



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
III CURSO DE ESPECIALIZAÇÃO

**OS (DES) LIMITES DA LINGUAGEM:
ACERCA DA CONCEPÇÃO PLATÔNICA E DA HERMENÊUTICA
FILOSÓFICA GADAMERIANA**

ORLENE ALVES BARROS

Brasília – DF

2008

Orlene Alves Barros

**OS (DES) LIMITES DA LINGUAGEM:
ACERCA DA CONCEPÇÃO PLATÔNICA E DA HERMENÊUTICA
FILOSÓFICA GADAMERIANA**

Monografia apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, como requisito obrigatório para a obtenção do título de Especialista em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Gerson Brea

Brasília – DF

2008

Ao autoconhecimento fracassado.

RESUMO

Pensar a linguagem é pensar suas possibilidades de significação, é pensar a própria existência, as próprias condições de possibilidade do filosofar. Contudo, a significação da linguagem não foi sempre reconhecida. Ela foi preterida pela tradição platônica. Propomos a leitura de limites da linguagem a partir da concepção platônica de linguagem em *Crátilo*, a partir de uma objetificação e de uma instrumentalização da linguagem. Depois, segue a leitura daquilo que denominamos de deslimites da linguagem com a hermenêutica filosófica gadameriana, com o reconhecimento do ser como linguagem, da realização dialógica do ser da linguagem e da compreensão que sempre se renova. Não obstante, seguimos a hermenêutica gadameriana até certo ponto, uma vez que questionamos a pretensão da universalidade do entendimento lingüístico. Pois a significação da linguagem pode tanto inserir compreensão e entendimento, como também incompreensão, a partir de uma significação distorcida senão ausente, como apontam a crítica da ideologia e a psicanálise. Com isso, apontamos os limites da linguagem enquanto hermenêutica compreensiva e propomos a leitura de que a compreensão convive e/ou se alterna com a incompreensão.

Palavras-chave: linguagem; Platão; hermenêutica filosófica; Hans-Georg Gadamer; autoconhecimento.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	5
 PRIMEIRA PARTE	
A CONCEPÇÃO PLATÔNICA DE LINGUAGEM EM <i>CRÁTILO</i>	7
 SEGUNDA PARTE	
HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E LINGUAGEM EM GADAMER.....	16
 TERCEIRA PARTE	
CONFRONTOS E APROXIMAÇÕES: OS (DES) LIMITES DA LINGUAGEM.....	25
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	
AUTOCONHECIMENTO, AUTOCOMPREENSÃO, INCOMPREENSÃO, AUTOCOMPREENSÃO, INCOMPREENSÃO.....	31
 BIBLIOGRAFIA.....	 33

INTRODUÇÃO

A linguagem não é um mero instrumento de comunicação. Ela torna possível nosso estar-no-mundo, assim como torna possível o próprio pensamento filosófico. Mesmo assim, a linguagem foi vista como instrumento e sua significação foi preterida pelo pensamento platônico senão restringida pelo pensamento e pela ciência modernos.

Falar da linguagem apenas como instrumento é falar do diálogo platônico *Crátilo*. É bem verdade que a concepção platônica de linguagem¹ assume outras caracterizações², ainda que não inteiramente divergentes, em obras posteriores ao *Crátilo*. Porém, não estamos interessados em reunir as concepções variantes de linguagem da filosofia platônica e sim em apontar aspectos relevantes no único diálogo que Platão se dedica inteiramente à questão da linguagem. Nele, a linguagem assume, ou melhor, não assume uma significação, não se constitui um fundamento. Ao contrário, temos, aqui, a linguagem desvencilhada do ser da coisa, do pensamento, do conhecimento.

O pensamento hermenêutico confronta-se com o pensamento platônico, com o pensamento metafísico em geral; e insere a linguagem em um sentido existencial: existência de um ser que é linguagem (em sentidos heideggeriano e gadameriano), existência de um ser da linguagem que se realiza dialogicamente (em um sentido peculiarmente gadameriano). Sob perspectivas hermenêuticas, Heidegger se confronta com o “esquecimento do ser” e Gadamer, com o “esquecimento da linguagem”. Seguimos, aqui, a leitura da hermenêutica filosófica gadameriana no sentido de reconhecer o ser como linguagem e a realização dialógica do ser da linguagem.

Nesse sentido, este trabalho consiste em apontar para uma “filosofia primeira” que é a linguagem, em divergência com a idéia de uma “filosofia primeira” baseada na investigação da natureza das coisas³. Consideramos a linguagem como constitutiva da

¹ Literalmente, o pensamento grego não detinha de uma palavra para denominar linguagem como hoje concebemos. Referiam-se, para tanto, à nome, *onoma*.

² Como, por exemplo, a caracterização da linguagem desde um papel analógico, um papel intermediário entre as Idéias e o mundo sensível, em *Timeu* (Ribeiro, 2006, p.13).

³ Por exemplo, Platão afirma em *Crátilo* uma investigação pelas coisas mesmas e não através dos nomes.

própria “coisa” e constitutiva do ser; uma linguagem que entrecorta nossa existência, assim como o próprio filosofar, com suas possibilidades de significação.

Propomos a leitura de limites da linguagem a partir da concepção platônica de linguagem em *Crátilo*, a partir de uma objetificação e de uma instrumentalização da linguagem. Posteriormente, segue a leitura daquilo que denominamos neste trabalho de deslimites da linguagem com a hermenêutica gadameriana, com a inserção de possibilidades de compreensão do ser da linguagem, do ser como linguagem. Não obstante, seguimos a hermenêutica gadameriana até certo ponto, uma vez que não deixamos de questionar os limites decorrentes da pretensão da universalidade da compreensão da linguagem. Não seria a natureza da linguagem tão obscura a ponto de não se deixar subestimar, como tenta a hermenêutica gadameriana? Se, por um lado, a significação da linguagem pode tanto inserir compreensão e entendimento, a linguagem, por outro, não levaria também à incompreensão, a partir de uma significação distorcida senão ausente? A consideração de rupturas e de distorções na e da linguagem, problematizadas pela crítica da ideologia⁴ e pela psicanálise⁵, nos leva a apontar os limites da linguagem enquanto hermenêutica compreensiva. Com isso, propomos a leitura de que a compreensão convive e/ou se alterna com a incompreensão.

⁴ Com Marx e Habermas, por exemplo.

⁵ Com Freud, por exemplo.

PRIMEIRA PARTE

A CONCEPÇÃO PLATÔNICA DE LINGUAGEM EM *CRÁTILLO*

Pensar a linguagem é pensar suas possibilidades de significação, é pensar a própria existência, as próprias condições de possibilidade do filosofar. A linguagem é uma das principais questões discutidas e problematizadas na filosofia contemporânea⁶, a partir do reconhecimento de sua significação. Mas nem sempre foi assim, pois a linguagem foi preterida em relação à investigação da natureza das coisas e à investigação do ser, desde o pensamento grego. A filosofia platônica seguiu essa mesma direção, ela investigou e primou o ser das Idéias e o conhecimento, desvencilhados da linguagem. A proposta deste capítulo é apontar aspectos relevantes da concepção platônica de linguagem a partir de seu diálogo *Crátilo*, no sentido de “des-cobrir” uma objetificação e uma instrumentalização da linguagem, em detrimento de suas possibilidades de significação.

O texto platônico *Crátilo* constitui a tentativa de investigar a natureza e correção (adequação) dos nomes. A discussão é levada a cabo por diferentes argumentos acerca da relação entre palavra e coisa, a saber: por convenção; por uma relação natural; distinção entre palavra e coisa, com uma subordinação da palavra à coisa. Os argumentos são defendidos, respectivamente, por Hermógenes, Crátilo e Sócrates. O texto reúne três momentos⁷ de discussão, são eles: a discussão do convencionalismo⁸; a discussão de etimologias e a discussão do naturalismo⁹. Com relação ao argumento de Sócrates, veremos que está interpolado em todo o diálogo e é a própria conclusão do diálogo.

A defesa do convencionalismo é feita por Hermógenes que afirma que a natureza e a correção dos nomes pertencem à convenção e ao acordo e, ainda, ao arbítrio que uma pessoa tem de estabelecer um nome (Platão, 2001, 384d, 385d). Em outras palavras, uma pessoa teria o poder de nomear, estabelecendo ela mesma uma

⁶ A linguagem desde perspectivas analítica, fenomenológica, hermenêutica, psicanalítica e da crítica da ideologia (Ver Cabrera, 2003).

⁷ Cf. divisão do comentador Santos (2001).

⁸ O pensamento filosófico posterior denominou esse argumento de convencionalismo.

⁹ Igualmente ao convencionalismo, o naturalismo foi uma atribuição posterior.

convenção a partir da atribuição de um nome para determinada coisa. Sócrates busca refutar a radicalidade do argumento de Hermógenes apontando a interdependência entre as denominações privada e pública que implica em reconhecer que há discursos verdadeiro (que diz as coisas como são) e falso (que diz as coisas como não são) (Platão, 2001, 385b-c) e, ainda, que há nomes verdadeiros e falsos a partir da interpenetração entre o discurso e as partes que o constituem (Platão, 2001, 385c). Ou seja, uma pessoa não teria o poder de nomear indiscriminadamente, pois ela participa de uma comunidade que é a própria linguagem, havendo, assim, sempre uma referência às denominações públicas. Essa referência é responsável por distinguir a verdade e a falsidade dos discursos e dos nomes. Ainda, Sócrates conduz Hermógenes, a partir da rejeição das teses de Protágoras¹⁰ e Eutidemo¹¹ que evocam de certo modo um subjetivismo, ao reconhecimento da nomeação das coisas conforme a natureza das mesmas e do dever de serem ditas por meio do que devem ser (Platão, 2001, 387c-d).

Uma vez refutado o convencionalismo incondicional de Hermógenes a partir de pressupostos comuns ao naturalismo, Sócrates explicita a função instrumental do nome, considerando suas funções didascálica (de ensino) e diacrítica (que distingue) das coisas (Platão, 2001, 388a-c), para então destacar a necessidade de impor instrumentalidade à natureza de cada coisa, tendo essa instrumentalidade que ser adequada à natureza da mesma e não à nossa volição (Platão, 2001, 389c). Aqui, temos uma ilustração de uma confusão entre natureza do nome e adequação do nome porquanto se tem uma redução da natureza do nome à instrumentalidade. Podemos até interpretar que, assim como é um erro estabelecer um nome ou sua instrumentalidade segundo uma opinião (como aponta Platão), é igualmente um erro reduzir a natureza do nome a uma adequação instrumentalista.

Essa adequação instrumentalista dos nomes às coisas teria autoridade e legitimidade se a instituição dos nomes por meio de sílabas e letras fosse realizada pelo criador dos nomes, o “legislador de nomes” (Platão, 2001, 389d-e). Afinal, afirma Sócrates que não cabe a qualquer pessoa ser um criador dos nomes, sendo esse “o mais raro dos artistas que surgem entre os homens” (Platão, 2001, 389a). A instituição correta dos nomes seria, ainda, supervisionada pelo “dialético”, sendo ele responsável por assegurar a justeza dos nomes (Platão, 2001, 390d). Com a concordância de

¹⁰ Sócrates aponta que a verdade para Protágoras é “que as coisas são para cada um como lhe parecem” (Platão, 2001, 386c).

¹¹ Sócrates afirma que para Eutidemo “todas as coisas são da mesma maneira para todos, simultaneamente e para sempre” (Platão, 2001, 386d).

Sócrates e Hermógenes de que há um legislador dos nomes dotado de autoridade, o convencionalismo é minorado mais uma vez.

O segundo momento do diálogo platônico (Platão, 2001, 391c-428c) recorre às etimologias de nomes para ilustrar as dificuldades da tarefa de se estabelecer a natureza e a correção dos nomes. Para tanto, são analisadas 140 etimologias de palavras da cultura grega, dentre elas: nomes próprios homéricos; nomes divinos e realidades intelectuais e morais, além de nomes primitivos.

A análise das etimologias de nomes próprios homéricos é orientada pelos princípios de geração (nascimento) conforme a natureza (Platão, 2001, 393b-c) e contra a natureza (Platão, 2001, 394d-e). No primeiro caso, o nome pertence à sua geração natural. No segundo, o “monstro” recebe o nome da espécie a que pertence e não o de sua ascendência. Um outro princípio que subsidia a análise desses nomes é o poder ou força de um nome (Platão, 2001, 393d-e, 394b) e de seu significado (Platão, 2001, 393d) em exprimir-se a despeito de acréscimo, retirada, transposição de letras (Platão, 2001, 394b-c), bastando que a entidade seja exibida (representada) pelo nome (Platão, 2001, 393d).

Não obstante, a utilização desses princípios se mostrou insuficiente para o estabelecimento de um critério de correção dos nomes, considerando a existência de fatores aleatórios que influem sobre a nomeação, tais como denominações decorrentes de estipulações por antepassados e a expressão de um voto, de uma crença (Platão, 2001, 397b). Essas variações são atribuídas à natureza corruptível dos entes e conduzem a investigação dos nomes aos que permanecem sempre segundo sua natureza, equivalentes aos nomes estabelecidos por potência divina (Platão, 2001, 397b-c).

A estabilidade dos nomes estabelecidos por potência divina é perseguida por Sócrates, porém grande parte das palavras analisadas etimologicamente (como nomes de divindades e de realidades intelectuais e morais) demonstra movimento, corroborando a teoria de Heráclito acerca do fluxo universal (Platão, 2001, 401d, 402a-b, 411b-c), e contradições:

E assim, aqueles nomes que consideramos serem das piores coisas parecer-nos-ão semelhantes aos nomes das melhores coisas. E penso que, se alguém se empenhasse nisso, descobriria muitos outros nomes a partir dos quais chegaria à idéia contrária, de que aquele que estabeleceu os nomes queria significar que

as coisas não se moviam nem estavam em movimento, mas permaneciam (Platão, 2001, 437c).

Não apenas contradições, mas também conflitos seriam instanciados entre os nomes:

Mas então, estando os nomes em guerra, e afirmando uns que são semelhantes à verdade, e outros que são eles que têm essa semelhança, com base em que facto poderemos decidir, ou em que nos apoiaremos (Platão, 2001, 438d)?

As conseqüências das análises etimológicas evocam e problematizam os argumentos naturalistas no sentido das extrapolações emanadas dos nomes a partir da questionabilidade do critério de semelhança. Mas antes de considerarmos o naturalismo, persistimos com a apresentação da investigação das etimologias que recorre, em última instância, à análise dos nomes primitivos, ou seja, aos elementos indecomponíveis dos nomes. Havendo apenas uma correção dos nomes, Sócrates equipara a correção dos nomes primitivos ao dos derivados (Platão, 2001, 422c). Quer, com isso, identificar o meio com que os nomes primitivos que sustentam os derivados se tornam visíveis para nós (Platão, 2001, 422d-e).

A questão, aqui, transcende a busca pelo critério de correção dos nomes e assume o plano da comunicação, pois enseja investigar em que consiste a imitação das coisas em relação àquele que a exprime (Platão, 2001, 422e). Em outras palavras, que tipo de comunicação expressa a imitação da natureza das coisas (Platão, 2001, 423a)? Ou ainda, qual a natureza da imitação circunscrita à comunicação (Platão, 2001, 423a)? Aqui, uma nova noção de nome é explicitada, a de exibição (representação), que nos é própria, quando produzimos por meio da linguagem a imitação das coisas:

Mas, uma vez que é com a voz, a língua e a boca que queremos manifestar as coisas, não surgirá a nossa exibição de cada coisa, que se produz por meio delas, quando se produz uma imitação de qualquer coisa por intermédio delas (Platão, 2001, 423b)?

Assim, o nome passa a ter duas noções interdependentes de imitação: a que imita a natureza da coisa e a de como imita, considerando, para tanto, as letras e as sílabas,

com as quais é possível exibir ou representar a natureza das coisas (Platão, 2001, 423e). Mas ainda se faz necessária a distinção da natureza dessa imitação, pois assumindo que “o nome é uma imitação por meio da voz daquilo que imita e nomeia aquele que imita, quando imita por meio da voz” (Platão, 2001, 423b), haveria também correção de nomes em relação àqueles que imitam as vozes dos animais (Platão, 2001, 423c). Sócrates então compara a música e a pintura com a arte de nomear a fim de desvelar a natureza imitativa do nome. Ele constata que estas artes assim como a arte de nomear não residem em propriedades físicas das coisas, mas sim na imitação de uma entidade própria: ser (Platão, 2001, 423e). Assim, a imitação da entidade de cada coisa por meio de letras e sílabas seria somente possível por quem detém essa arte: “aquele que sabe dar nomes” (Platão, 2001, 424a), o legislador de nomes. Ficam evidentes, aqui, as noções de linguagem enquanto imitação do ser da coisa e enquanto comunicação. Aliás, note-se que há o reconhecimento do ser da coisa que é imitado pelo nome, sendo o nome subjugado à “estrutura ontológica” do ser que designa (Oliveira, 2001, p.20), e não ele mesmo uma ontologia. A propósito, cumpre explicitar, aqui, a distinção radical entre nome e coisa promovida por Platão que corrobora a leitura de uma afirmação do ser da coisa em detrimento de um ser da linguagem:

Sócrates- (...) Não te parece que uma coisa é o nome e outra coisa aquilo de que é o nome?

Crátilo- Parece.

Sócrates- E concordas também que o nome é uma imitação da coisa?

Crátilo- E muito (Platão, 2001, 430a-b).

Sócrates retoma a investigação acerca do poder das letras, elementos indecomponíveis dos nomes, que possibilita a imitação das coisas pelos nomes ao considerar um método já produzido pelos antigos (Platão, 2001, 425a) “a partir do qual aquele que imita começa a imitar” (Platão, 2001, 424b). Nesse sentido, enuncia os seguintes passos (Platão, 2001, 424c-e, 425a): distinção e classificação das letras; correspondente distinção e classificação dos entes; estabelecimento das regras de semelhança; combinação de sílabas para formar nomes e verbos e destes formar o discurso. Não obstante, Sócrates percebe que esse método não responde a uma correção dos nomes adequada a não ser que se recorra a escapatórias (Platão, 2001, 425d-e): atribuir aos deuses a instituição dos nomes primitivos; recepção de nomes de natureza bárbara, e alegação da antiguidade dos nomes. Ainda, afirma que o insucesso da

explicação da correção dos nomes primitivos implica a incompreensão dos nomes derivados (Platão, 2001, 426a-b).

Novamente, a investigação da correção dos nomes primitivos repete os resultados das análises das outras etimologias porquanto se evidencia o movimento da linguagem e a fragilização do critério de semelhança. Há, assim, uma minoração antecipada dos argumentos naturalistas de Crátilo que se deve à fragilidade do princípio de semelhança e à impossibilidade de explicação da formação dos nomes primitivos. Oportunamente, destacamos que justamente o argumento platônico acerca da impossibilidade de explicação da formação dos nomes (Platão, 2001, 421d-e, 438a-b), que significa um regresso infinito da natureza dos nomes, retira da linguagem a idéia de fundamento (Santos, 2001, p.34) e a possibilidade de ela mesma constituir-se uma ontologia, de ela assumir sua significação no pensamento platônico.

O terceiro momento do diálogo evoca a discussão do naturalismo. A posição de Crátilo consiste em afirmar que os nomes possuem uma relação natural com as coisas, manifestam a natureza das coisas, possuindo eles uma só correção. Crátilo também defende a infalibilidade dos nomes e de sua instituição pelo legislador dos nomes. Já Sócrates defende o valor variável da arte de nomear (Platão, 2001, 429a), a possibilidade de dizer falsidades (Platão, 2001, 429d), de se afirmar o falso, de pronunciar e de atribuir o falso a outra pessoa (Platão, 2001, 429e). Crátilo rebate essas possibilidades argumentando que os sons proferidos não fariam sentido, provocando apenas “ruídos inarticulados” (Platão, 2001, 430a).

Partindo das diferentes atribuições que a pintura ou imagens podem ter, Sócrates insere os critérios de semelhança e dessemelhança para avaliá-las (Platão, 2001, 430b-d). Crátilo aquiesce acerca de possíveis atribuições incorretas a partir de dessemelhanças em imagens e não em nomes (Platão, 2001, 430d-e). Sócrates então articula os critérios de semelhança e dessemelhança ao de dizer verdades e falsidades (Platão, 2001, 431b), compara a arte de nomear com a arte de pintar e conclui que pode haver nomes bem e mal produzidos, assim como bons e maus legisladores (Platão, 2001, 431d-e).

Sócrates continua com a comparação entre nomes e imagens que resulta na conclusão de que os nomes são subordinados às coisas que imitam, pois, se coordenados ou semelhantes em todos os aspectos, haveria uma duplicação (Platão, 2001, 432a-d):

“todas as coisas se tornariam duplas e ninguém poderia dizer, acerca de nenhuma delas, se era a própria coisa ou o seu nome” (Platão, 2001, 432d). Ainda, cumpre destacar, na fala de Sócrates, o papel representativo que a linguagem assume:

Não é certo que haveria duas coisas, a saber, Crátilo e a imagem de Crátilo, se um deus não se limitasse a representar apenas a tua cor e a tua forma, como os pintores, mas produzisse também (...) todas as coisas que tu és, as dispusesse todas elas ao teu lado? Isso seria Crátilo e uma imagem de Crátilo, ou seriam dois Crátilos (Platão, 2001, 432b-c, grifo nosso)?

Essa conclusão fragiliza outra vez os argumentos naturalistas de Crátilo e o faz reconhecer que os nomes não são inteiramente assemelhados às coisas (Platão, 2001, 432d), e que, guardando as possíveis dessemelhanças entre nomes e coisas quando da nomeação, o nome já não poderia ser uma “exibição da coisa por meio de sílabas e letras” (Platão, 2001, 433a-b) porquanto fosse constituído por letras inadequadas, resultando em um nome mal produzido (Platão, 2001, 433c).

Ensejando rejeitar o próprio critério de semelhança como critério de correção dos nomes, Sócrates prossegue apontando inadequações de diferentes enunciações de um mesmo nome (Platão, 2001, 434c-e). Assim, com as dessemelhanças possíveis em diferentes enunciações de um mesmo nome, um entendimento intersubjetivo, uma exibição ou representação comum instanciada na mente dos falantes (Platão, 2001, 434e), só seria possível segundo um costume senão uma convenção (Platão, 2001, 435a-c). A convenção, aqui, ressurge como um critério possível de correção dos nomes ainda que grosseiramente (Platão, 2001, 435c).

Sobre o poder dos nomes, Crátilo afirma que esse reside em ensinar, “pois aquele que conhece os nomes também conhece as coisas” (Platão, 2001, 435d). Adiante, Crátilo afirma que a investigação, a descoberta e o aprendizado dos nomes coincidem-se (Platão, 2001, 436a). Com esse argumento, Crátilo possibilita o questionamento de Sócrates que articula a impossibilidade de explicação da formação dos nomes à possibilidade do engano do legislador de nomes, recorrendo, assim, à afirmação de que até mesmo o legislador de nomes pode não ter estabelecido os nomes com conhecimento:

Mas a partir de que nomes poderá [o legislador de nomes] ter aprendido ou descoberto as coisas, se ainda não estavam atribuídos os nomes primitivos, e se nós dissemos que era impossível aprender ou descobrir as coisas a não ser aprendendo ou descobrindo quais são seus nomes (Platão, 2001, 438a-b)?

Destarte, temos, aqui, uma referência à impossibilidade de se estabelecer a natureza assim como a correção dos nomes, ou seja, o regresso infinito que falamos antes. Com isso, fragiliza-se o conhecimento a partir dos nomes, e, conseqüentemente, fragiliza-se o naturalismo, considerando que o legislador dos nomes pode não conhecê-los ou contradizer-se. Assim, Sócrates alude a um cenário em que os nomes estão em guerra e que, para decidir sobre essa, há de se “procurar outras entidades, para além dos nomes, que nos mostre, sem os nomes, qual dos dois grupos é o verdadeiro, exibindo de forma clara a verdade dos seres.” (Platão, 2001, 438d). Abre-se um caminho então para Sócrates defender outra forma de conhecimento, um conhecimento através das próprias coisas e das essências mesmas e não mais através dos nomes.

Nesse contexto, Sócrates atesta que aprender sem os nomes é um aprendizado mais belo e mais preciso por se tratar da própria verdade (Platão, 2001, 439a-b), sendo patente a defesa das essências, a defesa da teoria platônica das Idéias. Essa defesa se evidencia na seguinte fala de Sócrates:

Mas é desejável que tenhamos concordado nisto, que não é a partir dos nomes, mas muito mais em si e a partir de si mesmas que as coisas devem ser aprendidas e investigadas, do que a partir dos nomes (Platão, 2001, 439b).

No final do percurso avaliativo, Sócrates, claramente, conduz as duas teorias até a aporia¹², descartando os nomes como uma instância de saber. Ele declara ainda a insensatez de uma pessoa que se entrega “a si próprio e à sua alma, ao cuidado dos nomes, confiando neles e naqueles que os estabeleceram, e insistindo em que sabe alguma coisa” (Platão, 2001, 440c, grifo nosso). Assim, a conclusão de Sócrates aponta para o conhecimento independente dos nomes e para a subordinação da palavra à coisa. Os nomes são senão imitação do ser das coisas e comunicação do que se realiza sem eles.

¹² Indecidibilidade, incerteza.

Nesse contexto, convém apontar as duas caracterizações *funcionais* que linguagem assume no diálogo desde a concepção platônica: a função imitativa e a função comunicadora. A função imitativa consiste no reconhecimento da linguagem apenas enquanto imitação do ser que ela nomeia ou designa (Platão, 2001, 423e, *passim*). A função comunicadora evidencia-se com a subordinação da linguagem ao ser que a exprime, a declara (Platão, 2001, 423b, *passim*), comunicando o resultado do pensamento e do conhecimento que se realizam independentemente da linguagem. Seguindo a atribuição dessas funções à linguagem é que lemos uma objetificação e uma instrumentalização da linguagem.

A concepção platônica de linguagem em *Crátilo* assume assim uma caracterização reducionista da linguagem que se restringe a um objeto, a um instrumento. A significação da linguagem é, aqui, preterida e ignorada. Não menos grave é a desvinculação entre linguagem e conhecimento, linguagem e pensamento, palavra e coisa.

SEGUNDA PARTE

A linguagem fala.
(Heidegger)

HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E LINGUAGEM EM GADAMER

A tradição platônica nos imprimiu um esquecimento da linguagem¹³, de sua significação; uma “*a-borda-gem*” objetificadora; uma redução da natureza da linguagem à sua instrumentalidade, à sua adequação à coisa; uma subjugação da linguagem ao ser da coisa e ao ser que comunica e que dela faz uso. Uma abertura para a consideração da linguagem com suas possibilidades significativas, para o reconhecimento do ser como linguagem e do ser da linguagem é ensejada por Gadamer a partir de sua investigação minuciosa acerca de uma hermenêutica histórico-filosófica. A proposta deste capítulo é contrastar (contrapor em menor medida, uma vez que essa tarefa será reservada para a terceira parte do trabalho) a concepção platônica de linguagem com a hermenêutica gadameriana.

A hermenêutica tradicional remonta a práticas de interpretação de textos nos âmbitos jurídico, teológico e filosófico. Falaremos, aqui, dos âmbitos teológico e filosófico. No âmbito teológico, encontramos já uma tentativa de superação da concepção platônica de linguagem com a interpretação teológica medieval do cristianismo, uma vez que o conceito cristão de encarnação imbricado ao problema da palavra¹⁴ de origem divina “faz mais justiça ao ser da linguagem” (Gadamer, 1998, p.608) que o pensamento grego. Ainda que a linguagem apareça como contra-imagem da teologia cristã, a palavra emerge aí em seu ser e idealidade (Gadamer, 1998, p.609). Seguindo o entendimento de que a palavra está em Deus, Agostinho destaca a “palavra

¹³ Assim como nos imprimiu um “esquecimento do ser” como, notavelmente, aponta Heidegger. Também a expressão gadameriana “esquecimento da linguagem” segue essa crítica heideggeriana. Aliás, na esteira da argumentação heideggeriana acerca da crítica à metafísica e ao conceito do ser simplesmente dado, Gadamer aponta para a necessidade de liberar a linguagem de um conceito igualmente dado (Gadamer, 1998, p.661).

¹⁴ A propósito, a interpretação do *mistério da trindade* baseia-se na relação humana de falar e pensar, e dirige-se à dogmática da consumação e da realidade do espírito quando da encarnação, consoante ao prólogo do Evangelho de João: quando o verbo se fez carne (cf. Gadamer, 1998, pp.609-610). Assim, a natureza da palavra remonta à palavra divina sob o símbolo da criação.

interior” como o espelho e a imagem da palavra divina, como a verdadeira palavra (Gadamer, 1998, p.611). Pelo menos aqui, há o reconhecimento da relação intrínseca entre pensamento e linguagem ainda que enquanto palavra interior, divergindo, portanto, do *logos*¹⁵ grego, da distinção platônica entre pensamento e linguagem com um desprezo pela última. Assim, a linguagem assume sob a elaboração agostiniana e escolástica maior validade do que sob a elaboração grega (Gadamer, 1998, p.613).

Posteriormente, a palavra volta a se aproximar do *logos* grego com a patrística, mas *logos* e *verbum* ainda não se coincidem. Isto se deve à recepção do pensamento aristotélico por Tomás de Aquino que atribuía à palavra um caráter de acontecimento e se referia à palavra interior como um dizer-a-si-mesmo que transborda o pensamento, podendo ela exteriorizar-se e converter-se em som (Gadamer, 1998, pp.613-614). Assim, em Tomás, a discursividade do pensamento é um processo espiritual (um conceito neoplatônico) que decorre do conceito de emanção, da imagem do manancial, inserindo algo que não estava no *logos* platônico (Gadamer, 1998, p.615). A geração da palavra, sua *generatio* é uma “cópia autêntica da trindade” (Gadamer, 1998, p.616). Importa destacar o resgate do ser da linguagem pelo pensamento cristão ainda que a teologia do verbo o faça sob a obscuridade da palavra divina e não reconheça o “caráter direto e irreflexivo da palavra” (Gadamer, 1998, p.619). Esse reconhecimento do ser da linguagem e da vinculação essencial entre pensamento e linguagem pela teologia cristã é um ponto de partida para Gadamer discutir o esquecimento da linguagem pela filosofia platônica.

No âmbito filosófico, a hermenêutica também segue as sombras da interpretação. Na filosofia moderna, a hermenêutica foi apropriada como um método das ciências do espírito¹⁶, implicando tratar a hermenêutica desde um princípio, um partir arbitrário. Desde a perspectiva de método, foram levadas a cabo tentativas de formular uma ciência hermenêutica, bem diferente de uma consciência hermenêutica delineada por Gadamer¹⁷. Sob a noção de ciência hermenêutica, Schleiermacher e Dilthey ensejaram elaborar, respectivamente, métodos de abordagem e de legitimação das ciências do espírito. Schleiermacher definiu hermenêutica como a arte de evitar

¹⁵ O diálogo platônico *Sofista* (263-264a) caracteriza o *logos* como uma corrente que parte do pensamento e flui ressoando através da boca (Cf. Gadamer, 1998, p.593).

¹⁶ Ciências do espírito integram a tradição alemã; *lettres*, a tradição francesa; *humanities*, a tradição inglesa; humanidades ou ciências humanas, a nossa tradição.

¹⁷ Gadamer contrapõe a ciência hermenêutica a uma consciência hermenêutica, e entende a segunda como uma possibilidade mais global e genuína de experiência hermenêutica e de verdade (Gadamer, 2001e, pp.88-89).

mal-entendidos a partir de uma empatia psicológica; tem-se, portanto, uma hermenêutica psicológica. Dilthey delineou um conceito de espírito, de experiência vital, buscando fundamentar a hermenêutica como um método histórico para diferenciar as ciências do espírito das ciências da natureza, o que resulta em uma hermenêutica histórico-metodológica.

A hermenêutica como interpretação é somente superada com a filosofia heideggeriana. Heidegger aponta a hermenêutica como compreensão e a delinea como a realização e o modo originários do ser-aí. Ele desenvolve a compreensão a partir de uma base monológica, a partir da primazia e da autenticidade do ser-aí. Gadamer¹⁸ segue o entendimento da hermenêutica como compreensão, mas a desenvolve sob uma base dialógica, sob a compreensão da linguagem que se realiza dialogicamente. Cumpramos explicitar que Gadamer também supera a noção de interpretação vinculada a uma abordagem objetiva comum às aspirações científicas¹⁹, a partir de outra acepção que ele atribui à interpretação, estreitamente relacionada ao seu conceito de “aplicação”²⁰.

Nessa perspectiva, Gadamer (1998, p.34) propõe uma investigação sobre o fenômeno da hermenêutica e busca justificar filosoficamente a hermenêutica, mas, antes, se refere a ela mesma como uma forma de filosofar, um modo de filosofar²¹. Para Gadamer, a hermenêutica consiste no acontecer e no compreender da linguagem. O acontecimento se dá com o irromper da palavra e a compreensão com a reunião de sentido sobre o dito e o não dito.

A experiência hermenêutica só é possível porque parte da lingüisticidade²² inerente a toda pergunta e resposta, a toda experimentação e entendimento. Pois “O ser

¹⁸ A hermenêutica histórico-filosófica gadameriana decorre em muito da filosofia heideggeriana e de sua fenomenologia hermenêutica, principalmente do conceito heideggeriano de compreensão do ser. Há, também, outros conceitos heideggerianos vinculados a compreensão do ser que influem sobre a filosofia hermenêutica gadameriana, como: facticidade da pré-sença; ontologia fundamental; temporalidade, historicidade e lingüisticidade como existenciais pertencentes ao ser; hermenêutica da facticidade; autocompreensão; círculo hermenêutico; verdade com sentidos fenomenológico e hermenêutico.

¹⁹ Como, por exemplo, as ciências históricas, ou historicismo como se refere Gadamer, que têm aspirações de neutralidade axiológica e de reconstrução dos fatos históricos. Gadamer contesta esse historicismo a partir do conceito de consciência histórica efetual em que a experiência hermenêutica acontece também com um tu histórico, com a tradição. A consciência da história efetual significa apropriar-se da história e não reconstruí-la, como quer o historicismo (Gadamer, 1998, pp. 548-550).

²⁰ Ver a seção “O problema hermenêutico da aplicação” de *Verdade e Método* (1998).

²¹ Cabe contrastar com Heidegger, para quem a compreensão é um modo de ser.

²² Cumpre destacar que a linguagem não se restringe a palavra, sendo esta última apenas uma concreção particular da linguagem. Inclusive, ficar sem palavras é uma forma de lingüisticidade, significa querer dizer tanto ou mais: “O fracasso da linguagem demonstra sua capacidade de buscar expressão para tudo (...), uma forma de linguagem com a qual o indivíduo não acaba seu discurso, senão o inicia” (Gadamer, 2001f, p.100).

que pode ser compreendido é linguagem” (Gadamer, 1998, p.687) e, sendo a linguagem propulsora de quaisquer experiências, atribui-se à hermenêutica um caráter ontológico-universal.

A conversação autêntica não é dirigida por quem dela participa, mas tem sua própria direção e verdade (Gadamer, 1998, p.559). A conversação tem vitalidade independente face ao ser que invoca a linguagem. Mais ainda, a linguagem tem um ser, uma existência própria; e o ser que a invoca compreende e é compreendido pela linguagem no sentido de revelar-se e representar-se a partir dela. Por consequência, a linguagem é um ser e nosso ser nela habita, há uma relação de seres que, ao mesmo tempo, assume um único ser. Daí que “Tão somente através da linguagem, o ser pode entender-se” (Gadamer, 2001d, p.370).

A dialética da pergunta e da resposta subjaz a conversação hermenêutica. Toda conversação, todo falar constituem-se uma resposta a uma pergunta. Toda experiência tem a estrutura de uma pergunta, ou seja, um sentido de orientação rumo ao aberto, às possibilidades suspensas de respostas, ao caminho para o saber. Nesse sentido, há uma primazia hermenêutica da pergunta (Gadamer, 1998, pp.533-556) que, inclusive se confronta com a idéia de método para o saber porque o método não ensina a ver o que é questionável; e com a opinião porque ela reprime o perguntar e possui uma tendência expansionista conforme já apontara Platão com a *doxa* (Gadamer, 1998, pp.538-539). Aliás, a primazia da pergunta, o saber dialético e sua estrutura especulativa são pontos comuns entre a filosofia platônica e o fenômeno hermenêutico. Por outro lado, divergem porque há o “aguçamento dialético” platônico que parte para o conceito de enunciado e o conduz até a contradição (Gadamer, 1998, p. 679).

Uma outra dialética peculiar à hermenêutica é o ouvir. O ouvir participa, antes mesmo da escrita, de uma linguagem que “põe a descoberto uma dimensão completamente nova, uma dimensão de profundidade, a partir da qual a tradição alcança os que vivem no presente.” (Gadamer, 1998, pp.670-671). Assim, conversação também se realiza com a abertura para a tradição, para o que a tradição transmite a partir da “consciência da história efetual”. A consciência da história efetual significa uma experiência hermenêutica com um tu que é também a tradição, uma apropriação do que vem a fala com a tradição (Gadamer, 1998, pp.532-533). A compreensão da tradição se dá com a interpretação, ou seja, com a apropriação do conteúdo de sentido daquilo que

nos é transmitido (Gadamer, 1998, p.528). Isso é bem diferente da tradição traduzir tão-somente uma manifestação vital do autor ou do contexto histórico.

A linguagem é compreensão do que nos é transmitido, do que vem à fala, também com a tradição lingüística. A expressão maior da tradição lingüística é a escrita. A escrita possui um significado hermenêutico autêntico e é expressão de uma tradição lingüística que eleva a esfera do sentido desde a coexistência de passado e presente. Escrita é auto-alheamento, pois a leitura do que é escrito já é uma superação, um diálogo entre texto e intérprete (Gadamer, 1998, pp.567-569). “Na escrita, a linguagem chega à sua verdadeira espiritualidade, pois, face à tradição escrita, a consciência compreensiva alcançou sua verdadeira soberania.” (Gadamer, 1998, p.569). Tal é o significado de pertença: o interpelar da tradição escrita a partir do trazer-à-fala e da compreensão pelo intérprete. Nesse contexto, a tradição escrita guarda a possibilidade de uma existência reconstruir outra, a partir da apropriação da tradição por quem interpreta (Gadamer, 1998, p.570).

“Compreender um texto significa aplicá-los a nós próprios” (Gadamer, 1998, p.579, grifo nosso), apropriar-se do que foi dito. Nesse sentido, compreender é interpretar. Interpretar é estabelecer diálogo com o que o texto diz, é ressuscitar o sentido do texto já com as idéias do intérprete, é a realização da conversação com apropriação da verdade pelo intérprete, é “fusão de horizontes” (Gadamer, 1998, p.566). Ainda, interpretação é a forma de realização da compreensão; ambas são conversação hermenêutica (Gadamer, 1998, p.566). Interpretar também significa reconhecer o acontecimento, a acidentalidade da execução de qualquer obra interpretada, pois “qualquer execução está obrigada a pôr ênfase. (...) Toda execução é interpretação” (Gadamer, 1998, pp.582-583).

A compreensão está essencialmente relacionada com o conceitual e com a unidade entre palavra e coisa, na medida em que há uma constante formação de conceitos, além de uma revelação do ser próprio da linguagem e da constituição da própria coisa com ela: “A coisa é sempre a coisa debatida” (Gadamer, 2001d, p.369). Cabe contrastar, aqui, a unidade entre palavra e coisa com a distinção radical entre palavra e coisa assumida na concepção platônica de linguagem.

O acontecer hermenêutico é simultâneo a uma estrutura de compreensão pré-conceitual, na medida em que o ser da linguagem e o ser como linguagem coexistem.

Os “pré-conceitos” são mais constituintes de nosso ser do que os conceitos. Eles já se encontram estruturados enquanto linguagem e orientam nossas experiências na medida em que antecipam as condições de percepção e de abertura ao mundo (Gadamer, 2001e, p.90). Na esteira da experiência hermenêutica, os pré-conceitos reafirmam que o que dela participa já se encontra desde dentro. É uma tentativa de reabilitação hermenêutica dos pré-conceitos que são rejeitados pela ciência moderna (Gadamer, 2001e, p.91).

Ademais, o fenômeno hermenêutico implica uma contínua formação de conceitos, a partir de um constante confronto do conceito com a situação concreta, sendo que assim “algo individual é submetido à generalidade do conceito” (Gadamer, 1998, p.587). Aqui, reside uma crítica gadameriana às modernas ciência e filosofia da linguagem que se servem das palavras e dos conceitos como ferramentas para considerar apenas a forma da linguagem (Gadamer, 1998, pp.587-588). Ou seja, o instrumentalismo moderno parte de uma “*a-borda-gem*” da linguagem desde fora enquanto que a hermenêutica compreenderia desde dentro. A compreensão e os conceitos são imbricados de tal forma que há um constante desenvolvimento e formação dos conceitos, diferente de uma determinação conceitual que pode não chegar a uma linguagem comum, ao ser da palavra:

Sem que os conceitos falem, sem uma linguagem comum, não poderemos encontrar as palavras que cheguem até o outro. O caminho vai <da palavra ao conceito>, mas do conceito temos de encontrar a palavra, se é que queremos chegar até o outro (Gadamer, 2001c, p. 147).

A linguagem comum não é um dado definitivo, mas antes algo que se “joga” entre os falantes (Gadamer, 2001b, p.41), um processo vital que revela seu verdadeiro ser na conversação, bem diferente de um mero fazer ou de uma atuação com objetivos. Como processo, a linguagem implica em uma tarefa infinita de compreensão, de interpretação, de entendimento. É “no entendimento lingüístico [que] se torna manifesto o ‘mundo’. (...) O mundo é o solo comum, não palmilhado por ninguém e reconhecido por todos, que une a todos os que falam entre si” (Gadamer, 1998, p.647).

A experiência hermenêutica entendida como conversação, como dialética desenvolve-se em sua própria conseqüência e realiza a própria coisa; esse acontecer é “um padecer, um compreender” (Gadamer, 1998, p.674). Nesse mesmo sentido, Gadamer (1998, p.701) afirma que “O fato de que se fale de um acontecer ou de um

fazer da coisa é algo comandado pelas próprias coisas.”. Ou seja, há um poder de direção da linguagem enquanto conversação autêntica que simplesmente surge, além de uma imbricação entre palavra e coisa, em que o acontecer da linguagem realiza a coisa, é a própria coisa.

A dialética hermenêutica, em contraste com a dialética platônica do conhecimento e com a dialética agostiniana da palavra interior, pressupõe a palavra como centro da linguagem que desvela a acepção de mundo que lhe subjaz, inclusive apontando para o não dito (Gadamer, 1998, p.664). Em sentido oposto, por exemplo, está a dialética negativa de Sócrates que conduz, dirige o diálogo, minorando o rumo próprio da conversação: “toda negatividade dialética contém uma espécie de desenho objetivo prévio do que é verdade.” (Gadamer, 1998, p.673).

A experiência hermenêutica significa considerar a palavra como centro da linguagem, a partir de sua estrutura especulativa²³ (Gadamer, 1998, p. 674-675). Especulação significa assumir uma relação de espelho, um espelhamento, uma permuta contínua: “É como uma duplicação que, no entanto, não é mais que a existência de um só” (Gadamer, 1998, p.675). Importa destacar que é inerente a linguagem uma realização especulativa que parte das possibilidades finitas das palavras em direção às possibilidades infinitas do sentido intencionado, daí se justifica a tarefa contínua de compreensão que reúne sentido, a partir também do não dito (Gadamer, 1998, pp.679-680). Entender a linguagem como especulação significa entender que o:

Vir-à-fala não quer dizer adquirir uma segunda existência. Aquilo como o que algo se apresenta a si mesmo faz parte de seu próprio ser. Portanto, em tudo aquilo que é linguagem, está em questão uma unidade especulativa, uma diferenciação em si mesmo: ser e representar-se - uma diferenciação que, no entanto, tem de ser ao mesmo tempo uma indiferenciação (Gadamer, 1998, p.687).

A experiência hermenêutica perpassa a noção de verdade, de desocultamento circunscrito à *aletheia*²⁴, mas também a linguagem segue velando e ocultando²⁵

²³ Especulativo é um termo utilizado na filosofia hegeliana. Mas também deriva do termo *speculum* atestado por Tomás de Aquino (Cf. Gadamer, 1998, p.675). Especulativo é o oposto ao dogmatismo comum ao comportamento científico.

²⁴ Palavra grega que tem o sentido de verdade.

²⁵ Pois, segundo uma interpretação gadameriana da filosofia heideggeriana, se o desvelar e o velar são momentos estruturais do ser e a temporalidade corresponde ao ser e não somente ao ente, então o ser-aí não é apenas distinção do homem senão também da linguagem que realizamos e que se realiza (Gadamer, 2001a, p.165).

(Gadamer, 2001a, p.163). A verdade da palavra consiste em um ser e em um acontecer da linguagem, ou seja, “que a palavra esteja e que algo esteja nela” (Gadamer, 2001a, p. 165). Ser e acontecer se confundem, pois se amalgamam. “Ser palavra significa ser dizendo” (Gadamer, 2001a, p.165); o dizer consiste no encontro com o vir da palavra, mantendo-o na proximidade do ser, aliás, esta é a caracterização da palavra poética que se completa em si mesma, mantém a proximidade do ser e firma o que é fugaz (Gadamer, 2001a, pp.184, 186).

Ainda nesse sentido, a palavra e a imagem possuem uma verdade inconteste, pois sua execução assume uma presença imediata e absoluta, um saltar para fora, uma simultaneidade repleta de totalidade, uma *energeia*²⁶ (Gadamer, 2001g, pp.223-256). Assim, palavra e imagem existem por si mesmas a partir de sua execução. Tal é a imbricação entre ser e acontecer da linguagem. Segue que podemos afirmar que a presença²⁷ da palavra instaura um ser, uma verdade, um acontecer especulativo. A hermenêutica consiste em compreender, em reunir sentido senão elevá-lo em face de uma totalidade de sentido que se instaura a cada acontecer da linguagem.

A verdade hermenêutica pode ser entendida também como um “jogo” em que a compreensão assume lugar em jogos lingüísticos, em jogos de palavras. A essência de jogo é o próprio jogo que se joga por quem dele participa. O jogo da linguagem interpela a todos e como jogadores estamos imersos no acontecer da linguagem, na reunião de sentido pela compreensão, na busca da verdade do jogo (Gadamer, 1998, pp.707-708).

A hermenêutica questiona as concepções da linguagem atreladas à noção de teleologia, de finalidade, de onde partem a concepção platônica da linguagem e a ciência moderna. A idoneidade da ação racional com fins e objetivos demarcados é reconhecida pela hermenêutica, no entanto, essa ação racional, indiscriminadamente, impõe objetivos e elege meios até onde não se deve (Gadamer, 1998, pp.665-666). Ainda, sobre o conhecimento objetivado e científico, não há uma impugnação do saber propriamente científico pelo pensamento hermenêutico, senão a da pretensão de totalidade do saber: a ciência é tão somente uma forma de saber (Gadamer, 2001d, p.378) que não é a única nem a mais completa (Gadamer, 2001f, p.101).

²⁶ Conceito aristotélico que alude, ao mesmo tempo, a um movimento do ser e sua vitalidade mesma a partir de uma execução plena (cf. Gadamer, 2001g, pp.240, 243).

²⁷ Tomo emprestada a expressão heideggeriana.

A hermenêutica também pressupõe uma razão, uma razão não científica, uma razão dialógica. Convém questionar, no entanto, se essa razão dialógica não assume a mesma pretensão totalizante da razão monológica científica, a partir da estrutura universal-ontológica da linguagem. Uma estrutura que pode ser tão alienadora como assume ser a razão científica, uma vez que reconhece a linguagem apenas enquanto compreensão e entendimento, suprimindo, por exemplo, a incompreensão decorrente de aspectos distorcidos (ideologias opressoras, distúrbios psíquicos) da comunicação lingüística, investigados pela crítica da ideologia e pela psicanálise. Um confronto da hermenêutica com a crítica da ideologia se dá com o debate Gadamer-Habermas que aponta para possíveis limites da hermenêutica compreensiva. Essa discussão será levada a cabo na terceira parte do trabalho.

Em suma, a hermenêutica gadameriana possibilita uma abertura para a significação da linguagem, para o ser da linguagem, a partir da lingüisticidade de toda conversação, de toda experiência humana e de sua primazia para a realização de qualquer compreensão, de qualquer interpretação. Hermenêutica é compreensão da linguagem que acontece em infinitas possibilidades de sentido e que se move em uma torrente especulativa, de ditos e não ditos, de intenção de significados. Nessa perspectiva, lemos a hermenêutica como deslimites da linguagem e da compreensão, pois sempre se renovam. Não obstante, a hermenêutica esbarra em possíveis limites da linguagem e da compreensão quando afirma uma razão dialógica que não considera os aspectos distorcidos da comunicação lingüística que influem ou até mesmo constituem o ser humano de igual forma que os pré-conceitos gadamerianos o fazem. Os possíveis limites e deslimites da linguagem (enquanto instrumento e enquanto compreensão) serão discutidos na próxima parte do trabalho, assim como o confronto da hermenêutica gadameriana com o instrumentalismo lingüístico platônico.

TERCEIRA PARTE

A partir da conversação que nós mesmos somos, buscamos nos aproximar da obscuridade da linguagem (Gadamer, *Verdade e Método*, p.555).

CONFRONTOS E APROXIMAÇÕES: OS (DES) LIMITES DA LINGUAGEM

O reconhecimento do ser da linguagem e de suas possibilidades de significação é justamente o momento em que a hermenêutica gadameriana supera o instrumentalismo lingüístico platônico. Porém, convém questionar a “seletividade” hermenêutica em privilegiar a razão dialógica, o entendimento, a reunião de sentido sobre o dito e o não dito, em detrimento de distorções lingüísticas²⁸ que também subjazem e estruturam a comunicação lingüística senão o ser. Mesmo reconhecendo a obscuridade da linguagem (vide epígrafe acima), a hermenêutica gadameriana não deixa de subestimá-la. Isso acontece quando a hermenêutica afirma a universalidade da linguagem vinculada somente à possibilidade de inserir entendimento, desconsiderando, assim, as distorções lingüísticas e a incompreensão delas decorrente. Segue, neste capítulo, em um primeiro momento, um confronto da hermenêutica gadameriana com a concepção platônica da linguagem e, depois um questionamento da própria hermenêutica com sua verdade totalizante e, talvez, alienadora de aspectos igualmente constitutivos da linguagem.

Conhecimento e linguagem

A linguagem desde a perspectiva platônica não realiza conhecimento. Em *Crátilo*, a concepção platônica da linguagem afirma as funções imitativa e comunicadora da linguagem, implicando em uma abordagem objetificadora e instrumentalista da linguagem. Portanto, conhecimento e linguagem (a ordem aqui não é gratuita) não se correspondem, sendo o conhecimento independente da linguagem.

²⁸ Como os discursos ideológicos opressores e os distúrbios psíquicos investigados, respectivamente, pela crítica da ideologia e pela psicanálise.

Segue então a leitura feita nesse trabalho de que a linguagem assume limites a partir dessa caracterização reducionista: limites para uma existência própria da linguagem que entrecorta nossa própria existência; limites para assumir sua significação; limites para uma autocompreensão a partir do nosso estar-no-mundo; limites até mesmo para reconhecer na linguagem a própria condição de filosofar, considerando o argumento platônico da falta de fundamento da linguagem²⁹.

Por outro lado, a hermenêutica gadameriana parte do reconhecimento do ser da linguagem, de suas possibilidades de significação. A linguagem realiza conhecimento, não um conhecimento quer objetivado, quer científico, mas em uma acepção de compreensão, de elevação de sentido. Somente nessa perspectiva, a hermenêutica realiza conhecimento. Ainda, a verdade hermenêutica consiste no ser, no acontecer e no compreender da linguagem. Segue então a leitura da hermenêutica como deslimites da linguagem, pois o ser, o acontecer e o compreender da linguagem são infindáveis, uma vez que sempre se renovam.

Dialética do Conhecimento vs. Dialética Hermenêutica

A filosofia platônica e a hermenêutica gadameriana se aproximam em relação à primazia da pergunta, à estrutura especulativa e dialética de que partem. Mas se confrontam quanto à verdade que se instaura com a dialética. Pois, sob a filosofia platônica, a dialética não instaura verdade, senão aponta para verdade que o conhecimento realiza. Há, aqui, uma dialética do conhecimento em que a dialética assume um caráter negativo no momento em que é conduzida a um objetivo prévio: levar a contradição qualquer tentativa de conhecimento que não se funde na imutabilidade das idéias, das essências.

Por outra parte, a hermenêutica gadameriana é essencialmente dialógica e dialética na medida em que se realiza em sua própria consequência. A dialética hermenêutica instaura verdade a partir do acontecer do ser da linguagem. Em poucas palavras, a hermenêutica filosófica gadameriana entende a própria dialética como verdade.

²⁹ A filosofia platônica prepara nesse sentido um auto-esquecimento da filosofia.

Palavra e coisa

A concepção platônica da linguagem e a hermenêutica gadameriana divergem sobre que tipo de vinculação há entre palavra e coisa. Platão empreende uma distinção radical entre palavra e coisa, subordinando a primeira ao verdadeiro ser que tão-somente a coisa é. O conhecimento se realiza pelas coisas mesmas. É nesse sentido que Gadamer (1998, p.593) articula uma crítica: “o descobrimento das idéias por Platão oculta a essência da linguagem ainda mais do que o fizeram os teóricos sofísticos, que desenvolveram sua própria arte no uso e abuso da linguagem.”. Para Gadamer, há um retrocesso da verdadeira relação entre palavra e coisa no texto platônico, pois “a lingüisticidade somente aparece como um momento externo de uma univocidade cambaleante” (Gadamer, 1998, p.593).

A hermenêutica opõe-se e considera a unidade entre palavra e coisa, sendo a linguagem um ser que realiza a própria coisa. Assim, a linguagem nomeia uma coisa de uma forma muito mais íntima do que a mera imitação da coisa ou o “ser como” (Gadamer, 1998, p.597). A linguagem instaura verdade que se relaciona com seu acontecer, com suas possibilidades de significação, com a renovada tarefa de compreensão. A propósito, a hermenêutica gadameriana concorda com o argumento naturalista de Crátilo no sentido estrito de reconhecer a verdade da palavra de acordo com sua existência (Gadamer, 1998, pp.597-599).

Pensamento e linguagem

Em Platão, a relação entre pensamento e linguagem é hierárquica e, novamente, a linguagem é subordinada, pois o pensamento se realiza como um diálogo da alma consigo mesma, independente da linguagem. A linguagem comunica o que se realiza sem ela.

A hermenêutica gadameriana contesta esse arranjo, primeiramente, com a dialética agostiniana da palavra interior porquanto há o reconhecimento da relação intrínseca entre pensamento e linguagem. Ainda, afirma que “a lingüisticidade é tão inerente ao pensar das coisas, que se torna uma abstração pensar o sistema das verdades

como um sistema prévio de possibilidades de ser” (Gadamer, 1998, p.606). Assim, a hermenêutica gadameriana reconhece a vinculação essencial entre linguagem e pensamento.

Limites da hermenêutica gadameriana

Sabemos que a hermenêutica reconhece o velar e o desvelar da linguagem que, segundo Gadamer, coincide com os modos estruturais do ser-aí, mas, talvez, uma parte da linguagem esteja velada até mesmo para a razão dialógica. As distorções lingüísticas (os discursos ideológicos e as patologias psíquicas) e a incompreensão delas decorrente são tão latentes às conversações como o entendimento e a compreensão. Porém, as distorções, ao contrário da compreensão, não são, quase nunca, reconhecidas desde a razão dialógica e de quem dela participa, mas orientam igualmente nossas experiências, assim como os pré-conceitos gadamerianos o fazem. Em outras palavras, as distorções lingüísticas “in-fluem” e constituem o ser tanto quanto os pré-conceitos delineados por Gadamer.

Nessa perspectiva, a tentativa de estabelecimento de verdade da linguagem a partir do que vem a fala (mesmo também apontando para o não dito³⁰) e a partir da compreensão dessa fala subjuga o que não vem à fala e que tampouco se apresenta à razão dialógica, mas que é intermitente senão pulsante no ser e/ou na fala. Assim, convém apontar limites da hermenêutica gadameriana no sentido de sua pretensão de uma verdade totalizante, de uma universalidade do entendimento lingüístico em detrimento do reconhecimento das distorções lingüísticas, investigadas pela crítica da ideologia e pela psicanálise.

O reconhecimento do ser da linguagem e das possibilidades de significação é o momento em que hermenêutica gadameriana supera o instrumentalismo lingüístico platônico. Não obstante, a hermenêutica despreza as distorções lingüísticas e, dessa maneira, promove não o esquecimento da linguagem, mas de parte dela! É nesse sentido que a crítica da ideologia e a psicanálise superam a hermenêutica. Elas partem das distorções lingüísticas para investigar a significação distorcida senão ausente. Nesse

³⁰ Assim, também, “a hermenêutica consiste em saber o quanto permanece não dito quando se diz algo” (Gadamer, 2001d, p.371).

sentido, temos as metacríticas³¹ da linguagem que se recusam a compreender e a somente compreender, como quer a hermenêutica. Questionam, assim, a própria universalidade da hermenêutica em sua base compreensiva, e não se preocupam em elaborar uma universalidade, pois partem de uma ruptura com a compreensão para depois tentar restabelecê-la. Em outras palavras, o entendimento e a compreensão são também perseguidos, mas antes são questionados. Assim, as metacríticas partem de suspeitas de distorções sistemáticas “que fogem ao controle consciente dos indivíduos e que provocam sofrimento, conflito e mal-estar (...) [e que] não podem ser tratadas apenas no seu conteúdo sógnico explícito e manifesto, mas como sintomas de perturbações fundamentais, não somente presentes na linguagem, mas como perturbações da própria linguagem” (Cabrera, 2003, pp.175-176, grifos nossos).

Um confronto da hermenêutica com a crítica da ideologia é tido com o debate Gadamer-Habermas. Importa apresentar, ainda que sumariamente, alguns argumentos desse debate acerca dos limites da compreensão. Para Habermas³², assumir a universalidade da hermenêutica compreensiva implica a impossibilidade de reflexão e de crítica a elementos ideológicos opressores que subjaz a tradição. Assim, para Habermas, “É mister contar com elementos que permitam contestar as tradições herdadas e a própria linguagem que ‘já somos’”(Cabrera, 2003, p.176). Daí a formulação habermasiana de uma meta-hermenêutica, de uma hermenêutica profunda. A ideologia assim constituir-se-ia em uma das muitas distorções que a linguagem assume em situações sociais, em um diálogo com a tradição, não esquecendo que há outras distorções lingüísticas investigadas pela psicanálise.

Gadamer contesta a argumentação habermasiana explicitando que a universalidade da compreensão como consciência lingüística não supõe a harmonização ou o conservadorismo do mundo social, pois todo interpretar e compreender é uma apropriação da linguagem, do que foi dito, de forma que se converta em coisa própria. Assim, a compreensão poderia tanto servir para uma crítica social como para a defesa da ordem estabelecida (Gadamer, 2001f, p.104). A sociedade também não controlaria completamente a linguagem em sentidos normativo e conformista, pois a linguagem vive: “O antagonismo, que faz da linguagem algo comum e origina, não obstante, novos impulsos para a transformação desse elemento comum, persiste sempre.” (Gadamer, 2001f, p.105).

³¹ Cf. Cabrera (2003) conceitua a crítica da ideologia e a psicanálise.

³² Habermas formula uma crítica a Gadamer em *Dialética e Hermenêutica*.

Gadamer questiona a crítica da ideologia, tese habermasiana, pois ela justamente endereça sua crítica à falsa consciência e busca fundamentar finalmente um entendimento correto, assim como a terapia psicanalítica busca reintegrar o indivíduo à “comunidade consensual da sociedade” (Gadamer, 2001f, p.104). Aqui, Gadamer busca assimilar as metacríticas da linguagem à hermenêutica, reduzi-las a um tipo de hermenêutica (Cabrera, 2003, pp.283-284) argumentando a similaridade da busca de entendimento, tanto pela crítica da ideologia como pela psicanálise. Contudo, a preocupação, aqui, da hermenêutica gadameriana se dirige à manutenção da universalidade da hermenêutica compreensiva a despeito do reconhecimento das distorções lingüísticas como fenômenos lingüísticos. Convém ressaltar que a peculiaridade da crítica da ideologia e da psicanálise é justamente romper com a compreensão totalizante e inserir a prioridade da incompreensão sobre a compreensão, o que não significa a supressão da compreensão.

Assim, a hermenêutica não só evoca os deslimites da linguagem, como nesse trabalho sugerido, a partir da consideração do ser da linguagem, do ser como linguagem e de suas múltiplas possibilidades de significação e de compreensão; como também os limites da linguagem, a partir da pretensão de uma universalidade do entendimento lingüístico que despreza senão aliena as distorções lingüísticas que também subjazem o ser e a linguagem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

AUTOCONHECIMENTO, AUTOCOMPREENSÃO, INCOMPREENSÃO, AUTOCOMPREENSÃO, INCOMPREENSÃO...

As leituras feitas nesse trabalho são a tentativa de responder, em alguma medida, as possibilidades e fracassos do autoconhecimento, partindo de uma vinculação entre existência, linguagem, autoconhecimento (a posição intermédia da linguagem aqui não é gratuita). A filosofia platônica nos imprimiu um instrumentalismo da linguagem que se define por uma subordinação da linguagem ao ser (ser das coisas, as idéias; ser humano, comunicador), implicando em um fracasso frente às possibilidades de significação da linguagem e de conhecimento a partir da linguagem. Nessa perspectiva, lemos o autoconhecimento como fadado ao fracasso no sentido da subjugação da linguagem a determinações volitivas do ser, a objetivos prévios já delineados; da primazia do ser humano sobre a linguagem; e, por conseqüência, da minoração senão empalidecimento das possibilidades de significação da linguagem. Controlar a linguagem e dela fazer uso para um autoconhecimento é subestimar a linguagem que somos, é subestimar a totalidade oculta e manifesta da linguagem em favor de uma parte atrofiada que simplesmente elegemos como legítima.

Em sentido contrário à concepção platônica de linguagem, a hermenêutica gadameriana reconhece o caráter primário da relação entre ser e linguagem: o ser representa-se a partir da linguagem, a linguagem revela o ser. Mais ainda, a linguagem tem um ser, uma existência própria que “é” em um acontecer. A imbricação, a inter-relação entre ser e linguagem instaura a significação da linguagem e as possibilidades de conhecimento no sentido estrito de compreensão. A compreensão é autocompreensão: “todo compreender acaba sendo um compreender-se (...) aquele que compreende se compreende, projeta-se a si mesmo possibilidades de si mesmo.” (Gadamer, 1998, p.394). Nesse sentido, o autoconhecimento pode alcançar tão-somente um conhecimento não assegurado, uma elevação de sentido, uma autocompreensão. Autocompreensão que é renovável, pois a linguagem e a compreensão mantêm “vivo algo da produtividade de nossos inícios” (Gadamer, 2001e, p.96).

Assim, a linguagem impõe limites para o autoconhecimento quando se tenta projetar, colocar-se desde fora, controlar o que acontece desde dentro: o ser que é linguagem. Ao contrário, as experiências de autocompreensão irrompem, se fazem na/ a partir da linguagem, com, apenas e somente, possibilidades de elevação de sentido. Mesmo que se referindo à conduta da ciência, convém, aqui, transcrever a crítica de Gadamer a um olhar da linguagem desde fora:

Não se pode querer olhar desde cima, de modo correspondente, o mundo lingüístico, pois não existe nenhum lugar fora da experiência lingüística do mundo a partir do qual este pudesse converter-se a si mesmo em objeto (Gadamer, 1998, pp.656-657).

Não obstante, mesmo partindo de dentro da linguagem, a hermenêutica esbarra em possíveis limites da compreensão, pois considera um horizonte interpretativo comum entre os falantes para inserir a verdade em sua própria consequência, desprezando as rupturas e as distorções lingüísticas que, igualmente, irrompem e subjazem a linguagem que somos. As distorções lingüísticas (distorções na linguagem, da linguagem) problematizadas pela crítica da ideologia e pela psicanálise apontam para a incompreensão, se é que podemos articular uma palavra comum a ambas. Segue que podemos afirmar que a autocompreensão convive e/ou se alterna com a incompreensão. A incompreensão também se renova, assim como a compreensão, a partir da lingüisticidade de quaisquer experiências de rupturas e de distorções lingüísticas.

Em suma, o autoconhecimento fracassa sob a leitura de uma objetificação e de uma instrumentalização da linguagem, como nos imprimiu a concepção platônica da linguagem. A hermenêutica reconhece o ser como linguagem e o ser da linguagem, inserindo-nos o entendimento e a compreensão que sempre se renovam. Daí a possibilidade de uma autocompreensão. Porém, a autocompreensão esbarra na incompreensão advinda das distorções lingüísticas, como nos apontou a crítica da ideologia e a psicanálise. Sugerimos então uma resposta alternativa ao autoconhecimento fracassado, que oscila entre autocompreensão, incompreensão, autocompreensão, incompreensão...

BIBLIOGRAFIA

CABRERA, Julio. “Noção Geral de Metacrítica. A impossibilidade de uma captação analítica ou hermenêutica das distorções básicas”. In: CABRERA, Julio. *Margens das Filosofias da Linguagem*. Brasília: Editora UnB, 2003. pp.169-178.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 2ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. “*Acerca de la verdad de la palabra*”. In: GADAMER, Hans-Georg. *Antologia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001a. pp.161-187.

GADAMER, Hans-Georg. “*Autopresentación de Hans Gadamer*”. In: GADAMER, Hans-Georg. *Antologia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001b. pp.21-54.

GADAMER, Hans-Georg. “*De la palabra al concepto: la tarea de la hermenêutica como filosofía*”. In: GADAMER, Hans-Georg. *Antologia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001c. pp.135-147.

GADAMER, Hans-Georg. “*Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer y se da fe de su recepción histórica*”. In: GADAMER, Hans-Georg. *Antologia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001d. pp.363-382.

GADAMER, Hans-Georg. “*La universalidad del problema hermenéutico*”. In: GADAMER, Hans-Georg. *Antologia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001e. pp.85-98.

GADAMER, Hans-Georg. “*Lenguaje y comprensión*”. In: GADAMER, Hans-Georg. *Antologia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001f. pp.99-115.

GADAMER, Hans-Georg. “*Palabra e imagen: <así de verdadero, así de óntico>*”. In: GADAMER, Hans-Georg. *Antologia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001g. pp.223-256.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. “Platão: discussão entre o naturalismo e convencionalismo lingüístico”. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 1996. pp.17-23.

PLATÃO. *Crátilo*. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

RIBEIRO, André Antônio. *A filosofia da linguagem em Platão*. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006. (Tese de Doutorado em Filosofia).

SANTOS, José Trindade dos. “Introdução”. In: PLATÃO. *Crátilo*. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. pp.9-42.

