso tudo está contido no simples enunciado: o homem é um ser vivo dotado de linguagem.*<sup>175</sup>

O célebre enunciado de Aristóteles define o homem “como o único ser vivo dotado de *logos*”<sup>176</sup>. De acordo com Gadamer, é pela linguagem que podemos abarcar uma visão para além do presente. Em *A Razão na Época da Ciência* ele diz que:

Aristóteles viu o mais decisivo deste fenômeno: um ser que possui linguagem está caracterizado por um distanciamento em relação ao presente, pois a linguagem torna presentes as coisas. Ao manter presentes fins remotos, se chega à opção de atuar no sentido da escolha de meios para fins determinados; além disso, são conservadas as normas obrigatórias em relação às quais a ação humana se projeta como social.<sup>177</sup>

---

<sup>174</sup> VATTIMO, Gianni. *Idem*, p.132.

<sup>175</sup> VMII, p.173-174, grifos meus.

<sup>176</sup> <sup>176</sup> VMII, p.173-174, grifos meus.

<sup>176</sup> A palavra grega λόγος (*logos*) foi traduzida no sentido de razão ou pensar. Na verdade, a palavra significa também e sobretudo: linguagem. Cf. VMII, p.173. Interessante salientar que os gregos “não tinham nenhuma palavra específica para ‘linguagem’: eles podiam dizer *glotta*, quer dizer: a língua – e eles podiam dizer *logos*, ou seja, *aquilo que foi dito*”, como afirma Gadamer. (HRIV, p.122).

<sup>177</sup> REC, p.46-47.

É possível afirmar que segundo Gadamer, é a linguagem que nos faz conhecer o *ser das coisas*. Entretanto, isto não significa dizer que a experiência que o homem faz do mundo é possível pelo fato dele *dispor* da linguagem, como algo que possa ser por ele dominado e apreensível. A linguagem permite que *algo venha à fala*, e, portanto, não é algo à disposição de um ou de outro interlocutor. Neste sentido, seria um erro sugerir, uma analogia entre a *linguagem* e um *instrumento* (ou ferramenta) com o qual possamos controlar o seu uso e, quando não precisamos mais, nos desfazer dele. Em “*Homem e Linguagem*”, ele é enfático ao afirmar que “jamais nos encontramos como consciência diante do mundo para num estado desprovido de linguagem lançarmos mão do instrumental do entendimento.”<sup>178</sup> Pelo contrário, pois em todo conhecimento que temos de nós mesmos e do mundo, sempre já nos encontramos pela nossa própria linguagem. Nosso pensamento *habita a linguagem*, o que para Gadamer constitui o enigma profundo que a linguagem propõe ao pensar. Assim, é inviável pensar a linguagem fora dela mesma, *pensá-la como um objeto*, pois, não há pensamento sem linguagem, na medida em que todo pensar sobre a linguagem, já foi sempre alcançado pela linguagem.

Com a tematização da linguagem, vinculada indissolavelmente ao mundo vital humano, parece que se oferece um novo fundamento à velha pergunta da metafísica acerca do todo. Neste contexto, a linguagem não é um mero instrumento ou um dom excelente que possuímos como homens, mas o meio no qual vivemos desde o começo, como seres sociais, e que mantém aberto o todo no qual existimos.<sup>179</sup>

Na citação acima, Gadamer enfatiza o fato da linguagem se constituir como um vínculo entre o homem e o seu mundo vital, *análoga ao ar que respiramos*, já que ela é, em outras palavras, o meio onde desde o início vivemos

---

<sup>178</sup> VMII, p.176. Reforçando tal argumento, “a linguagem é, pois, o centro do ser humano, quando considerada no âmbito que só ela consegue preencher: o âmbito da convivência humana, o âmbito do entendimento, do consenso crescente, *tão indispensável à vida humana como o ar que respiramos*”. (VMII, p.182, grifos meus)

<sup>179</sup> REC, p.11.

como seres sociais, e, portanto a base de tudo o que constitui o homem e a sociedade na condição de seres históricos. É assim que, no segundo volume de *Verdade e Método*, Gadamer afirma que “o homem pode pensar e falar”, e poder falar (Falar, quer dizer, falar a alguém) significa poder tornar visível através de sua fala algo ausente, permitindo que também um outro possa vê-lo. Portanto, encontra-se pressuposto no falar, uma *audiência*, o que reafirma, em sua reflexão, a perspectiva da alteridade no cerne do acontecer compreensivo.

Já afirmamos aqui que a linguagem (como *medium* da experiência hermenêutica) é tida como um dos momentos em que se transmite a tradição e assim, a possibilidade da compreensão acontece a partir da tradição, que chega pela linguagem. Para Gadamer, embora aquele que foi criado numa determinada tradição cultural e de linguagem possua uma *cosmovisão* diferente daquele que pertença a outras tradições, (e certamente os “mundos” históricos, que se dissolvem uns nos outros no decurso da história, são diferentes entre si e também do mundo atual) ainda assim, “o que se representa é sempre um mundo humano, isto é, um mundo estruturado na linguagem, *seja qual for sua tradição.*”<sup>180</sup> A compreensão da tradição na linguagem possui especial primazia, pois esta é tradição no sentido autêntico da palavra, uma vez que não nos encontramos diante de algo que se deve “investigar e interpretar enquanto vestígio do passado”.<sup>181</sup> A essência da tradição se caracteriza pelo seu caráter “linguageiro” e desta forma adquire seu pleno significado hermenêutico onde a tradição se torna escrita. A tradição escrita não é apenas uma parte de um mundo que se passou, pois para Gadamer, na forma da escrita todo o transmitido encontra-se simultaneamente presente para qualquer atualidade. O portador da tradição não é este manuscrito como uma parte do passado, mas a *continuidade* da memória por onde a tradição se converte numa parte do próprio mundo, e, com efeito, o que a tradição nos comunica “*pode chegar imediatamente à linguagem. Onde uma tradição escrita chega a nós, não só conhecemos algo individual mas se faz presente em pessoa uma humanidade passada em sua relação universal.*”<sup>182</sup>

---

<sup>180</sup> VM, p.577, grifos meus.

<sup>181</sup> VM, p.504.

<sup>182</sup> VM, p.505.

De acordo com Gadamer, o modo de ser especulativo da linguagem demonstra seu significado ontológico *universal*, pois o que vem à fala é, naturalmente, algo diferente da própria palavra falada, pois a palavra só é palavra em função do que nela vem à fala. O caráter dialógico da linguagem *ultrapassa o ponto de partida da subjetividade*, inclusive o do falante em sua referência ao sentido. Penso que existe, portanto, uma afinidade entre o fenômeno da linguagem e o fenômeno do jogo. Tanto na linguagem como conversação, quanto na da poesia e na da interpretação, a linguagem encerra uma estrutura especulativa que não consiste em ser cópia de algo dado de modo fixo; ao contrário, nela algo *vem à fala* onde se enuncia um todo de sentido. O que é manifestado nela não é *mera fixação de um sentido* pretendido, e sim um intento em constante mudança, uma tentativa de se deixar levar por algo e com alguém. Isto é inerente tanto ao diálogo escrito, como ao intercâmbio oral uma condição básica, pois, para Gadamer, os dois interlocutores *“desejam sinceramente entender-se. Assim, sempre que se busca um entendimento, há boa vontade”*.<sup>183</sup>

\*

---

<sup>183</sup> *Texto e Interpretação* (VMII, p. 396, grifos meus).

## 5

### Considerações finais

A primeira parte desta dissertação iniciou com o tema: *A noção gadameriana de jogo* (capítulo 2), tomado como modelo estrutural para a explicação da compreensão. Vimos como Gadamer lança mão do conceito de jogo (*Spiel*) para fazer uma descrição da estrutura da compreensão (*Verstehen*) e, então, retorna a um ponto de partida onde a razão de ser do jogo não é o sujeito: o sujeito do jogo é o próprio jogo. Como ele mesmo afirma no prefácio à segunda edição de *Verdade e Método*,

Não foi minha intenção desenvolver uma “doutrina da arte” do compreender, como pretendia ser a hermenêutica mais antiga. (...) Minha verdadeira intenção, porém, foi e continua sendo uma intenção filosófica: O que está em questão não é o que fazemos, o que deveríamos fazer, *mas o que acontece além do nosso querer e fazer.*<sup>184</sup>

O que despertou o interesse em desenvolver esta dissertação foi a possibilidade de pensar o fenômeno do compreender levando em consideração o *outro* neste evento de verdade que é marcado pela estrutura mesma do jogo. Assim, na perspectiva de ser fiel ao seu tema, Gadamer pensa a verdade como algo “*que se revela a alguém somente através do tu, e somente pelo fato de permitir que esse outro lhe diga algo.*”<sup>185</sup> Para ele, a verdade em seu aspecto provisório, é, portanto, dialógica. Tentamos mostrar, através da dimensão dialógica proposta por Gadamer, o caráter *performático* da compreensão e da interpretação como um dos pontos constitutivos de sua hermenêutica filosófica. Como vimos, *a compreensão é sempre diferenciada, como um jogar, um movimento, um vaivém, uma estrutura aberta que se repete ou pode se repetir.* Na medida em que compreendemos o sentido de um texto, de uma obra de arte, de

---

<sup>184</sup> VM, p.14, grifos meus.

<sup>185</sup> VM, p.23.

um espetáculo teatral, o que fazemos não é reconstruir a intenção autoral, mas compreendê-lo de tal forma que sua verdade se manifesta para nós. Nesta direção de pensamento, vimos que a noção gadameriana de jogo é o ponto de partida para Gadamer organizar a sua concepção de diálogo, um dos *Elementos da compreensão* (capítulo 3), tema da segunda parte desta dissertação.

O que nos possibilitou refletir o entrelaçamento *jogo-compreensão* é que a estrutura da compreensão exige um certo “*entregar-se à situação*” onde a subjetividade não é tida mais como instância determinante em relação à compreensão. Vale recordar que Gadamer parte da obra *Homo Ludens* (1938), do antropólogo holandês Johan Huizinga, como premissa de sua investigação acerca do jogo, e deste modo, a temática do jogo se constituiu como fio condutor da explicação ontológica. Quando aborda tal conceito, Gadamer nos mostra que “*qualquer um, num jogo, é parceiro*”<sup>186</sup>. Sob esse ponto de vista, o sentido de jogar pressupõe um movimento de participação, de engajamento, de compartilhamento, onde o jogar é *a priori* um jogar junto. Entre o “*jogador-intérprete*”, o texto, a obra e o evento passado, a hermenêutica filosófica proposta por Gadamer procura gerar uma *linguagem comum* que lhes permite dialogar, pois, como tentamos ver, o diálogo que realizamos com os outros e conosco nos permite a revisão de nossos pontos de vista e assim, a ampliação de nossos horizontes. Como diz Richard Bernstein<sup>187</sup>, “*ter um horizonte é não ser limitado àquilo que é próximo mas ser capaz de mover-se para além disso*”. Somos “*jogadores-intérpretes*” deste livro chamado “*mundo*” que nos é apresentado sob a forma de linguagem. A temática da linguagem tornou-se relevante nesta trajetória, na medida em que o fenômeno da linguagem articulou-se com o movimento de *jogar e compreender*. Deste modo, *A Linguagem em Gadamer* (capítulo 4), foi o tema tratado na terceira e última parte desta dissertação.

Tentamos mostrar que é constitutivo do jogo “*uma liberdade tal que nenhum jogo é jogado duas vezes da mesma maneira e apesar dessa variedade é ainda o mesmo jogo*”<sup>188</sup>. Entrar nesse jogo é entregar-se a uma experiência de liberdade (sem as amarras da subjetividade), condição *sine qua non* para que este

---

<sup>186</sup> AB, p.45.

<sup>187</sup> BERNSTEIN, Richard. *Beyond Objectivism and Relativism*, p.143, tradução minha.

<sup>188</sup> WEINSHEIMER, Joel C. *Idem*, p. 104, tradução minha.

encontro com a verdade aconteça. O que nos interessa efetivamente é a possibilidade de *saltar sem medo*, assim como Yves Klein<sup>189</sup> em sua *performance*, deixando-se levar para um momento imprevisível, e ao mesmo tempo enriquecedor, tal como Gadamer nos mostrou . Nas palavras de Rainer Maria Rilke (1875-1926), reproduzidas por Gadamer,

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

\*

---

<sup>189</sup> Ver: Figura 1- Página 10- KLEIN, Yves. *Salto no Vazio (Saut dans le vide)*, *Performance*, Rue Gentil-Bernard Fontenay-aux-Roses, fotografado por Harry Shunk (1924-2006), Paris, 1961.



## Referências bibliográficas

ALMEIDA, Custódio. **Hermenêutica e dialética: substituição ou complementação?** São Leopoldo: Filosofia Unisinos, Volume 3, nº4, 2002.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2007.

BATISTA, Gustavo S. **Hermenêutica e Práxis em Gadamer**. Rio de Janeiro, 2007. 96p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

BERNSTEIN, Richard J. **Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis**. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

\_\_\_\_\_. **The New Constellation: the ethical-political horizons of modernity/postmodernity**. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1992.

BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea**. Tradução de Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1992.

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

DOSTAL Robert J. **Gadamer's philosophical hermeneutics**. *In*: The Cambridge Companion to Gadamer. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. **Gadamer's Relation to Heidegger and Phenomenology**. *In*: The Cambridge Companion to Gadamer. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. **Gadamer's Rehabilitation of Practical Philosophy – An Overview**. Boston, 1993. 180 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – The Graduate Scholl of Arts and Sciences – Departamento de Filosofia, Boston College.

\_\_\_\_\_. **Limites da Herança Heideggeriana: a Práxis na Hermenêutica de Gadamer**. Revista Portuguesa de filosofia. A Idade Hermenêutica da Filosofia: Hans-Georg Gadamer. Faculdade de Filosofia de Braga, 2000.

\_\_\_\_\_. **The Double Move of Philosophical Hermeneutics.** Études Phénoménologiques, Bruxelles, n.26, 1997.

DUTT, Carsten. **En conversación com Hans-Georg Gadamer: Hermeneutica – estética – filosofia prática.** Tradução de Teresa Rocha Barco. Madri: Tecnos, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. **A Atualidade do Belo: A Arte como Jogo, Símbolo e Festa.** Tradução de Celeste Aida Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

\_\_\_\_\_. **Heidegger Ways.** New York: Univ. New York, 1994.

\_\_\_\_\_. **Herança e Futuro da Europa.** Tradução de Antônio Hall. Lisboa: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. **Hermenêutica em Retrospectiva: Heidegger em retrospectiva. Volume I.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. **Hermenêutica em Retrospectiva: A virada hermenêutica. Volume II.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. **Hermenêutica em Retrospectiva: A posição da filosofia na sociedade. Volume IV.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. **L'Herméneutique en Retrospective.** Traduction, présentation et notes: Jean Grondin, Libraire Philosophique, J. Vrin, 1975.

\_\_\_\_\_. **O Problema da Consciência Histórica.** Tradução de Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

\_\_\_\_\_. **A Razão na Época da Ciência.** Tradução de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

\_\_\_\_\_. **Verdade e método.** Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 1997.

\_\_\_\_\_. **Verdade e método II.** Tradução de Enio Paulo Giachini. ; revisão da tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2002.

GRONDIN, Jean. **Gadamer's Basic Understanding of Understanding.** In: *The Cambridge Companion to Gadamer.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. **Gadamer on Humanism.** *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer. The Library of living philosophers.* Volume XXIV, 1997.

\_\_\_\_\_. **Introducción a Gadamer.** Tradução de C.R. Garrido. Barcelona: Herder, 2003.

HAMM, Christian. **Gadamer, leitor de Kant; ‘experiência estética’ VS. ‘experiência da arte’.** Revista Studia Kantiana 1 (1): 9-28, 1998.

HEIDEGGER, Martin. **A Caminho da Linguagem.** Petrópolis, Vozes; 2003.

\_\_\_\_\_. **Acheminement vers la parole.** Éditions Gallimard;1976.

\_\_\_\_\_. **Carta sobre o humanismo.** Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo, Editora Moraes, 1991.

\_\_\_\_\_. **Ser e Tempo.** Tradução revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback; Posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2006.

HERAS, José Maria Gómez. **Ética e Hermenêutica: ensayo sobre la construccion moral del “mundo de la vida” cotidiana.** 1ª edição, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2000.

HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura.** Tradução de João Paulo Monteiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

HUSSERL, Edmund. **Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia.** São Paulo: Madras, 2002.

INWOOD, Michel. **Dicionário Heidegger.** Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Revisão técnica: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2002.

JAPIASSÚ, Hilton. MARCONDES, Danilo, **Dicionário básico de filosofia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

KLEIN, Yves. **Salto no Vazio (*Saut dans Le vide*), Performance,** Rue Gentil-Bernard Fontenay-aux-Roses, fotografado por Harry Shunk, Paris, 1961.

LAWN, Chris. **Compreender Gadamer.** Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2007.

LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger. Martin Heidegger e a Ontologia.** Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1988.

PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1986.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2003.

RENAUD, François. **Classical Otherness: Critical Reflections on the Place of Philology in Gadamer's Hermeneutics**, Revista Portuguesa de filosofia. *A Idade Hermenêutica da Filosofia: Hans-Georg Gadamer*. Faculdade de Filosofia de Braga, 2000.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. Tradução de Hilton Japiassú. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

SAMPAIO DA SILVA, Rui. **Gadamer e a Herança Heideggeriana**. Revista Portuguesa de filosofia. *A Idade Hermenêutica da Filosofia: Hans-Georg Gadamer*. Faculdade de Filosofia de Braga, 2000.

SCHUCK, Rogério José. **O jogo como fio condutor da explicação ontológica em Gadamer: Subjetividade e Compreensão**. Minas Gerais, 2003. (Disponível em: <<http://www.dialetica-brasil.org/Schuck-site.htm>>. Acesso em 3 de julho de 2009.)

SILVA, Maria Luisa Portocarrero. **Razão e Memória em H.-G. Gadamer**, Revista Portuguesa de filosofia. *A Idade Hermenêutica da Filosofia: Hans-Georg Gadamer*. Faculdade de Filosofia de Braga, 2000.

SILVA JUNIOR, Almir. **Estética e Hermenêutica: A Arte como Declaração de Verdade em Gadamer**. 206p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2005.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

VATTIMO, Gianni. **O Fim da Modernidade; niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1996.

WEINSHEIMER, Joel C. **Gadamer's Hermeneutics, A reading of Truth and Method**. New Haven, Yale University Press, 1985.