

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

CENTRO DE CIÊNCIA HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CLÓVIS VITOR GEDRAT

O CONCEITO DE VERDADE A PARTIR DA HERMENÊUTICA

FILOSÓFICA DE HANS-GEORG GADAMER

São Leopoldo
2008

CLÓVIS VITOR GEDRAT

**O CONCEITO DE VERDADE A PARTIR DA HERMENÊUTICA
FILOSÓFICA DE HANS-GEORG GADAMER**

Dissertação apresentado à Universidade do Vale do Rio dos Sinos, UNISINOS, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden

São Leopoldo

2008

G295c Gedrat, Clóvis Vítor

O conceito de verdade a partir da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer / Clóvis Vítor Gedrat. – 2008.

98f. ; 30 cm.

Orientador: Luiz Rohden

Dissertação (mestrado) -: Universidade do Vale dos Sinos, Centro de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2008.

1. Filosofia. 2. Hermenêutica. 3. Linguagem. 4. Arte. 5. Música. I. Rohden, Luiz. II. Título.

CDU: 165.1

Bibliotecária Responsável: Lisiane Alpi Monteiro - CRB10/1807

CLÓVIS VITOR GEDRAT

**O CONCEITO DE VERDADE A PARTIR DA HERMENÊUTICA
FILOSÓFICA DE HANS-GEORG GADAMER**

Dissertação apresentado à Universidade do Vale do Rio dos Sinos, UNISINOS, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em filosofia.

Aprovado em março de 2008

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luiz Rohden - UNISINOS

Prof. Dr. Mário Fleig - UNISINOS

Prof. Dr. Custódio Luís Silva de Almeida - UFC Universidade Federal do Ceará,

*Agradeço a todos os meus professores que,
de uma forma ou de outra,
contribuíram para minha formação acadêmica
possibilitando o desenvolvimento do presente trabalho.
Agradeço de modo especial ao professor e orientador
Luiz Rohden pela atenção, dedicação e amizade
nestes anos de pesquisa e diálogos filosóficos profícuos.
Agradeço com um forte abraço de reconhecimento
à Ligia, à Aline e à Letícia, que nos últimos anos têm compreendido
a importância e as incontáveis horas em que a pesquisa e a
leituras restringiram os momentos de convívio familiar,
apoiando, desta maneira silenciosa, a minha caminhada na filosofia.
Meu agradecimento, também, ao bom amigo Eduardo,
que inúmeras vezes socorreu meu humor e o contato social.*

*Os ideais que iluminaram meu caminho e sempre
me deram coragem para enfrentar a vida com alegria foram
a Verdade, a Bondade e a Beleza
- Albert Einstein –*

Resumo

Esta dissertação gira em torno do tema da verdade, conceito essencial na constituição do ser humano. O objetivo é apresentar a importância da hermenêutica na constituição do sujeito por uma ética renovada a partir da solidariedade, proposta na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, que constitui a verdade do sujeito da verdade que faz a experiência da verdade. Nesta fusão de horizontes, a linguagem da música se coloca como a experiência por excelência, onde a relação e a busca da verdade se traduzem numa relação estreita e presente em nossa experiência de vida de todos os dias.

Palavras-chave:

Filosofia. Hermenêutica. Linguagem. Arte. Música.

Abstract

This dissertation paper deals with the theme of the Truth, an essential concept in human establishment. The aim is to present the hermeneutic importance in the subjectivity constitution for a renewed ethical proposal from a solidarity view, suggested in Hans-Georg Gadamer's philosophic hermeneutic, that builds the truth of the truth's subject that trial the truth's experience. In this fusion of horizons, the musical language place itself as an experience for excellence where the truth's relation and investigation translate, in a narrow relation and presence, our daily life's experience.

Key-Words:

Philosophy. Hermeneutic. Language. Art. Music.

Sumário

1	INTRODUÇÃO	8
2	DESCARTES - LIMITAÇÕES DA VERDADE NA MODERNIDADE	11
2.1	Em Descartes - a verdade como descrição	12
2.1.1	O caminho para a <i>verdade</i>	12
2.1.2	O <i>cogito</i>	25
2.1.3	O legado de Descartes	35
2.2	Nietzsche – a revitalização do conceito de verdade	37
3	HERMENÊUTICA: CAMINHO PARA BUSCAR A VERDADE	40
3.1	Husserl - a proposta fenomenológica como novo acesso à verdade	40
3.2	Heidegger	52
3.2.1	<i>Ser e Tempo</i>	52
3.2.2	O caminho da linguagem	57
4	A VERDADE EM VERDADE E MÉTODO	63
4.1	O método	63
4.2	Hermenêutica	65
4.2.1	Hermenêutica filosófica.....	69
4.2.2	Linguagem	71
4.3	A arte e sua relação com a verdade	77
4.3.1	O jogo como experiência da verdade na arte	81
4.3.2	A linguagem da arte da música.....	83
5	CONCLUSÃO	90
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	94

1 INTRODUÇÃO

Existe uma força premente dentro do ser, que é humano, pela busca e conhecimento. Um conhecimento que não é satisfeito pelo simples fato de existir mas que, partindo do fato de se tornar uma realidade constitutiva e experimentada para o ser que dele se apropria, passa a ser incorporado na própria vida do ser.

Este conhecimento é parte integrante do modo como o ser humano joga o jogo da vida, de como se posiciona e constitui suas decisões e expressa o que vai dentro de si, comunicando-se e interagindo com os diversos horizontes, os quais constituem a paisagem onde as mais diversas possibilidades de experiências vividas acontecem.

A possibilidade de engano existe e faz parte do jogo. Não é o objetivo que o ser humano procura alcançar. Pelo contrário, a busca é pela verdade, que através de sua presença efetiva um viver em todas as suas dimensões, realizando as diversas faces do existir humano.

Uma tarefa hercúlea e infindável, já que a verdade se revela e se experimenta no próprio agir solidário e responsável. Não é possível avaliarmos a força da verdade se não medirmos, igualmente, o tamanho dos obstáculos que ela, a própria verdade, pode vencer.

Conhecer e compreender a verdade é vencer obstáculos, muitas vezes sutis outras vezes escandalosos. Ainda assim, obstáculos, os quais podem diminuir ou aniquilar a excelência da vida.

A verdade e sua busca faz parte do ser humano desde a sua origem, por ser parte integrante da sua essência reflexivo-dialógica.

Nesta busca, o primeiro capítulo contextualiza o estudo da verdade - sistematicamente estudado e metodicamente traçado – que dita os parâmetros dos sistemas totalizantes da modernidade. Descartes, em sua busca pela verdade, envereda em direção ao *cogito*, no entanto, com isso empurra a reflexão filosófica para uma cilada que não dará mais conta de responder ao ser humano, o qual busca a verdade. O critério norteador, na presente dissertação, para este corte conceitual, feito a partir de Descartes, está no fato de nele estar a absolutização da verdade e, com isso, fazer a humanidade padecer dentro desta ‘verdade’ dogmática e reducionista a qual leva Gadamer a escrever *Verdade e Método*, que, entre outras coisas resgata a história e a criatividade, as quais foram suprimidas por Descartes na elucidação da verdade

O segundo capítulo apresenta a crítica ao modelo cartesiano elaborado pela fenomenologia de Husserl, o qual retomou a questão do rigor pela busca do conhecimento verdadeiro desvinculando o mesmo de saberes não comprobatórios racionalmente. Heidegger, surge inicialmente na esteira de Husserl, mas depois confirma-se como pensador determinado a romper com o antigo mestre buscando na hermenêutica uma perspectiva onde a verdade que é verdade deve ser lida e interpretada. Seus estudos sobre a linguagem do ser influenciaram profundamente o pensamento de Gadamer.

O terceiro capítulo resulta do estudo da verdade gadameriana, e não poderia deixar de tomar como texto base *Verdade e Método*, a importante obra de

Hans-Georg Gadamer, onde o estudo sobre a verdade, que emerge através das artes é tema de profunda flexão e reflexão, já que está presente em todas as culturas e povos do planeta. A linguagem musical, neste particular, é um interesse pessoal que desafiou esta dissertação, já que as conexões elaboradas pela mesma partem da harmonia dos seus elementos e do ritmo, estipulando o tempo e o espaço do fazer musical e de sua dimensão social numa perspectiva onde a hermenêutica filosófica gadameriana, junto com a música, fundem seus horizontes numa verdade vivida.

Contrariando o *cogito ergo sum* cartesiano, a hermenêutica de Gadamer resgata a verdade dentro de uma perspectiva solidária e inter-relacional, já que o ser precisa da linguagem e a linguagem precisa do ser para se efetivarem. A linguagem não de uma razão individualizada e subjetivada de modo isolada, mas de uma razão que age e vive, trocando experiências e experienciando trocas, num jogo: o jogo da vida.

2 DESCARTES - LIMITAÇÕES DA VERDADE NA MODERNIDADE

A ocupação reflexiva do ser humano com a *verdade* é algo que perpassa todas as épocas e povos da história da humanidade. Entretanto, no estudo sobre a *verdade*, Descartes se apresenta como um pensador essencial, visto que, em sua concepção, esse conceito estabelece os alicerces de toda a ciência moderna, como um marco divisor.

Até Descartes, o estudo e a visão de mundo medieval-teológico se apresentava como cosmológica. A abordagem da verdade era feita através da metafísica, de forma inquestionável, onde a mesma era caracterizada como um objeto da natureza. Assim sendo, a tarefa do sujeito consistia em metodicamente estudar a natureza para encontrar a verdade.

Descartes descobre e propõe uma perspectiva diferente para que a verdade seja estabelecida. A ênfase, *a partir do sujeito* que está com a verdade, estabelece e utiliza um método próprio. O método do silogismo escolástico, para ele, não se afirmava como sendo uma possibilidade de acréscimo ao estudo e conhecimento da *verdade*, visto somente repetir o que já se sabe, e, inclusive, estar ligado à ciência oculta (G. Bruno, Ficino, Pico de Mirandola, Paracelso, Campanella, etc). Para ele a natureza não tem forças ocultas que a razão não pode descobrir. A razão pode descobrir tudo.

Nesta busca, o ponto de partida de sua obra filosófica é um balanço de todo seu estudo no *Lá Fleche*: o conhecimento, a maneira de aprender e de perceber a verdade do mundo. Esse conhecimento, Descartes adquirira a partir de livros, viagens, preceptores e professores, além, do convívio diário com os mais diferentes tipos de pessoas.

Descartes, ao concluir que tudo o que aprendera, sabia e conhecera, através da sua experiência, era um conhecimento incerto e que necessitava de ser colocado em dúvida estabelece um propósito: não irá mais aceitar como certo nenhum de seus conhecimentos adquiridos, a menos que pudesse provar racionalmente que eram certos e dignos de confiança. Por isso, ele passa a desconfiar de todo e qualquer pensamento dogmático de seu tempo.

2.1 Em Descartes - a verdade como descrição

Com Descartes temos o estabelecimento de um novo solo para o debate filosófico: o sujeito e suas representações. E, igualmente com ele uma nova problemática: a correspondência entre as nossas representações e a realidade exterior.

Dessa forma, com o objetivo de reconstruir um saber científico rigoroso, o qual é estabelecido a partir de provas e demonstrações ao invés de crenças e dogmas, as bases da ciência moderna são lançadas.

No entanto, para Descartes, o conhecimento científico somente é possível de ser atingido se uma dúvida metafísica for instaurada. Uma dúvida radical. Esta elucidação da *verdade* “a qual pode ser articulada a partir das *Meditações Metafísicas*, pode mostrar-nos que a concepção de verdade em Descartes, bem como a concepção de conhecimento verdadeiro ou ciência, é uma só” (FORLIN, 2005, p.17).

2.1.1 O caminho para a verdade

Deve ser reputado o fato de Descartes, inicialmente, falar de “opiniões verdadeiras” e “opiniões falsas”; atribuindo, assim, o valor de verdade ao discurso ou ao pensamento e não às coisas.

Este, por sua vez, deve estar fundado sobre princípios a fim de ser um saber organizado e sistemático, caracterizando, para Descartes, um saber científico ou, a própria ciência.

Nesse ínterim, as opiniões de senso comum, ou opiniões comuns, são reconhecidas como a base sobre a qual a ciência é estabelecida; mas, não são parte integrante do corpo da ciência e sim uma categoria de discurso que pode ser enquadrada como um conhecimento pré-científico. Sendo esta a razão pela qual Descartes ainda as considera *opiniões* e não juízos ou proposições, visto que nos primeiros anos de sua existência o ser humano recebe as informações mediante os sentidos.

Dessa forma, “aquilo que a crítica cartesiana visa é o discurso cognitivo como um todo, tanto no seu estatuto ‘pré-científico’ quanto no seu estatuto ‘científico’; ou, inversamente falando, aquilo a que ela visa é a ciência desde os seus fundamentos” (FORLIN, 2005, p.27), isto porque, pretendendo estabelecer uma ciência certa e segura, necessariamente, deveria iniciar pelos princípios; já que tudo o que estava fundamentado em opiniões igualmente estava alicerçado em princípios. Devido a este fato o caráter fundacionista da filosofia cartesiana é a exigência de um rigor absoluto quanto ao fundamento.

Esta busca rigorosa, por parte de Descartes, faz parte de sua crítica e oposição aos fundamentos da filosofia escolástica, visto que considerava os mesmos pouco consistentes, por serem crenças de senso comum.

Decorre daí dois aspectos pontuais. Primeiro, se o foco está na busca pelo fundamento da ciência, o discurso científico forçosamente deve ser dirigido a este fundamento. Segundo, somente quando o fundamento da ciência se tornar *em ciência*, também ele, o mesmo estará assegurado.

Por essa razão, o caráter fundacionista da filosofia cartesiana

[...] dá-se menos pela tentativa de estabelecer aquilo que estaria ausente na filosofia da Escola, a saber, o fundamento da ciência, que por colocar em questão esse fundamento, segundo as exigências rigorosas do próprio discurso científico que ele pretende fundamentar. (FORLIN, 2005, p.28-29)

Este caráter fundacionista, para Descartes, exige da ciência um fundamento, igualmente ele, científico. Uma exigência de que a ciência seja ciência já em sua fundamentação, uma ciência absoluta feita a partir de um conhecimento absolutamente verdadeiro.

Mesmo buscando com rigor o conhecimento absolutamente verdadeiro, no entanto, Descartes não tematiza sobre o conhecimento verdadeiro, simplesmente afirma que sua intenção é procurar estabelecê-lo, visto não ser possível logicamente tematizar a verdade, pois: “a verdade é tão ampla quanto o ser, e para não compreender o que é a verdade seria necessário não compreender o que é o ser” (HAMELIN, 1949, p.163).

Para Descartes, ao se tentar definir a verdade já se está pressupondo a mesma, pois a aceitação de uma definição de verdade exclui todas as demais, além do que é necessário que ela própria seja verdadeira; ou seja, para se definir a verdade, é imprescindível que ela seja conhecida.

Ora, se a verdade é conhecida não há necessidade em defini-la! Desta maneira, Descartes, não procura tematizar a verdade ou o conhecimento verdadeiro. Mas, o que ele se propõe, no início das *Meditações*, é procurar estabelecer um conhecimento verdadeiro, como sendo uma questão de fato, gerada por um outro fato que é: o conhecimento vigente está alicerçado sobre um fundamento incerto e duvidoso.

Com isso um olhar cético sobre o conhecimento vigente é lançado e, como um cético, Descartes declara no início das *Meditações* “que pretende desfazer-se de todas as opiniões a que até então dera crédito. Ele, porém, não é um cético: trata-se antes de um dogmático insatisfeito” (FORLIN, 2005, p.30).

Sobre esta perspectiva cética, Landim nos lembra que: “para se refutar a hipótese cética, que é um dos problemas centrais de qualquer teoria da verdade, é necessário que seja demonstrada a existência de ao menos um conhecimento verdadeiro” (LANDIN, 1992, p. 24). Para Descartes esse conhecimento verdadeiro

deve ser demonstrado desfazendo-se de todas as opiniões existentes e encetar-se desde os fundamentos.

A fim de chegar a bom termo em sua busca, uma estratégia para desfazer crenças solidificadas em sua época. Descartes a descreve em suas *Meditações*, onde diz que para alcançar este desígnio não é necessário:

[...] provar que todas elas são falsas, o que talvez nunca levasse a cabo; mas, uma vez que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis, do que às que nos parecem manifestamente ser falsas, o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas. (DESCARTES, 1979, p. 85)

A dúvida, instaurada como um processo, portanto é a estratégia empreendida para que seja estabelecido o parâmetro sobre o qual serão avaliadas as opiniões e crenças. Dessa forma, toda e qualquer opinião deve ser analisada em sua íntegra para que, caso não se mostrar duvidosa, poder ser aceita como verdadeira.

A razão pela qual Descartes procura, tenazmente, demonstrar que as opiniões são duvidosas e, por isso, serão descartadas, leva-o a submeter todas à dúvida. Caso apresentem o mais ínfimo motivo de dúvida devem ser postas de lado. Desta maneira o critério cartesiano de verdade é estabelecido: *para não ser rejeitada, uma opinião deve ser indubitável*; reconhecida segundo padrões rigorosamente racionais, visto ser a razão que nos leva ao que é indubitável.

A partir da perspectiva lógica, o que é indubitável é o necessário, já que o possível e, igualmente, o provável apresentam possibilidade de dúvida. Sendo, por isso, que a dúvida cartesiana é operada segundo o rigor lógico da necessidade. Ou, nas palavras de Forlin:

É por isso, mais tecnicamente falando, que a dúvida cartesiana é hiperbólica: não se trata de uma dúvida espontânea, condicionada pelo grau de probabilidade, mas de uma dúvida segundo o rigor lógico da necessidade, uma dúvida, pois, extremada. É claro, na perspectiva rigorosa da lógica, não se pode falar em grau de dúvida:

simplesmente uma coisa é ou não é passível de dúvida. Mas a aplicação da dúvida lógica às opiniões hiperboliza as dúvidas naturais sobre essas opiniões; converte-as, portanto, em dúvidas hiperbólicas. (FORLIN, 1979, nota 4, p.45-6)

Descartes busca o critério de verdade segundo a lógica racional e o aplica a todo o conhecimento. Assim, a indubitabilidade, como critério de verdade, passa a ser um critério lógico de verdade; ou seja, ele aplica para o conhecimento da natureza o critério de verdade da lógica. E, após estabelecer este critério, Descartes não vê mais razão para procurar outro método, visto que o que estabelece apresenta a vantagem da interligação de saberes da lógica, da análise dos antigos e da álgebra dos modernos. Esta tríade lhe parece isento de defeitos na busca pela verdade.

Por procurar um método, isento de seus defeitos, Descartes manifesta seu apreço e vantagens que encontra nas ciências lógicas e matemáticas. Por isso, a crítica de Descartes não é encaminhada à Lógica e à Matemática em si mesmas mas, sim, à lógica e à matemática *de seu tempo*. Por essa razão ele afirma na Regra IV, onde aborda a necessidade do método para buscar a verdade:

Quem, no entanto, prestar atenção à minha idéia, aperceber-se-á facilmente de que não estou pensando nas matemáticas vulgares, mas que exponho uma outra disciplina de que elas são mais a roupagem do que partes. Esta disciplina deve efetivamente conter os primeiros rudimentos da razão humana e estender-se para fazer brotar verdades a respeito de qualquer assunto, (apud. FORLIN, 2005, p.34-5)

Por meio desse caminho, Descartes demonstra sua persistente iniciativa em procurar a *verdade* ordenadamente e nos recônditos mais longínquos da razão lembrando que, em sua vida, aprendera através da geometria a reflexão lógica para chegar a uma demonstração. Partindo de razões simples e fáceis, o pensamento era conduzido aos conhecimentos mais complexos.

Tudo o que é possível ao ser humano conhecer, está conectado através de saberes logicamente articulados que devem ser ordenados de forma correta para

que uma verdade seja deduzida de outra. Com isso, Descartes considera o fato de que verdades, afastadas ou ocultas, não contribuem para se estabelecer conexões lógicas proveitosamente articuladas na busca da verdade.

Como exemplo e relevância a este aspecto, no *Discurso VI*, Descartes fala sobre sua reflexão da *mathesis*:

[...] ao considerar mais atentamente, enfim, notei estar relacionado à *mathesis* apenas todas aquelas coisas nas quais se examinam a ordem e a medida, sem interessar se é nos números, nas figuras, nos astros ou em qualquer outro objeto que se indaga de tal medida; por conseguinte, deve existir alguma ciência geral que explique tudo o que se pode indaga acerca da ordem e da medida, sem referência a nenhuma matéria específica, devendo a mesma ser denominada – não pelo vocábulo suposto, mas pelo já velho e aceito pelo uso - *mathesis universalis*, já que nela está contido tudo aquilo pelo qual as outras ciências são chamadas partes da matemática. (Apud. FORNIN, 2005, p. 37)

Descartes diferencia os termos *mathesis* e *mathema*. O primeiro termo é utilizado pelos gregos para significar a ação de aprender, o conhecimento e a ciência. Já o segundo, significa objeto do aprendizado, doutrina, ensino. Assim, o que Descartes privilegia, ao fazer uso de *mathesis* para designar a matemática, “é o seu caráter de método de descoberta” já que a utilização de *mathema*, a partir da Idade Média “pareceu acentuar o entendimento da matemática como um saber constituído, com determinação de objeto e território” (FORLIN, 1979, nota n.5 p.46)

Desta forma, percebe-se que o seu método lógico, para encontrar a *verdade*, apresenta oposição entre o procedimento lógico matemático e o procedimento lógico tradicional da ciência lógica vigente. Uma ruptura com o pensamento vigente em seu tempo!

Robert Blanché, comentando este fato, afirma ser o procedimento cartesiano uma lógica das relações, visto que se opõe ao método aristotélico-escolástico com sua lógica atributiva. Essa relação caracteriza a novidade do método de Descartes, pois

[...] até então os lógicos, a começar por Aristóteles, concediam-lhe apenas um papel secundário: primeiro são colocados termos, em seguida vêm as relações uni-los. Aqui, pelo contrário, os termos, salvo o primeiro – e mesmo para ele isso só é verdade num problema dado -, apenas existem pela relação. [...] O essencial da dedução cartesiana é essa relação, estranha à silogística tradicional, que permite, com a ajuda de um pequeno número de termos primeiros e absolutos, construir um número indefinido de termos ao mesmo tempo novos e perfeitamente determinados. Uma tal solução junta assim a fecundidade ao rigor. (BLANCHÉ, 1985, p. 178-9)

O fato de ser “estranha à silogística tradicional”, apresenta outra faceta significativa da dedução, na lógica cogitada por Descartes. Pela sua concepção relacional ela censura o formalismo, característica da lógica *escolástica*. “Não é apenas a sua esterilidade que ele lhe censura, mas o embotar da inteligência por uma submissão cega a regras que permitem falar sem discernimento de coisas que se ignoram” (BLANCHÉ, 1985, p. 181).

A crítica à lógica *escolástica*, feita por Descartes não é superficial e infundada, mas carrega em seu âmago a busca da liberdade para uma reflexão verdadeira sobre as coisas e o pensamento, para que a verdade dos fatos seja percebida e conhecida.

Nesta busca, outro fator entra em cena: a intuição. É na intuição que Descartes assenta os fundamentos da sua dedução. A dedução simples não se apresenta como suficiente para o seu método, visto Descartes estar interessado na ciência como um todo. A dedução, por sua vez, é uma garantia de certeza e, por esta razão, o próprio critério de indubitabilidade deve agir como uma dedução – ela própria atingida pela suspeita.

Descartes inicia sua busca pela verdade dedicando-se, inicialmente, a passar todos os princípios, sobre os quais as suas opiniões antigas estavam apoiadas, pelo crivo da indubitabilidade “visto que a ruína dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício” (DESCARTES, 1979, p. 85). Opiniões estas formuladas pela observação direta das coisas que se apresentam à nossa percepção sensível.

Isso demonstra que a raiz do conhecimento - da verdade - está sendo questionada e analisada minuciosamente. Por este motivo a dúvida cartesiana é considerada radical; duvidando não, simplesmente, das opiniões, mas das opiniões referentes aos sentidos e da pretensa correspondência com as coisas.

Com isso, em uma carta de 16 de outubro de 1639, Descartes afirma ser possível uma definição nominal da noção de verdade:

[...] pode-se explicar *quid nominis* àqueles que não compreendem a língua e lhes dizer que a palavra verdade, na sua significação própria, denota a conformidade do pensamento com o objeto, mas quando ela é atribuída às coisas que existem fora do pensamento isto significa somente que essas coisas podem servir de objetos a pensamentos verdadeiros, seja aos nossos, seja aos de Deus. (Apud. FORLIN, 2005, p. 25)

A *correspondência* está intimamente vinculada à concepção de verdade. Separá-las significaria tornar ininteligível a primeira. Igualmente, a *correspondência* está implicada na noção do discurso, visto que este só é considerado *verdadeiro* se corresponder àquilo sobre o qual se está discursando. Diferentemente dos *correspondencialistas*, os *coerencialistas* afirmam que a verdade só será efetivada se a percepção não estiver em contradição com um sistema de crenças.

Eis a razão pela qual Descartes considera uma noção de verdade como sendo 'transcendentalmente' clara, ou seja, uma noção comum, um princípio lógico.

[...] o que Descartes pretende é, uma vez que a verdade é a correspondência entre o discurso e o seu objeto, investigar se essa correspondência é possível – o que significa dizer, investigar se a verdade é possível, e não se ela é a correspondência entre o discurso e o objeto. É evidente que, para isso, Descartes precisa iniciar investigando se essa correspondência é evidente por si mesma e, nesse sentido, ele parte de uma consideração crítica da posição correspondencialista. De fato, esta posição é, por assim dizer, uma posição natural. O homem comum acredita naturalmente na sua percepção das coisas: para verificar a verdade de suas opiniões, ele consulta a percepção que tem das coisas, a qual, ele acredita, corresponde à própria realidade das coisas. (FORLIN, 2005, p. 54)

Descartes questiona a verdade das opiniões pela sua suposta correlação com as coisas, submete a noção de correspondência a uma criteriosa prova, utilizando a indubitabilidade como critério lógico matemático. Se “a verdade de nossas opiniões é a sua correspondência com as coisas de que elas são opiniões, então, para que essas opiniões sejam verdadeiras, a correspondência com as coisas de que elas são opiniões deve ser indubitável, isto é, necessária” (FORLIN, 2005, p. 55–56).

A fim de ser estabelecida a verdade através de sua *correspondência*, é necessário que esta esteja alicerçada em intuições certas e seguras; e não, somente, em opiniões que são frutos de deduções particulares.

Essas opiniões são crenças de uma dada realidade exterior, a qual se apresenta aos nossos sentidos, parecendo estarem fundamentadas pela própria realidade. A sua verdade é garantida pela sua correspondência com a realidade. E, assim, Descartes igualmente coloca em dúvida esta *correspondência* da realidade com a percepção e a opinião sobre ela própria.

Como a realidade é uma realidade percebida, ela somente se dá quando ela é percebida. A realidade é, para o homem, uma realidade percebida – *uma percepção da verdade*. Algo ao qual Gadamer apresentará forte oposição pelo caráter ‘estático’ e ‘engessado’ que Descartes apresenta em seu argumento, para o qual

[...] as opiniões sustentam-se na realidade à medida que a realidade é por nós percebida, e não na realidade em si mesma. Ora, pode ser que a nossa percepção da realidade corresponda à própria realidade, pode ser que não. [...] Dessa forma, os sentidos (já que estamos nos referindo aqui a uma realidade sensível e, portanto, a uma percepção sensível) introduzem-se como um terceiro termo na relação de correspondência, fazendo a mediação entre a opinião e a realidade. E, como termo de mediação, ele se constitui precisamente naquele ponto de apoio de que a dúvida precisava para atacar a relação de correspondência. (FORLIN, 2005, p 58)

Disso se depreende o ataque cartesiano aos sentidos, que propriamente não é um ataque às opiniões em si mesmas, mas de sua alegada correspondência com a realidade; a qual é mediada pelos sentidos, os quais intermedeiam a realidade percebida e a realidade em si mesma.

Para o próprio Descartes, tudo o que é seguro e verdadeiro somente [é possível perceber e aprender através dos sentidos, ou pelos sentidos. Não há outra hipótese. Mas, estes mesmos sentidos que possibilitam a percepção, Descartes descobre que “algumas vezes esses sentidos eram enganadores, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez. (DESCARTES, 1979, p. 86).

Nisso está incluída a idéia de que as opiniões não são necessárias mas, meramente, possíveis, visto que os sentidos podem apresentar as coisas de modo diverso do que elas são em si mesmas, desfocalizando a *verdade* das coisas. Com o intuito de exemplificar isso, Descartes apresenta o argumento do sonho, desenvolvido da seguinte forma:

“Todavia, devo aqui considerar que sou homem e, por conseguinte, que tenho o costume de dormir e de representar, em meus sonhos, as mesmas coisas, ou algumas vezes menos verossímeis, que esses insensatos em vigília. Quantas vezes ocorreu-me sonhar, durante a noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse inteiramente nu dentro de meu leito? Parece-me agora que não é com olhos adormecidos que contemplo este papel; que esta cabeça que eu mexo não está dormente; que é com desígnio e propósito deliberado que estendo esta mão e que a sinto: o que ocorre no sono não parece ser tão claro nem tão distinto quanto tudo isso. Mas, pensando cuidadosamente nisso, lembro-me de ter sido muitas vezes enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto inteiramente pasmado: e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo. (DESCARTES, 1979, p. 86)

O argumento do sono, acima exposto nas palavras de Descartes, apresenta uma justificativa para que o conhecimento sensível seja inteiramente posto em

dúvida. “A dúvida volta-se agora contra os sentidos como um todo, quer dizer, questiona a própria realidade da percepção sensível” (FORLIN, 2005, 62).

Este questionamento de Descartes leva ao entendimento de que “as coisas simples e universais são ‘verdadeiras e existentes’” (FORLIN, 2005, p. 63); pois o nosso espírito pode formar características complexas, mas nós não podemos inventar as próprias coisas simples.

É possível se estar certo da existência das coisas simples, ou, que as idéias das coisas simples são verdadeiras, visto que não há como duvidar da existência de objetos materiais

[...] que contam em meio a suas características com aquelas, simples, que ele enumera. Nossas idéias das coisas simples são, portanto, verdadeiras, quer dizer que há objetos reais cujas características são a origem de nossas idéias. E as coisas simples existem no sentido que elas caracterizam os objetos reais (Frankfurt, 1989, p.97)

De acordo com o pensamento de Descartes, as *coisas simples e universais* caracterizam os objetos reais: devido ao fato desse mundo, captado pela percepção, se apresentar por meio de objetos tridimensionais, formas cuja apresentação é rica em variações e com volumes possíveis de serem mesurados matematicamente; a disposição do objetos no espaço e as suas relações espaciais, igualmente possíveis de serem mesurados matematicamente e de se estabelecer suas relações temporais de sucessão e simultaneidade; e, a regularidade e constância com que tais objetos sofrem mudanças no espaço e no tempo, permitindo o estabelecimento de leis físicas matematicamente mensuráveis

Por essa razão, para Descartes, *coisas simples e universais* estão presente em todas as coisas extensas, sendo por isso mesmo consideradas condições possibilitadoras à existência de todas as coisas. Inclusive, caso o mundo material não existir, as *coisas simples e universais* serem a sua única possibilidade de realização.

Entretanto, na sua busca da *verdade*, existe uma questão perturbadora para Descartes: a existência de um Deus criador, que tudo pode e que criou as pessoas do modo que se são. Seu dilema não pára por aí, mas segue perguntando pela possibilidade de este Deus não ter, efetivamente, criado terra, céu, corpo extenso, figura, grandeza e lugar mas simplesmente isso ser fruto de um sentimento sobre a existência de todas estas coisas e, que, tudo seja completamente diferente do que é percebido pelo ser humano.

A isso Descartes acrescenta o fato de que, assim como para ele os outros se enganam até nas coisas que acreditam ter absoluta certeza, existe a possibilidade de ocorrer que Deus tenha desejado induzi-lo ao engano todas as vezes que somar algarismos ou enumerar os lados de um quadrado.

Da mesma maneira como, ao apresentar o argumento do sonho, Descartes demonstra que contrariamente às crenças do senso comum, a validade das matemáticas deve ser, obrigatoriamente, reconhecida; inclusive não se levando em conta a existência ou não de um mundo exterior. Também o seu argumento do Deus enganador apresenta um argumento da possibilidade de duvidar legitimamente de um fato claro e distinto. Por isso ele escreve:

[...] é bem verdade que em matéria de edifício há certos limites de firmeza da terra abaixo do nível de firmeza absoluto, para além dos quais é inútil passar [...] mas não ocorre o mesmo quando é questão estabelecer os fundamentos da filosofia; pois não se pode dizer que há certos limites de duvidar abaixo da certeza absoluta, no interior dos quais nós podemos com razão e segurança nos apoiar; pois, sendo a verdade uma coisa indivisível, pode acontecer que aquilo que não percebemos ser totalmente certo, por mais provável que ela nos pareça, seja, não obstante, absolutamente falso. (Apud. FORLIN, 2005, p. 80)

Para Descartes uma certa fração de ceticismo é importante a fim de a *verdade* ser atingida. Mas, ele evita imergir completamente no ceticismo. Sua atitude é a de ironizar a postura totalmente cética, pois os próprios cétricos não duvidam que possuem uma cabeça e que dois somado a três resulta em cinco, valendo-se, eles próprios, de coisas verdadeiras porque assim lhes parecem ser, a

fim de fundarem seus argumentos céticos; apesar de não terem absoluta certeza sobre a veracidade destas coisas.

O ceticismo, no entanto, torna-se numa ferramenta útil pois, para algo ser indubitavelmente verdadeiro deve apresentar uma correspondência indubitável com a realidade. E, se a pretensão cartesiana é chegar à *verdade*, é necessário que haja uma opinião indubitável, ela própria, em correspondência com a realidade, igualmente indubitável.

Neste caso, não é possível considerar as percepções sensíveis, já que a sua própria realidade é posta em dúvida e somente o conhecimento matemático sobrevive de modo indubitável, visto que está fundado no próprio intelecto.

As percepções que merecem crédito são as intuições intelectuais, aquelas feitas diretamente a partir do próprio intelecto e que, por isso mostram-se indubitáveis:

[...] diferente da percepção sensível, cuja realidade podia ser posta em dúvida quando considerada exterior ao pensamento, a intuição intelectual mostrava-se indubitável na medida em que se dava no próprio intelecto de forma inalienável.[...] se Descartes precisa encontrar uma percepção que seja por si mesma capaz de mostrar uma correspondência necessária com a realidade, então ele apenas pode encontrá-la em meio às percepções intelectuais.[...] de situá-la, a partir da interioridade da consciência, numa relação entre as idéias e as coisas exteriores. (FORLIN, 2005, p.84)

Esta é a razão da posição correspondencialista de Descartes se apresentar como uma modificação do correspondencialismo clássico, já que partia da interioridade da consciência para estabelecer a correspondência entre as idéias, logicamente concatenadas no intelecto da pessoa, e as coisas exteriores, captadas pelos sentidos da mesma pessoa.

Estabelecida mais esta base na sua busca pela verdade, Descartes segue sua reflexão em direção ao *cogito*, o qual se torna um conceito basilar de sua filosofia.

2.1.2 O *cogito*

Em Descartes, o *cogito* aparece como validação da noção correspondencial de verdade. Isso se deve ao fato de que

a descoberta que o sujeito da dúvida faz de sua própria existência é fruto de uma dupla constatação: de um lado, a constatação gradativa de que a inexistência do mundo material não implica a sua própria inexistência; de outro, a constatação de que sua existência está necessariamente subentendida no próprio ato de pensar. Na verdade, trata-se de um único processo de descoberta em que a primeira constatação só se completa na segunda: a inexistência do mundo material não implica a inexistência do sujeito que duvida do mundo material na medida mesma em que sua existência está subentendida no próprio ato de duvidar do mundo material, isto é, no próprio ato de pensar do qual a dúvida é uma expressão. (FORLIN, 2005, p. 100)

Não é possível negar a sua própria existência, mesmo que uma dúvida generalizada é instaurada sobre a existência material. Por isso, a existência está necessariamente imbricada no simples ato de pensar.

Mesmo ao pensar sobre a não-existência de um mundo material o sujeito do pensamento tem como verdade sua existência a fim de poder pensar, pois é imprescindível que o sujeito exista para chegar à possibilidade de pensar. O que faz com que Descartes afirme que a primeira verdade é a própria existência do sujeito da dúvida: “*eu duvido*”, logo “*eu existo*”.

Ora, “essa auto-percepção que provoca a identidade entre sujeito e objeto converte a dúvida na mais absoluta certeza” (FORLIN, 2005, p. 102). Caso não possa ser assegurada a garantia de existir das coisas percebidas pelo pensamento como coisas exteriores ao pensamento, estas têm sua existência garantida como idéias do pensamento.

No entanto, caso sua existência estiver assegurada no pensamento, o próprio pensamento efetivamente deve de ser uma existência. “E se foi o pensamento que pôs em dúvida a realidade exterior, então ele ao menos deve ser uma realidade (FORLIN, 2005, p. 103).

Por isso, a afirmação *eu sou, eu existo* de Descartes é verdadeira em todas as ocasiões em que algo é percebido ou anunciado pelo espírito; visto que está fundada numa expressão da autopercepção do pensamento.

A noção de verdade como correspondência, apresentada nesta nova perspectiva, duvida de que a realidade em-si-mesma fosse a realidade percebida. Descartes introduz a percepção da realidade por parte do observador; apresentando, assim, a possibilidade de a realidade em-si-mesma não, necessariamente, existir. Isso estabelece a correspondência numa relação entre a percepção da realidade e a realidade em-si-mesma, o que caracteriza a inversão dos termos.

A partir disso, Descartes estabelece que a questão não é mais garantir a percepção que o ser humano tem da realidade a partir da realidade em-si-mesma, mas que a realidade em-si-mesma esteja garantida a partir da percepção que o ser humano faz dela.

O resultado disso é que,

[...] se por um lado, a correspondência entre as opiniões e a percepção em que elas se fundam deixou de ser problemática, na medida em que uma tal correspondência é evidente em si mesma; por outro lado, ela foi contagiada por um novo problema: aquele da relação de absoluta dependência da opinião para com a percepção em que ela se funda. (FORLIN, 2005, p. 104-5)

Convém lembrar que o *cogito* é, antes de tudo, a percepção que o pensamento tem de si mesmo; não sendo, por isso, simples proposição. Daí ser a *percepção* um elemento basilar para a compreensão cartesiana da *verdade*, já que na em sua *Meditação Primeira* ele demonstra que a *indubitabilidade* está associada à verdade e esta, por sua vez, estar associada à noção de correspondência, conforme já visto acima, entre a percepção da realidade e a realidade em si mesma.

Com a busca por uma certeza absoluta e efetivamente indubitável em sua totalidade, Descartes procura, não somente, por uma simples idéia ou conteúdo do

pensamento; mas, seu objetivo é apresentar a realidade sobre o qual é possível solidificar o conhecimento, definindo as próprias coisas nas quais o conhecimento é levado a efeito.

De igual modo, a intuição intelectual se afirma como sendo a percepção capaz de suportar, por si mesma, a correspondência necessária com a realidade. Esta intuição intelectual o pensamento tem de si mesmo e a noção de verdade é validada como sendo correspondência; e, ainda mais, ao menos a existência de um conhecimento verdadeiro é demonstrada.

De acordo com o pensamento cartesiano, portanto, aí está o conhecimento basilar sobre o qual será erigida toda a estrutura do conhecimento. Estrutura esta que se apresenta diferente daquela da *escolástica*, conforme já visto anteriormente, pois repousa, precisamente, sobre outra base, a qual não é mais a exterioridade, mas, sim, uma interioridade da consciência ou percepção intelectual que o pensamento tem de sua própria realidade.

Por isso, quando se colocou em questão a própria realidade da percepção sensível, foram rejeitadas as crenças do senso comum como princípios fundantes de todo e qualquer conhecimento, visto estarem, elas mesmas, alicerçadas na percepção sensível.

Todavia, ao estabelecer este novo alicerce Descartes alerta:

Mas não conheço ainda bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou; de sorte que doravante é preciso que eu atente com todo cuidado, para não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim, e assim para não equivocar-me neste conhecimento que afirmo ser mais certo e mais evidente do que todos os que tive até agora. (DESCARTES, 1979, p. 92)

Ainda que com o *cogito* se tenha chegado a *uma* verdade sobre o conhecimento da existência não se alcançou, ainda, um conhecimento mais preciso e completo da natureza desta própria existência. É preciso buscar o que é precisamente o pensamento.

Para tal, Descartes define o que ele próprio acreditava ser antes de começar a duvidar de tudo. Diz ele:

[...] considerava-me, inicialmente, como provido de rosto, mãos, braços e toda essa máquina composta de ossos e carne, tal como ela aparece em um cadáver, a qual eu designava pelo nome de corpo. Considerava, além disso, que me alimentava, que caminhava, que sentia e que pensava e relacionava todas essas ações à alma. (DESCARTES, 1979, p. 93)

No princípio, então, Descartes acreditava ser um misto de corpo e alma, sendo a alma definida a partir do corpo como aquela parte que não é corpo.

Posto isso, parte para o segundo passo, quando compara seu conhecimento pré-crítico com o conhecimento que lhe é possível ter após a prova crítica da dúvida e do *cogito* como verdade primeira. Assim ele dialoga consigo mesmo:

Mas eu, o que sou eu, agora que suponho que há alguém que é extremamente poderoso e, se ousar dizê-lo, malicioso e ardiloso, que emprega todas as suas forças e toda a sua indústria em enganar-me? Posso estar certo de possuir a menor de todas as coisas que atribuí há pouco à natureza corpórea? Detenho-me em pensar nisto com atenção, passo e repasso todas essas coisas em meu espírito, e não encontro nenhuma que possa dizer que exista em mim. (DESCARTES, 1979, p. 93)

Isso o leva a concluir não ser possível manter como verdadeiro nada daquilo que, antes, era atribuído ao corpo. Entretanto, em relação à alma, somente o pensamento continua a subsistir como certo. Por isso declara:

Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa.[...] primeiro atribuo o pensar à alma, depois reduzo a alma ao atributo de pensar e, assim, identifico alma com pensamento. (DESCARTES, 1979, p. 94)

Uma “coisa que pensa” é uma coisa verídica e que efetivamente tem sua existência outorgada pelo pensamento. Entretanto, esta – a “coisa que pensa” - não deve ser compreendida simplesmente como algo que possui a propriedade de pensar; mas, sim, como uma coisa-pensamento, por ser ela pensamento em si mesma. Porque “se a substância que pensa não é uma substância dotada de pensamento, mas é ela mesma pensamento, então, deixar de pensar é deixar de ser” (FORLIN, 2005, p. 132).

Por isso, reconhecer no pensar a manifestação do ser do pensamento é constituir o pensar em ser – a “coisa que pensa”, i.é, a *res cogitans*. Um pensamento que não é geral ou em algo, mas que é pensamento em si mesmo.

Penso (isto e, tenho a faculdade de pensar), logo sou. Mas sou na estrita medida do pensar. Portanto: penso (isto é, tenho a faculdade de pensar), logo sou pensamento (isto é, sou ser pensante). Eu não penso simplesmente porque sou, mas porque sou pensamento. O ser do pensamento não é maneira de ser de alguma coisa, mas é ele próprio o ser de si mesmo: ele não é o pensamento de uma coisas sobre coisas, mas é o pensamento de si mesmo, em si mesmo, sobre si mesmo e, portanto, ele próprio é a coisa, coisa-pensamento, coisa pensante. Dessa forma, ele não é mera faculdade de um corpo, mas é faculdade de si mesmo e, como tal, ele é a própria coisa que, sendo pensamento, tem a faculdade de pensar. (FORLIN, 2005, p. 134)

Esta faculdade de pensar nos leva a ter um conhecimento atual dos atos de nosso espírito, o qual, nem sempre, nos leva ao conhecimento de suas faculdades – exceto em potência. Por isso, se alguma faculdade está em nosso espírito e a utilizamos, de imediato adquirimos um conhecimento atual da mesma.

Para Descartes, consciência e pensamento são iguais, ou, conforme sua definição de pensamento: “tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores” (Apud FORLIN, 2005, p. 137); por esta razão, tudo está imbricado na necessidade de entender a consciência-de-si, como o processo de caracterizar o pensamento “não como mero atributo de alguma outra coisa, mas como atributo de si mesmo e, portanto, sendo ele mesmo a própria coisa, coisa que pensa, coisa pensante, *res cogitans*” (FORLIN, 2005, p. 137).

Isso faz com que para o sujeito pensar que pensa, ele necessita efetivamente pensar. Assim, o fato representado é a condição *sine qua non* de possibilidade de representação. E, por sua vez, igualmente representação como prova do fato representado.

Para Descartes, entretanto, também pode ocorrer que

[...] essas mesmas coisas, que suponho não existirem, já que me são desconhecidas, não sejam efetivamente diferentes de mim, que eu conheço? Nada sei a respeito; não o discuto atualmente, não posso dar meu juízo senão a coisas que me são conhecidas: reconheci que eu era, e procuro o que sou, eu que reconheci ser. (DESCARTES, 1979, p. 94)

A “coisa que pensa” ao perceber-se verdadeiramente como uma coisa puramente pensante não pode duvidar de que ela própria exista à medida que pensa, mesmo que duvide da existência de todas as coisas materiais. Por isso, ao falar sobre e *res cogitans* Descartes diz que:

[...] é dessa forma, portanto, que devemos entender *res cogitans*.[...] assim como *res extensa* não significa uma coisa que tem a propriedade de ser extensa, mas uma coisa que é ela mesma extensão, do mesmo modo *res cogitans* é uma coisa que é ela mesma pensamento, coisa-pensamento.[...] Descartes afirma explicitamente que a substância pensante sempre pensa do mesmo modo que a substância extensa é sempre extensa, ou seja, que o pensamento está para a coisa pensante assim como a extensão está para a coisa extensa. Insistamos: se o pensamento é a essência da coisa, a coisa é essencialmente pensamento e, portanto, tudo o que lhe for atribuído deve dar-se a partir do pensamento, não podendo haver uma instância mais anterior ou fundamental que o pensamento. (DESCARTES, apud FORLIN, 2005, 142-3)

Tais substâncias, para que sejam reconhecidos pela “coisa que pensa”, somente o serão através de atributos essenciais, os quais são: a extensão e o pensamento. O primeiro atributo, no caso dos corpos; e, o segundo, no caso da alma.

Conforme a ótica cartesiana, para se chegar a um conhecimento completo é necessário explicitar todos os modos de pensar. Por isso Descartes busca resgatar os sentidos e a imaginação como modos de pensar, sendo estes instituídos como correlatos da consciência, visto terem perdido sua fundamentação na realidade física e, assim, destituídos de uma base para serem apoiados. Em outras palavras, eles não são mais considerados como expressões de estados fisiológicos mas, sim, como modificações da consciência ou modos de pensar.

Daí a razão de Descartes se questionar sobre a possibilidade de existir algo que não seja tão verdadeiro: “quanto é certo que sou e que existo, mesmo se dormisse sempre e ainda quando aquele que me deu a existência se servisse de todas as suas forças para enganar-me?” (DESCARTES, 1979, p.95).

Ou seja, o conhecimento da “coisa que pensa” a respeito de sua natureza partilha do mesmo grau de verdade que o grau de conhecimento da sua existência.

Na sua *Segunda Meditação*, Descartes demonstra que é mais fácil conhecer a alma do que o corpo, por ela ser a primeira, a melhor e a mais fácil de se conhecer. Com isso, ele está demonstrando que “aquilo que é imediatamente dado, e portanto indubitável, é a realidade espiritual, enquanto aquilo que precisa ser provado, porque passível de dúvida, é a existência das coisas corpóreas e mesmo a realidade de sua essência” (FORLIN, 2005, p. 154-15).

Para essa indubitabilidade ser possível, se tornam imprescindíveis a clareza e a distinção. Estes dois conceitos são tratados na *Meditação Terceira*, e que são introduzidos da seguinte maneira: “Agora considerarei mais exatamente se talvez não se encontrem absolutamente em mim outros conhecimentos que não tenha ainda percebido” (DESCARTES, 1979, p. 99).

Ele, tendo a certeza de que está certo de ser uma coisa pensante, tem uma percepção clara e distinta daquilo que conhece. Esta, no entanto, não é suficiente para “me assegurar de que é verdadeira se em algum momento pudesse acontecer que uma coisa que eu concebesse tão clara e distintamente se verificasse falsa” (DESCARTES, 1979, p. 99). Por isso, estabelece uma regra geral de que “todas

as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras” (DESCARTES, 1979, p. 100).

Com isso, a percepção clara e distinta se transforma em critério de verdade, assim sendo, tudo o que é concebido clara e distintamente se torna verdadeiro.

Porém, os conceitos *clareza* e *distinção* não foram diretamente definidas por Descartes na *Meditação Terceira*, depreendemos isso a partir de suas palavras:

“Todavia, recebi e admiti acima várias coisas como muito certas e muito manifestas, as quais, entretanto, reconheci depois serem duvidosas e incertas. [...] Ora, o que é que eu concebia clara e distintamente nelas? Certamente nada mais exceto que as idéias ou os pensamentos dessas coisas se apresentavam a meu espírito. [...] E era nisso que eu me enganava; ou, se eu julgava talvez segundo a verdade, não havia nenhum conhecimento que eu tivesse que fosse causa da verdade de meu julgamento. (DESCARTES, 1979, p.100)

A percepção se torna clara e distinta quando o espírito faz distinção entre as coisas e as relações que se apresentam diretamente entre estas coisas; daí resultando juízos necessários e de cuja negação é manifestada a contradição.

Aquilo que é desvelado pela luz natural se torna evidente pela razão. Por isso, a razão não pode duvidar daquilo que lhe é evidente, pois não há razão alguma para duvidar e nem motivo para recusar racionalmente. Precisamente isso é o claro e evidente para Descartes.

E, precisamente por esta razão o modelo é a evidência matemática: “Na busca do reto caminho da verdade, não se deve ocupar-se com nenhum objeto sobre o qual não se possa ter uma certeza tão grande quanto aquela das demonstrações da aritmética e da geometria” (DESCARTES, apud FORLIN, 2005, p. 217).

Com isso, o *cogito* consegue se auto-validar bem como as idéias matemáticas pois, diverso destas, ele obtém êxito em validar a própria evidência racional na presença da dúvida.

Ao validar o *cogito* também as percepções são validadas e a realidade que tais percepções são levadas a divisar, pois as percepções sempre são percepção de *alguma coisa* que tem conteúdo; ou seja, elas são idéias dentro do pensamento, as quais são objeto de percepção do pensamento, pois são consideradas pelo pensamento.

Para Descartes a idéia sensível se forma à medida que a imagem sensível é percebida na alma. Portanto, ela não é um mero conceito nem definição; igualmente, não é simples representação produzida pelo cérebro na alma; e, nem uma imagem sensível produzida no cérebro.

A alma - *res cogitans* – é, em essência, consciência-de-si, “idéia sensível é a consciência que a alma tem da imagem produzida no cérebro” (FORLIN, 2005, p. 286), sendo que a idéia sensível constitui a consciência da imagem. A definição da *idéia* cartesiana apenas engloba aquilo a respeito do que nós – *res cogitans* – temos consciência.

Por isso, a crítica de Descartes aos filósofos *escolásticos* está focada no modelo da cognição humana elaborada por estes, ao qual ele propõe uma inversão na relação entre corpo e alma.

A compreensão tradicional, na sua época, era de que as coisas do corpo são introduzidas na alma por meio de suas imagens. Estas imagens são produzidas pelas próprias coisas; as quais, por sua vez, são semelhantes às coisas que representam, o que possibilitam um conhecimento, em si mesmo, da realidade exterior. Este conhecimento ocorre quando a alma produz representações inteligíveis.

Descartes, como vimos, inverte a ordem e estabelece que o corpo, percebendo os objetos exteriores através dos sentidos, produz imagens no cérebro, representando as coisas que são produzidas no corpo, não na alma. A alma simplesmente toma consciência delas, mas não reproduz as mesmas. Desta maneira a alma se introduz nas coisas, sendo que o sujeito não coincide com o objeto e, portanto, “o conhecer nunca coincide com o ser, a percepção que a alma

faz das coisas é sempre um recorte e, como tal, intrinsecamente representativa” (FORLIN, 2005, p. 300).

A realidade objetiva não é uma produção do espírito, mas, sim, um conteúdo de percepção, sendo que o conteúdo percebido sempre se apresenta como uma modificação do conteúdo real, resultando numa representação. Isso difere da noção *escolástica*, onde a representação era um resultado de um ato intencional do espírito; para Descartes, esta era fruto conseqüente de um ato não premeditado imposto ao espírito.

Com Descartes, o conteúdo representativo passa a ser compreendido como uma representação percebida; ou, uma representação gerada pela própria percepção. Por esta razão, noções comuns para Descartes não podem ser consideradas nem idéias e nem juízos, apenas noções ou conceitos. Estes últimos, obviamente sempre expressam *idéias*; mas, estritamente falando não são idênticos, pois toda idéia é um conceito; mas, nem todo conceito é uma idéia, pois conceito é uma noção da mente.

Quando a noção é definida como *idéia*, significa que se trata da noção *de uma determinada coisa*, resultante da percepção captada pelo pensamento sobre uma determinada coisa. Já uma noção que não introduz nenhuma coisa no pensamento, isto é, uma *noção pura*, é definida como *noção comum*, visto poder ser aplicada a qualquer coisa.

No sentido geral, *idéia* e *conceito* de algo como princípios lógicos – noção comum – são considerados conceitos puros, sem determinação objetiva; sendo, por isso, possível denominarmos os princípios lógicos por *idéias*, já que são noções ou conceitos.

Entretanto, no sentido estrito, idéias são noções de coisas.

Por esta razão, um princípio lógico é, ele mesmo um conceito introduzido no pensamento e, não, algo que introduz alguma coisa no pensamento.

Assim, muito antes de Kant, Descartes já concebia as matemáticas como conhecimento

[...] que, embora não fosse a posteriori (por indução a partir da experiência), também não era analítico (derivado das leis lógicas do entendimento): era a priori, mas sintético. E é por causa desta concepção que as idéias matemáticas, diferentemente dos princípios lógicos, tornam-se passíveis de dúvida. Se o conhecimento matemático não deriva das leis lógicas do meu entendimento, mas é um conhecimento adquirido por intuição intelectual, então é possível duvidar da validade de um tal conhecimento colocando em questão a legitimidade da própria intuição. (FORLIN, 2005, p.331)

2.1.3 O legado de Descartes

Não é possível passar a estudar *verdade* em Gadamer sem mencionar o legado deixado por Descartes. Sua filosofia, que se tornou hegemônica e cujo método foi aplicado a toda filosofia posterior, opera correspondencialmente com a verdade, a partir de uma única e mesma noção.

Esta noção correspondencial com a verdade, após ser submetida à prova crítica da dúvida e demonstrar sua validade, é incorporada ao sistema cartesiano de modo distinto. Difere este daquele modelo de conhecimento, até então utilizado, a partir da perspectiva de senso comum, no qual o conhecimento é validado pela intuição intelectual e não pela percepção sensível.

Na filosofia cartesiana, a percepção sensível está situada na interioridade da consciência, relacionando idéias e as coisas externas; articulando dialogicamente a opinião, a idéia e a realidade exterior. Isso faz com que o critério de verdade deixa de ser a experiência sensível convertendo-se, então, na percepção clara e distinta da mente.

Contudo para se proceder a uma articulação completa da teoria cartesiana da verdade são necessárias mais duas etapas: uma fundamentando metafísica a

verdade, demonstrando ser Deus enganador e, posteriormente, não sendo Deus enganador; e, outra, recuperando a veracidade da percepção sensível, envolvendo distinções entre corpo e alma, uma prova da existência dos corpos exteriores e outra da união substancial entre corpo e alma.

Isso, apesar de imensamente proveitoso, não é necessário neste momento, visto a presente dissertação estar objetivada em mostrar como a verdade é apresentada na filosofia hermenêutica gadameriana, resgatando os aspectos que foram subtraídos pela aplicação hegemônica do método cartesiano, que valoriza a figura do sujeito do *cogito* para o estabelecimento da *verdade*, mas não apresenta um fundamento último da verdade.

Este fundamento da verdade, de Descartes, como vimos no presente capítulo, está calcado em uma razão pura que pressupõe um sujeito racional e autônomo.

O método para a *verdade* absoluta, tornado ponto comum nos círculos de pesquisadores e pensadores, posteriores a Descartes, é o paradigma que ditou a visão de mundo na modernidade e que ainda está fortemente arraigada em nosso imaginário coletivo.

A herança que daí decorre é um ser humano voltado sobre si mesmo e sem uma relação solidária com o outro, que já era verdade na constituição da *polis* gregas, será algo que trataremos no capítulo dedicado especificamente ao pensamento de Gadamer. Antes convém, dentro do que se estipulou chamar de modernidade, pincelar a contribuição de Friedrich Nietzsche, visto ter iluminado o conceito de *verdade* ao criticar ao pensamento vigente em sua época. Isso, no entanto, faremos *en passant*, pois o objetivo é somente de preparar a paisagem sobre a qual a hermenêutica filosófica está pintada.

2.2 Nietzsche – a revitalização do conceito de verdade

Pensador polêmico, mas corajoso, Nietzsche contribuiu de modo decisivo e radical na construção de uma ‘nova filosofia’ da compreensão de verdade. Neste aspecto, sua principal contribuição, talvez, tenha sido muito maior na ‘desconstrução’ do conceito, o qual carregava a carga de uma ‘moralidade’, ocultando, por isso mesmo, o próprio conceito da *verdade*.

Ao reconstruir o conceito, Nietzsche estabelece a conexão entre a verdade e a beleza, vinculando-o à estética. Nas palavras de Machado (1999, p.19) “Se a beleza é uma aparência é porque há uma verdade que é a essência”, ou seja: “a beleza é uma aparência, um fenômeno, uma representação que tem por objetivo mascarar, encobrir, velar a verdade essencial do mundo”.

Igualmente a relação entre verdade e sociedade é estabelecida por Nietzsche, pois ao fazer a distinção entre estado de natureza e estado de sociedade, nega a existência de um desejo de verdade, que é natural, através de uma concepção do intelecto com um fim específico e dissimulado.

Partindo da distinção entre estado de natureza e estado de sociedade, Nietzsche nega que existe um desejo natural de se chegar à verdade através da concepção do intelecto cartesiano. Para ele, o intelecto é um meio de conservação dos indivíduos mais fracos, pois em sua origem tem o objetivo de compensar uma falta de força, funcionando como produtor de disfarces, máscaras, ilusões e mentiras a serviço da defesa dos mais fracos ante os mais fortes.

Por isso, a questão da verdade no estado de sociedade, para Nietzsche, ver ser formulada sobre um fundo de mentira, chegando à conclusão de que o homem não pode, necessariamente, chegar a amar a verdade; mas, sim, ele deseja suas conseqüências que são favoráveis. E, não amando a verdade, igualmente o homem não odeia a mentira; visto não suportar os prejuízos por ela causados.

Por isso, o ser humano proscreeve, o que não aceita e não deseja é o que é considerado nocivo, isto é, as conseqüências nefastas tanto da mentira como da verdade. A obrigação, o dever de dizer a verdade nasce para antecipar as

conseqüências nefastas da mentira. Quando a mentira tem valor agradável ela é muito bem permitida.

Machado (1999), em seu estudo, afirma que Nietzsche, ao criticar o platonismo em sua doutrina dos dois mundos - onde o mundo sensível é o mundo das aparências e o mundo supra-sensível é o mundo verdadeiro -, conta com um discurso estabelecido sob duas estratégias argumentativas: 1) afirmar que o mundo sensível é o mundo verdadeiro e o supra-sensível o mundo aparente; e 2) insurgir-se contra a dicotomia de dois mundos e a oposição metafísica entre a verdade – identificada como o bem e a beleza – e a aparência.

Desta forma, o que Nietzsche chama de verdade, na realidade é uma obrigação imposta pela sociedade como sendo a condição de sua própria existência, uma obrigação moral de mentir seguindo um acordo estabelecido pela própria sociedade. Ou seja, “verdades são ilusões que foram esquecidas como tais. [...] O homem supõe possuir a verdade, mas o que faz é produzir metáforas que de modo algum correspondem ao real: são transposições, substituições, figurações” (MACHADO, 1999, p. 101).

Gadamer lembra que o conceito da *evidência* foi desenvolvido com maestria por Nietzsche, o qual desenvolveu o conceito

[...] fundamentado na dúvida frente aos enunciados da autoconsciência, dos quais se deve duvidar melhor do que o fez Descartes, como diz expressamente Nietzsche. Em Nietzsche, o resultado dessa dúvida é uma modificação do sentido de verdade em geral. Com isso, o processo de interpretação transforma-se numa forma de vontade de poder, adquirindo assim uma significação ontológica (GADAMER, 2002, p.125).

Com isso, temos o fato de Nietzsche, além de manter a dúvida cartesiana, ainda amplia sua significação na busca pela verdade ao afirmar que devemos considerar a beleza como uma forma de verdade. Sem dúvida uma crítica contundente ao cartesianismo e à sua certeza de verdade, pois apresenta uma nova possibilidade e o descortinar de um novo caminho metodológico, através das artes, rumo à hermenêutica-filosófica de Gadamer e à importância da linguagem musical.

Por isso, no capítulo a seguir, precisamos demorar o nosso olhar nas contribuições filosóficas posteriores a Nietzsche, dadas pela fenomenologia de Husserl e a hermenêutica de Heidegger, na elucidação da *verdade*.

3 HERMENÊUTICA: CAMINHO PARA BUSCAR A VERDADE

A ciência moderna, inaugurada por Descartes, tem a pretensão de buscar a verdade e o que é verdadeiro, colocando-se numa posição de imparcialidade total, sem sofrer influência de partidos, ideologias ou direções de senso comum.

Este pensamento sofreu severo ataque por parte de críticos do sistema científico cartesiano destacando-se Edmund Husserl, para o qual a ciência é sempre normativa (ou: descritiva) e, por isso mesmo, sempre terá um fim o qual corrobora seu direcionamento ético.

A contribuição das pesquisas filosóficas de Husserl muito auxiliaram na busca da verdade, algo que Heidegger, seu aluno, incorporou à sua reflexão e concepção de hermenêutica da facticidade.

Por esta razão, precisamos ponderar primeiramente sobre a filosofia husserliana.

3.1 Husserl - a proposta fenomenológica como novo acesso à verdade

A busca por conhecimento, que leva o ser humano a querer saber e conhecer o mundo ao seu redor, entrelaça-se com a idéia de verdade, algo que não é menos importante. No entanto, como ter certeza daquilo que realmente acontece para saber o quê acontece? E, desta maneira, como conseguir articular o conhecimento para incluir na *compreensão*? Uma pergunta crucial que tem necessidade de procurar as respostas em teorias do conhecimento, na metafísica e na ontologia.

A resposta proposta por Husserl encontra-se na fenomenologia.

Não se chegou por acaso à fenomenologia. A humanidade caminhou de modos diversos até chegar a Descartes, que acabou por ditar os parâmetros de verdade, que influenciou de maneira decisiva o conhecimento.

O que podemos saber e como podemos saber? Ou seja, como a *coisa* se apresenta para poder ser captada e *apreendida* pela consciência?

A fenomenologia consiste em integrar tudo o que rodeia o ser humano, a fim deste se aperceber e viver em situação bem mais “objetiva” e “compreensiva”.

Para isso acontecer, as palavras e os signos são dois aspectos importantes para se conseguir comunicar a verdade que se *apreendeu* e *compreender* a verdade que se recebe como tal, como fenômeno.

Enquanto que para Kant a ciência necessariamente precisa ter uma comprovação prática, para Husserl, o como algo se mostra faz parte deste algo. Assim ele rompe com a idéia de existir uma essência descolada do dar-se de algo. No dar-se de algo também está presente a essência (SER).

Para Husserl, a filosofia é um *como* e não *o quê*. Dependendo de que ponto de vista se observa algo a nossa percepção pode variar. Por isso há uma preocupação com o método, resgatando o valor da ciência e tendo a pretensão de entender a crise da civilização, especificamente europeia.

Por isso, a pergunta ‘*o que é*’ passa a ser ‘*como algo se dá*’. Daí a importância da *epoché*, ou seja, a redução transcendental, visto que quando algo se dá em “carne e osso” dá-se também a sua essência, a sua estrutura. Só se pode refletir de modo adequado sobre algo que está presente, pondo em questão toda a filosofia que trabalha com abstrações.

A função da filosofia, na perspectiva husserliana, é descrever de forma minuciosa o ato que está se dando, tornando-se ciência descritiva, visto que somente podemos conhecer o ato no modo como ele se exhibe. O *ser* de algo, a objetividade, só pode ser realizado ao ser descrito como algo que se apresenta, o que também é conhecido como a *intencionalidade*.

Com essa proposta, Husserl inaugura a filosofia como uma ciência rigorosa, que é descrição de como algo “se dá”*.

Esse ‘se dar’ acontece dentro de um mundo, o mundo vivido, *Lebenswelt*, o qual tem expressão e significados que se apresentam como fenômenos. Por isso, de acordo com Reale (1997, p. 554): “a palavra-de-ordem da fenomenologia é a do retorno às próprias coisas, indo além da verbosidade dos filósofos e de seus sistemas construídos no ar”.

A partir dessa evidência, a fenomenologia pretende descrever os modos típicos como as coisas e os fatos se apresentam à consciência. A fenomenologia não é ciência dos fatos, mas, sim, ciência de essências, o que caracteriza uma abrupta ruptura com o pensamento científico moderno: a consciência é “intencional”, é sempre consciente de alguma coisa que se apresenta de modo típico. As proposições universais e necessárias são condições que tornam possível uma teoria, sendo diferentes das proposições obtidas indubitavelmente da experiência e do senso comum.

Por isso, ao abordar o senso comum, a fenomenologia opõe-se veementemente a ele, porque, como comenta Pareyson (2005, p. 247): “considera como essencial à filosofia a mais rigorosa ausência de pressupostos”, já que, por princípio, o filósofo “deve suspender o assentimento a todas as convicções habituais, ao que parece óbvio por simples aquiescência ao senso comum [...] o pré-juízo inevitavelmente implícito na ‘atitude natural’, comum, cotidiana, diante do mundo”.

Somente quando se ‘coloca entre parênteses’ o mundo – utilizando uma expressão de Husserl -, a filosofia está em condições de realizar uma reflexão verdadeiramente crítica.

A utilização do senso comum evidencia a incerteza entre uma concepção teórica e uma concepção prática, pois a concepção teórica pergunta pelos princípios fundamentais, pelos primeiros princípios; enquanto que a concepção prática pergunta pelos critérios para que a vida em suas diversas dimensões –

* Algumas traduções trazem *Dação*, para a tradução de *gegenheit*.

individual, social, política – possa ser minuciosamente investigado nas máximas de sabedoria prática, como por exemplo as sentenças e provérbios.

Portanto, contrariando o senso comum, a fenomenologia se dá na vivência das essências, ou seja, na vivência, que é individual, e de onde pode ser retido o que existe de mais universal: a essência.

A fim de isso ser alcançado pela reflexão, Husserl propõe a *epoché*, a suspensão de um determinado fato para que o formal que lá está possa ser exibido; a fim de ser compreendida a evidência de tal fenômeno, pois quando algo se dá há sempre um “dar-se-de-algo”.

Neste ‘dar-se-de-algo’ há sempre um excesso, devido ao fato de que em todas as nossas experiências existirem muito mais coisas do que se pode exhibir. Para Husserl quando o ser humano pensa, o próprio pensar está inserido no ato de pensar. Quando fala, o falar está inserido no ato de falar.

Nisso tudo se apresenta a busca e o conceito de verdade. Passemos então a esta questão, abordada na *Introdução aos prolegômenos da lógica pura*; na *Investigação primeira*; e, na *Investigação quarta*.

1.1 Os Prolegômenos

Em seus *Prolegômenos para a lógica pura*, Husserl mostra que a idéia de verdade-em-si, efetivamente, precisa subsistir como inerente ao nível total da obra. Por isso, “a necessidade de reflexão sobre lógica dado este estado da ciência que não permite distinguir a convicção individual da verdade obrigatória para todos” (HUSSERL, 1967. p. 36).

O problema da extensão e dos limites acabava por se impor como incomparavelmente maior para o progresso significativo no estudo do pensamento do que para as ciências da natureza exterior. Vale recordar a célebre frase de Kant: “não é engrandecer, senão que é desfigurar as ciências e confundir seus limites”. Por isso, a filosofia, no tempo de Husserl, caminhava no sentido de explicitar se a lógica é: 1) uma disciplina teórica ou uma disciplina prática (uma arte); 2) uma ciência independente das demais ciências e em especial da

psicologia e a metafísica; 3) uma disciplina formal ou refere-se a uma mera disciplina formal do conhecimento; ou deve tomar em consideração também sua matéria; 4) uma disciplina *a priori* e demonstrativa ou uma disciplina empírica e indutiva.

O caminho apontado por Husserl apresenta duas possibilidades: a) a lógica é uma disciplina teórica, independente da psicologia e por sua vez formal e demonstrativa. b) uma tecnologia que depende da psicologia.

Entretanto, deixando de lado tal discussão, Husserl concentra seus esforços na direção do *ato* do pensamento e no *onde* a lógica é praticada, pois a lógica pura, igualmente, está no *dar-se* de algo - na vivência – onde introduz a noção de intencionalidade, a qual consiste em que a estrutura do estar voltado para esta estrutura funda a possibilidade de algo acontecer. Para Heidegger a “abertura”.

1.2 **Primeira investigação: O termo signo**

Logo a princípio, Husserl propõe uma reflexão sobre as distinções essenciais, pois um duplo sentido do termo *signo* se nos apresenta. Os termos *expressão* e *signo* são muitas vezes empregados como sinônimos.

Na verdade, os signos, “no sentido de indicação (*sinais, notas, distintivos, etc.*), *não expressam nada*, a não ser que *além de* a função indicativa, cumpram uma função significativa” (HUSSERL, 1967, p. 315). A relação existente, nesse caso, é chamada por Husserl de *sinai*. Ele continua explicando isso da seguinte maneira:

[...] em sentido próprio somente pode se chamar signo significativo a algo quando este algo serve efetivamente de sinal de algo para um ser pensante [...] encontramos que esse ponto comum é a circunstância de que certos *objetos e situações objetivas*, de cuja *existência* alguém tem conhecimento *atual*, indicam a esse alguém a *existência de certos outros objetos ou situações objetivas* – no sentido de que a *convicção de que os primeiros existem, é vivida pelo depoimento alguém como motivo* (motivo *não* baseado na *intelecção*) *para a convicção o presunção de que também os segundos existem.* (HUSSERL, 1967, p. 317)

Isso significa que a unidade que motiva os atos do juízo tem, esta mesma unidade, o caráter de uma unidade de juízo e, assim, “em sua totalidade, tem um correlato objetivo aparente, uma situação objetiva unitária, que nela parece existir e que nela está lembrada” (HUSSERL, 1967, p. 317).

Tal situação objetiva atesta o fato de que umas coisas *podem* ou *devem* existir, *porque* outras coisas são dadas. E, desta forma tal “porquê” é o correlato objetivo da motivação. Isso como uma forma propriamente descritiva do entendimento de vários atos de juízo a fim de formar um só ato de juízo.

Quanto ao *mostrar* e *demonstrar*, estes correspondem, de maneira objetiva e respectiva, ao raciocínio e à demonstração, estabelecendo uma relação objetiva entre fundamento e consequência. O mostrar e demonstrar de algo envolve a sua *expressão*. Por isso, nesta paisagem, o conceito é tomado em um sentido específico. Isso exclui coisas que, na fala de senso comum, são designadas como expressões mas inválidas para a validade do rigor filosófico. Diz Husserl

Todo *discurso* e toda parte discurso, assim como todo signo, que essencialmente seja da mesma espécie, é uma expressão; sem que nada importe que o discurso seja verdadeiramente falado – isto é, endereçado a uma pessoa com propósito comunicativo – o não. Em troca excluimos os gestos e trejeitos com que acompanhamos nossos discursos involuntariamente e desde logo sem propósito comunicativo. (HUSSERL, 1967, p.323)

Distingue-se, nisso, duas coisas:

1) A expressão em sua parte física, o signo sensível, o complexo vocal articulado, o signo escrito no papel, etc.

2) Certo conjunto de vivências psíquicas, que, articulado por associação à expressão, converte essa em expressão de algo. Geralmente estas vivências psíquicas são designadas com o nome de *sentido* ou *significação* da expressão, acreditando-se que esta designação abarca o que esses termos significam no discurso normal. Comenta Husserl que “devemos ver que esta concepção é inexata e que a mera distinção entre o signo físico e as vivências, que lhe emprestam sentido, não são suficientes, sobretudo para as finalidades lógicas (HUSSERL, 1967, p. 324).

O elemento vocal articulado passa a se tornar palavra falada, isso é, discurso comunicativo, levando a receber certos atos psíquicos, da pessoa que fala, àquela que escuta.

Tal comunicação, diz Husserl,

[...] não se faz possível porque o que escuta compreende a intenção do que fala. E a compreende enquanto que concebe ao que fala não como uma pessoa que emite meros sons, senão como uma pessoa que *lhe fala*, que escuta, pois com as vozes certos atos de prestar sentido – atos que essa pessoa quer notificar-lhe e cujo sentido quer comunicar. (HUSSERL, 1967, p. 325)

Por isso, todas as expressões, no discurso *comunicativo*, funcionam como *sinais*. Isto significa que para o que escuta se transformam em sinais dos “pensamentos” do que fala.

Esta compreensão da notificação não é um saber conceitual da notificação, “não é um julgar da mesma espécie que o enunciar; senão que consiste tão somente em que o ouvinte aprende o simplesmente *percebe* a fala e o percebe *intuitivamente* como uma pessoa que expressa isto o aquilo” (HUSSERL, 1967, p. 326).

Ao falar, o sujeito da fala exterioriza as suas vivências psíquicas e percebe tais vivências são transmitas àquele que ouve. Porém, não vive tais vivências mas, somente, tem uma percepção “externa”, não “interna” das mesmas. Isso significa uma grande diferença entre “a verdadeira apreensão de um ser em intuição adequada e a hipotética apreensão de um ser sobre a base de uma representação intuitiva, mas inadequada” (HUSSERL, 1967, p. 327).

No caso temos, primeiramente, um ser vivido; seguindo-se um ser hipotético. A este ser hipotético não corresponde verdade e a compreensão de ambos exige forte correlação dos dois atos psíquicos, que são desenvolvidos, no primeiro caso no notificar seguido de um tomar nota da notificação. Isso, entretanto, não exige sua plena igualdade.

Husserl também faz uma distinção fenomenológicas entre o fenômeno físico expressivo, o ato de dar sentido e o ato de cumprir o sentido. Isso acontece devido

ao fato de parecem restar duas coisas: a expressão mesma e o que a expressão expressa como sua significação (como seu sentido).

Nisto se evidenciam múltiplas relações interligadas e os termos que expressam a sua própria significação são termos múltiplos. Assim, quando se está no terreno da pura descrição, o fenômeno concreto da expressão – animado de sentidos – se articula dos seguintes dois modos: o *fenômeno físico*, onde a expressão é constituída por seu lado físico; os *atos*, que outorgam *significação* e eventualmente *plenitude intuitiva*, do fenômeno concreto, “atos nos quais se constitui a referência a uma objetividade expressada. Graças a estes últimos atos a expressão é algo mais do que uma simples voz (HUSSERL, 1967, p. 329).

Desta forma, o interesse da intenção comunicativa deve ser, efetivamente, o fato de que tal interesse é o de dar-se a conhecer ao ouvinte; pois se este consegue compreender ao que fala, isso se dá pelo fato de este ouvinte supor o interesse no que fala. Algo que Gadamer também defende na sua hermenêutica filosófica.

1.3 A Quarta investigação

Quando entramos na esfera da lógica pura, temos leis que prescindem de todo objeto e que podemos chamar de leis gramaticais em sentido lógico puro. Importante é contrapor a teoria pura da validade que supõe tal teoria à morfologia pura das significações.

Diz Husserl que esta divisão corresponde à distinção gramatical, estabelecida entre as expressões que são simples e as que são compostas, ou, orações. As orações compostas são uma expressão quando têm *uma* significação, já que “a expressão composta é feita de partes que são, por sua vez, expressões que, como tais, têm, por sua vez, suas próprias significações” (HUSSERL, 1967b, p. 96).

O objetivo final é chegar a significações simples, que são os elementos das compostas. Mas, significações compostas podem representar objetos simples e, igualmente, significações simples podem vir a representar objetos compostos,

referindo-se a eles justamente no modo de significar. Mesmo assim, não se pode duvidar do fato de que a significação própria é simples.

Esta, diz Husserl, é

[...] a definição lógica, na qual estabelecemos um limite às dificuldades de análise, sobretudo à vacilação da significação verbal, é um mero artifício prático-lógico, ao qual a significação não é, em sentido próprio, limitada e articulada interiormente. No entanto, o que se faz é contrapor à significação, tal com o é, uma nova significação de conteúdo articulado, com norma segundo a qual devemos nos governar nos juízos baseados sobre a significação em questão. (HUSSERL, 1967b, p. 97)

Com isso chegamos ao ponto nevrálgico de que a significação corresponde ao ato concreto de significar certo momento. Este, por sua vez, constitui-se no caráter essencial desse ato, permanecendo a todo ato concreto em que essa mesma significação “se realiza”.

Devido ao fato de ter estabelecido a divisão dos atos em simples e compostos, um ato concreto poderá conter vários atos parciais que, por sua vez poderão estar inseridos no todo, como partes independentes ou como partes não-independentes. Ao ato de significar também se aplica esta premissa. Por isso, ele pode igualmente ser composto de diversos atos significativos que estarão inseridos no todo. “Então ao todo lhe pertence uma significação total e a cada ato parcial uma significação parcial (uma parte da significação que, por sua vez, também é uma significação)” (HUSSERL, 1967b, p. 112).

Com isso, entende-se que uma significação é independente ao constituir a significação plena e total de um ato concreto de significar. Por outro lado, uma significação será chamada de não-independente quando tal não for o caso, somente sendo realizada em um ato parcial não-independente o qual pertence a um ato concreto de significação. Este, a fim de conseguir adquirir a concreção necessária, deve estar articulada com outras significações que a completem, pois somente em um todo de significação poderá ‘existir’. Por isso, Husserl afirma que a essência dos sincategoremáticos é determinada pela definição da significação como significação.

Esta compreensão dos sincategoremáticos desligados do todo conjunto oferece uma certa dificuldade. Husserl expõe o problema da seguinte maneira:

Se nossa compreensão é exata, na pode haver tal compreensão, pois segundo ela os elementos não-independentes da oração (*logos*) fechada categoremática são desligáveis. Como, pois, há de ser possível considerar esses elementos fora do todo contexto, como já disse Aristóteles: abaixo dos títulos dos que estão fora da conexão, estão aquelas ditas em nenhuma conexão. A esta objeção poderíamos imediatamente responder remetendo-nos à distinção entre representações “própria” e representações “impróprias”, o que aqui é o mesmo, à diferença entre significações meramente intencionais e as impletivas. (HUSSERL, 1967b, p. 115)

Decorre, daí, que nenhuma significação sincategoremática¹ pode estar na função de conhecimento, como não está na conexão da sua significação categoremática. “Em lugar de significação poderíamos naturalmente dizer também expressão, entendida normalmente a unidade do vocábulo e significação ou sentido” (HUSSERL, 1967b, p. 116).

De acordo com Husserl, um dos fatos que funda a esfera da significação é a questão de que significações obedecem a leis *a priori* que regulam sua conexão em novas significações. Diz ele que “para cada caso de significação não-independente existe certa lei de essência que regula sua necessidade de complemento por outras significações novas, é dizer, que determina as espécies e formas de conexões em que deve ser incorporada” (HUSSERL, 1967b, p. 117).

Nunca poderemos unir todas e cada uma das singularidades, senão que a esfera das singularidades limita *a priori* o número de formas possíveis e determina as leis segundo as quais essas formas se complementam.

Por outro lado, no que se refere especialmente à esfera da significação,

[...] a reflexão mais parecida nos ensina que na complementação de significações com significações não somos livre e, por tanto, que na unidade de ligação (com sentido) os elementos não podem amontoar-se a capricho. [...] não é meramente subjetiva. [...] Assim, pois, sempre que em significações dadas vemos intelectivamente a impossibilidade de ligação, essa impossibilidade indica uma lei geral incondicionada, segunda a qual em geral significações de correspondentes categorias de significação e ligadas em igual ordem e segundo norma das mesmas formas puras, não podem ter um

¹ Isto significa: nenhum ato de intenção significativo nenhum ato de intenção significativo não-independente.

resultado unitário; em uma palavra: que essa impossibilidade é *a priori*. (HUSSERL, 1967b, p. 118)

Por isso, toda expressão pode existir como nome de si mesma. Exemplo disso é o caso de dizermos: “a terra é redonda” é um enunciado o qual será representado como representação-sujeito, não a significação do enunciado.

As palavras, aqui, trazem à lembrança a representação indireta de certa significação unitária expressadas pelas mesmas. Para Husserl, as leis da significação, as quais levam a cabo a mera separação entre as esferas daquilo que tem sentido e daquilo que não tem sentido, têm validade como formas lógicas.

Por pertencerem à constituição das formas essenciais de significação, as leis apriorísticas deixam sem resposta o problema se as significações que se constituem as formas essenciais são ‘objetivas’ ou ‘sem objeto’, “se (quando se trata de formas proposicionais) dão por resultado verdade ou não” (HUSSERL, 1967b, p. 134). Por isso, a função das leis é separar o sentido do sem sentido.

Separando o sentido do sem sentido, teremos uma reflexão seguida de uma ação que carrega todo o pensamento no acesso à verdade. Diferente do idealismo que atesta a evidência absoluta, a qual ilumina o mundo, para Husserl a ciência é ingênua, ela crê na verdade, busca uma realidade independente, perde de vista o mundo vivido. Sua objetividade não passa de um acordo entre consciências e a filosofia de um questionamento. Husserl não fala sobre *uma busca pela verdade*. Sua incansável busca é por transformar a filosofia numa ciência de rigor, que marcou o modo *como* podemos chegar à verdade.

Seu raciocínio lógico e a sua fundamentação nos outorgaram a possibilidade de vermos que os fenômenos estão carregados de verdades, as quais nem sempre conseguimos perceber. Mesmo percebendo a existência e a verdade da coisa dada, podemos ter a certeza de que ainda resta muito mais por saber. Isso se deve ao fato de que, na *coisa* que se apresenta, no dar-de-si, ainda resta muito do dar-se quando algo foi dado. Exemplo disso é todo o estudo dos signos e dos termos que Husserl nos apresenta.

Os conceitos nos ajudam a desvelar a coisa em si, isso é, mostram-nos a verdade da existência de alguma coisa que se apresenta. No entanto, como

podemos comunicar algo? E, como podemos perceber o que outro quer nos comunicar?

Através de conceitos. Daí a importância e a necessidade de termos conceitos bem definidos e *compreendidos*, a fim da verdade poder perpassar livremente o pensamento comunicante ao pensamento receptor da comunicação. Em termos filosóficos: do ente que se apresenta, do ente que se diz e do ente que é compreendido.

A filosofia como *ciência do rigor* precisa, efetivamente, apropriar-se dos termos e conferir-lhes condições de utilização precisa, pois estes são as ferramentas que dispõe para desenvolver o raciocínio lógico científico e *precisar a coisa-dada*.

Como isso muda o conceito de verdade?

Se por muito tempo Descartes exerce a primazia sobre o modo de se conhecer as coisas, através de seu método, não deixa de ser um passo avante este pensamento que Husserl lega ao pensamento filosófico. O rigor científico, antes focado no mecanicismo e na ciência tecnológica deixava o “cientista” em um pedestal de credibilidade para ditar os parâmetros da verdade igual à dos clérigos; com Husserl, a verdade passa à investigação da coisa-que-se-dá em-si, do fenômeno que se apresenta.

A nosso ver, uma possibilidade reveladora maior, pois a perspectiva de se chegar até esta coisa-em-si leva em conta a maneira como esta coisa se dá. O que significa uma necessidade de reflexão cirúrgica, a fim de que as camadas que encobrem a coisa sejam *desveladas* e se consiga chegar à *coisa-em-si*.

Pode-se atualizar esta questão ao refletir-se sobre o modo como ainda hoje, em nossos dias, a tecnologia científica se arroga ser a detentora de uma verdade indubitável. No entanto, os signos e os conceitos que induzem a esta posição, estão carregados de “segundas intenções”, que são, em grande parte, interesses econômicos.

A argumentação é a mesma: chegar ao conhecimento da verdade.

Perceber a *coisa-em-si*, através de uma consciência intencional, estabelece o valor a ser creditado em tudo isso. Esta é a intenção de Husserl mas não chega,

ainda, a ser uma ruptura radical com a busca pela verdade na filosofia inaugurada por Descartes. Portanto, Husserl, continua no *cogito* de Descartes através de sua consciência intencional que não reconhece a importância do 'outro'.

Ainda cartesiano, Husserl valoriza a coisa em si, pois ainda é um sujeito que deve *fazer a busca*, assim como o *cogito* de Descartes. Mesmos assim, Husserl vai adiante de Descartes por valorizar os *fenômenos – Lebenswelt* - e procurar ver neles a verdade. Uma busca que abre, um caminho trilhado com coragem pelas pesquisas filosóficas de Heidegger.

3.2 Heidegger

Com Martin Heidegger temos uma *virada* na busca e interpretação da verdade, já que a fenomenologia se desenvolve sob uma nova perspectiva, agora hermenêutica, transformando a linguagem na 'morada do ser', "como se ela tivesse assumido, a partir de agora, a precedente e insuperável revelação do ser" (GRONDIN, 2001, p. 173).

Uma mudança radical de paradigma desde Descartes, pois "toda verdade é relativa ao ser da presença na medida em que seu modo de ser possui essencialmente o caráter de presença" (HEIDEGGER, 2006, p.298). Heidegger, em *Ser e Tempo* e *O Caminho da Linguagem* apresenta uma 'virada' na concepção de verdade.

3.2.1 Ser e Tempo

Em *Ser e Tempo* Heidegger trata de modo radicalmente novo o conceito *verdade*, o que o leva a criar uma nova linguagem filosófica, visto necessitar de novos conceitos para definirem o seu pensamento e não serem confundidos com os que o precederam. No parágrafo 44 Heidegger trata especificamente do tema, salientando que a própria filosofia já se determina como 'ciência da verdade'. Esta *verdade* apresenta o mesmo significado que *coisa*, ou então, utilizando a nomenclatura heideggeriana: *o que se mostra em si mesmo*.

Para chegar à *verdade que se mostra em si mesmo*, Heidegger toma como base o conceito tradicional de verdade e, a partir deste, desenvolve os seus fundamentos ontológicos, os quais tornam visíveis o fenômeno originário da verdade e o que dele evolui.

Com sua investigação, Heidegger comprova que o modo de ser da verdade está imbricado, efetivamente, na *essência* da verdade. Esta a razão pela qual Heidegger atesta o sentido ontológico da afirmação de que “a *verdade se dá* e do modo em que necessariamente *se deve pressupor* que a *verdade se dá*” (HEIDEGGER, 2006, p. 284)

Martin Heidegger, ao estudar o conceito tradicional de verdade e seus fundamentos ontológicos, parte da *Crítica da Razão Pura*, de Kant, que afirma: “o esclarecimento nominal da verdade como concordância entre o conhecimento e o seu objeto é aqui presenteada e pressuposta”. A *concordância* é uma relação, assim como a verdade também o é. Entretanto, não se pode afirmar que toda relação seja uma concordância.

Para Kant, a verdade ou aparência, conforme sua *Introdução à Dialética Transcendental*, não pode ser encontrada no objeto, porque este objeto, à medida que é pensado, não se dá na intuição mas, sim, no juízo a respeito do objeto. Desta forma, apenas o conhecimento pode ser verdadeiro, aquele conhecer que julga. No entanto, este conhecer que julga não é a ação de julgar mas sim, o conteúdo ideal que é julgado.

Eis a razão pela qual se faz necessário uma análise abalizadora entre o conteúdo do juízo e o objeto real como, igualmente, entre o conteúdo ideal e a ação de julgar, a fim de se extrair os juízos fáticos; os quais, por sua vez, irão estabelecer a relação entre o ente ideal e o real simplesmente dado. Ou seja, uma relação não manifesta mas intrínseca.

Assim, quando o conhecimento se mostra como verdadeiro o fenômeno da verdade nele estará expresso. Sendo que, daí, o enunciado é um ser para a própria coisa que é.

Conforme Heidegger, para Kant, o que é possível ser verificado através da percepção é o próprio ente que se tem em vista no enunciado, confirmando-se, dessa maneira, que “o ser que enuncia é para o que está sendo enunciado o

mostrar de um ente” (HEIDEGGER, 2006, p. 288), confirmando-se que ele descobre o ente para o qual ele é. E, dessa maneira o ser-descobridor do enunciado é verificado.

Depois de ter-se efetivado a verificação, o conhecimento unicamente é remetido ao próprio ente, sendo que a confirmação é perpetrada sobre ele próprio. O próprio ente visado “mostra-se assim como ele é em si mesmo, ou seja, que, em si mesmo, ele é assim como se mostra e descobre sendo no enunciado. Não se comparam representações em si nem com relação à coisa real” (HEIDEGGER, 2006, p. 288).

Por esta razão, se faz necessário verificar o que é e está descoberto do próprio ente, no caso, o ente na modalidade da descoberta, evitando-se verificar “uma concordância entre conhecimento e objeto e muito menos entre algo psíquico e algo físico” (HEIDEGGER, 2006, p. 288). Isso se confirma uma vez que “o enunciado, isto é, o ente em si mesmo, mostra-se como o mesmo. Confirmação significa: que o ente se mostra em si mesmo”.

Assim, devido ao fato de que ao ser verdadeiro o enunciado descobrir o ente em si mesmo, ele passa a indicar o ente em seu ser deixando-o descoberto, desvelando-o. Por esta razão, o ser-verdadeiro do enunciado deve ser entendido no sentido de ser-descobridor.

Desta maneira, Heidegger nos remete ao des-cobrimto original do conceito da verdade (*aletheia*), que é um fenômeno pertencente ao *logos*, onde as palavras, ao serem pronunciadas, des-cobrem a presença a partir da análise da manifestação da presença *verdadeira*.

Assim, em *Ser e Tempo*, temos que

ser-verdadeiro enquanto ser-descobridor é um modo de ser da presença. O que possibilita esse descobrir em si mesmo deve ser necessariamente considerado “verdadeiro”, num sentido ainda mais originário. Os fundamentos ontológico-existenciais do próprio descobrir é que mostram o fenômeno mais originário da verdade. (HEIDEGGER, 2006, p. 291)

Sendo que *descobrir* deve ser entendido: como um modo verdadeiro de ser-no-mundo, visto que ao ser levada a efeito, a ação de descobrir é, efetivamente,

presença; e, como verdadeira afirmação do ser-descoberto, não do ser-descobridor.

Isso é levado a efeito através da abertura - de compreender e de falar - que relaciona o ser-em, o ser-si-mesmo e o mundo. Nesta disposição da abertura da presença acaba por se dar a descoberta do fenômeno mais originário da verdade, já que a própria presença se encontra *na verdade*.

Eis o motivo pelo qual Heidegger afirma a necessidade da presença tomar posse de sua descoberta. Diz ele:

É por isso que, em sua essência, a presença tem de tomar posse expressamente do que se descobriu contra a aparência e a distorção e sempre se reassegurar da descoberta. De fato, não é com base num total encobrimento que as novas descobertas se fazem, mas sim a partir da descoberta no modo da aparência. O ente se configura como..., ou seja, de certo modo o ente já foi descoberto, só que ainda distorcido. (HEIDEGGER, 2006, p.293)

Isso faz com que a presença se encontra tanto na verdade como na não-verdade, ou, no descobrimento como no encobrimento; como sendo dois caminhos que se apresentassem diante dos nossos olhos.

Por essa razão, o enunciado e sua estrutura - *como apofântico* - estão estribados na interpretação e em sua estrutura - *como hermenêutico* - que irá levar à compreender a abertura que se apresenta na presença; demonstrando que os fundamentos da verdade dos enunciados outra vez alcançam a abertura do compreender (Heidegger, p. 294); sendo a fala um aspecto pertencente essencialmente à abertura da presença pelo enunciado.

A verdade se apresenta como uma relação simplesmente dada entre seres simplesmente dados - *intellectus et res*; e o fenômeno existencial da descoberta, fundado na abertura da presença, se transforma em propriedade simplesmente dada, carregando dentro em si um caráter de relação, o que a torna uma relação simplesmente dada.

Como abertura e ser-descobridor, a verdade, “no tocante ao ente descoberto, transforma-se em verdade como concordância entre seres simplesmente dados dentro do mundo” (HEIDEGGER, 2006, p. 296). E, desta

maneira, o caráter ontológico, derivado do conceito tradicional de verdade, fica demonstrado. Uma *virada ontológica*, portanto, no conceito de verdade, a qual Gadamer desenvolve em *Verdade e Método*.

Esta compreensão de ser da presença, que encobre o fenômeno originário da verdade, prevalece desde o início e ainda não foi superada em seus fundamentos e explicações. Já Aristóteles afirmava que o *logos* é o modo de ser da presença e não que o juízo fosse o *tópos* originário da verdade, ou seja, é na presença que a verdade fundamentalmente se constitui.

A verdade “se dá” à medida que e enquanto a presença é; sendo que a presença “é um modo de ser essencial da presença” (HEIDEGGER, p. 298).

Quando a *presença é*, então o ente é descoberto, já que ele somente se revela enquanto a *presença é*. Por isso *descobrir* é o modo de ser da *verdade*.

Entretanto, isso não afere que toda a verdade seja subjetiva por estar no arbítrio do sujeito e, nem, que a validade universal da verdade esteja no fato de a presença poder descobrir e libertar o ente em si mesmo.

Ao se julgar, numa argumentação formal, já está imbricada a pressuposição da existência da verdade na própria indicação de que a *verdade* pertence ao enunciado. Assim, a pressuposição da verdade “se torna compreensível a partir do modo de ser da verdade, concebido existencialmente”, não sendo nós que a pressupomos, mas sendo ela “que torna ontologicamente possível que nós sejamos de modo a ‘pressupor’ alguma coisa. A verdade possibilita pressuposições” (Heidegger, p. 299).

E, já que a verdade é somente o ser – não o ente – que “se dá”, não se pode provar o ser da verdade como, igualmente, não se pode refutar o cético. Mas, é no caminho da linguagem, onde o ser que se diz é linguagem, que a verdade “se dá”, numa autêntica experiência de algo.

Por sua vez, Heidegger “problematizou a existência da ‘coisa em si’ husserliana porque não há um tal dado da consciência; antes com suas possibilidades tudo se encontra na dinâmica do que era e do que virá, ou seja, tudo se encontra situado e relacionado” (ROHDEN, 2003, p. 67).

Isso é particularmente importante devido ao fato de Gadamer, seguindo Heidegger, mais tarde, desenvolver este aspecto em *Verdade e Método*, numa perspectiva hermenêutico-filosófica que igualmente irá desembocar na experiência da arte.

3.2.2 O caminho da linguagem

O fato de se fazer a experiência de algo pressupõe que se está *a caminho* e *num caminho* para que alguma coisa seja alcançada. Por isso, para chegar àquilo que se consegue alcançar, enquanto se está *a caminho*, é necessário que o *alcançamento* venha ao encontro e arrebate quem faz a experiência de algo, fazendo com que seja *abalado* em sua direção.

Heidegger (2003, p.137), atesta que as ciências “conhecem o caminho para o saber como o sentido da palavra método”. E, inclusive na ciência moderna, o método “não é um mero instrumento a serviço da ciência. Pelo contrário. O método é que põe as ciências a seu serviço”.

Implicações essas que Nietzsche, visto anteriormente, já havia percebido em suas diversas dimensões, pois nas ciências o método impõe e subordina o tema, ao invés de simplesmente esclarecê-lo. Dessa forma, o poder e a violência do poder estão no método, ao qual, também o tema pertence.

Quando se trata do pensamento, as coisas não se passam da mesma forma que na representação científica; pois o pensamento abre-se, libera-se, para o campo que abre novas fronteiras, onde a atividade psíquica que abarca os fenômenos cognitivos não se prende em métodos e temas.

O caminho para o pensamento ser pensado é o caminho da linguagem, visto que daquilo de que se está falando já sempre precede o falar; daí a necessidade de se fazer uma experiência pensante com a linguagem. Heidegger refere que se fala sempre a partir da linguagem. Isso significa que somos sempre “ultrapassados pelo que já nos deve ter envolvido e tomado par falarmos a seu respeito. Ou seja, falando sobre a linguagem, estamos sempre constrictos a falar da linguagem de forma insuficiente” (HEIDEGGER, 2003, p.138).

Mais tarde, Gadamer vai utilizar esta mesma idéia e relaciona a verdade com a linguagem. Como Heidegger, a relação é feita a partir de uma experiência com a poesia. No caso de Heidegger a sua experiência poética da linguagem é feita a partir do poema *A Palavra*, de Stefan George.

Por esta razão, no pensamento heideggeriano, é preciso que se esteja preparado para uma 'experiência de pensamento', o qual descobre suas próprias potencialidades ao se recolher "na escuta do consentimento que nos diz o que, para o pensamento, se dá a pensar" (HEIDEGGER, 2003, p.139).

O gesto próprio do pensamento, atualmente necessário, é escutar esse consentimento, e não tanto questionar. Mas, como a escuta é a escuta de uma palavra que nos vem ao encontro, "a escuta do consentimento do que se dá a pensar aparece freqüentemente como uma pergunta em busca de respostas" (HEIDEGGER, 2002, 139). Esta caracterização do pensamento como sendo escuta não atinge uma clareza necessária, pois soa estranho, mas cada vez mais tem-se imposto como verdadeira. Especificamente no caso da linguagem musical, que veremos no próximo capítulo.

A experiência pensante com a linguagem, no entanto, deve ser preparada de antemão, já que o pensamento é, como vimos, mais uma escuta e não tanto um questionar. Necessário se faz um abandonar do ponto de interrogação para que a experiência seja um deixar-se tomar pela linguagem, pois para se pensar a essência da linguagem, diz Heidegger (2003, p.140), "a linguagem haverá de primeiro consentir-se ou mesmo já ter-se consentido para nós".

Dessa forma, a linguagem apresenta a sua essência, dando indício de si mesma, onde a essência da linguagem: a linguagem da essência é uma suposição pretensiosa. Nesse campo, o pensamento encontra a vizinhança da poesia, onde muitas vezes falta a palavra escrita, conforme o poema *A Palavra*, de Stefan George: "Triste assim eu aprendi a renunciar: nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar"(GEORGE, apud HEIDEGGER, 2003, p. 140).

Já para Hölderlin, a poesia é um "canto", que significa a festa da chegada dos deuses, quando tudo se aquieta e é renunciado para que a linguagem aconteça, não sendo, por isso o contrário de conversa.

No mistério da relação entre palavra do poeta e coisa, acontece uma renúncia do poeta quando este quer identificar aquilo que tem de precioso a dizer, fazendo com que a verdade seja resguardada no inominado. Isso não significa que se esteja ocultando algo, pois somente algo pode ser ocultado quando já é conhecido.

O poeta, não sabe os nomes, por isso não os nomeia, e, assim, a palavra poética torna-se obscura e velada, que Heidegger (2003, p.143) conclui: “O que um pensamento é capaz de conseguir depende de como e se o pensamento consegue escutar o consentimento em que a essência da linguagem fala como a linguagem da essência”.

Ao se buscar, através da vizinhança entre poesia e pensamento, a possibilidade de se fazer uma experiência com a linguagem está se nomeando a relação existente entre *coisa* e *palavra* – o ser e o dizer.

Dessa forma é estabelecida a relação da linguagem com cada ente enquanto tal – palavra e coisa -, o que foi algo estabelecido primordialmente em palavras pelo pensamento ocidental: o *logos*.

O *logos* é, ao mesmo tempo, a nomeação para o ser e para o dizer. E, Heidegger enfatiza que nesse *logos*, palavra, nenhuma experiência pensante é realizada com a linguagem “em que a linguagem viesse à linguagem num modo apropriado a essa relação” (HEIDEGGER, 2003, p.144). Isso porque “nem a experiência poética com a palavra e nem a experiência pensante com o dizer trazem para a linguagem a linguagem em sua essência”.

A essência da linguagem recusa-se a vir à linguagem. Ela, a essência da linguagem, se nega a aparecer àquela linguagem pela qual se pronunciam enunciados sobre a linguagem.

Ou seja, com esta recusa manifestada pela linguagem, em toda parte, é manifestada a essência da linguagem precisamente no fato de sua recusa; resguardando-se, a linguagem, em si mesma e a sua proveniência. Desta forma nega a sua essência para os nossos hábitos representacionais.

Sobre este aspecto, o que se deveria dizer é que a essência da linguagem é a linguagem da essência, pois esse seria o modo mais apropriado de a essência

da linguagem vir à linguagem e, assim, evitar-se-ia negligenciar a “linguagem” peculiar da essência da linguagem. A verdade da essência da linguagem, por isso, ‘aparece’ na linguagem verdadeira da essência.

Para Heidegger, isso se explica devido ao fato de não se pensar articuladamente os modos privilegiados de dizer: a poesia e o pensamento. Por isso afirma: “É possível, porém, que o ‘e’, presente na expressão ‘poesia e pensamento’, receba seu sentido pleno e sua determinação se admitirmos que esse ‘e’ possa significar a vizinhança de poesia e pensamento” (HEIDEGGER, 2003, p. 144).

A vizinhança, neste caso se caracteriza pelo envolvimento ocasionado pelo movimento que se dá quando um se move em direção à proximidade de outro, resultando numa causa e efeito de se posicionar frente ao outro. Disso, depreende Heidegger (2003, p. 146) “o que nos cabe porém encontrar, na vizinhança da experiência poética com a palavra, é a possibilidade de uma experiência pensante com a linguagem”, i. é., aprender a atentar e a atender a essa vizinhança em que habitam poesia e pensamento. Visto que raramente temos as condições para experienciar a relação entre dois modos de ser somente a partir da relação, acabamos por representar o relacionamento a partir dos elementos relacionados.

Devido ao fato de já se pertencerem mutuamente, mesmo antes de se avizinharem um diante do outro, poesia e pensamento devem seu dizer às experiências múltiplas que têm com a linguagem; experiências, as quais, raramente são consideradas. Particularmente se torna difícil de experienciar isso na atualidade, pois o pensamento - moderno e contemporâneo - tem se voltado quase que exclusivamente para o cálculo, onde concentra grande parte de seus esforços e interesses.

Heidegger acentua que “falamos da linguagem dando sempre a impressão de estarmos falando sobre a linguagem quando, na verdade, é a partir da linguagem que falamos. Pois é na linguagem que a linguagem, sua essência, seu vigor se deixam dizer” (HEIDEGGER, 2003, p. 148); porque na busca pela verdade não se pode suprimir nenhuma das condições possibilitadoras de se fazer a experiência da verdade.

Assim, “a palavra para dizer a palavra não se deixa encontrar em nenhum lugar em que o destino dá aos entes o presente da linguagem nomeadora e inaugural, essa que nomeia que o ente é e como o ente brilha e brota” (HEIDEGGER, 2003, p.150). A nomeação inicia a aproximação da verdade, mas não faz mais do que ‘inaugurar’ esta nomeação que deve ser estendida mais além. Por essa razão, para o pensamento, a palavra é considerada um tesouro na verdade; bem como o “é”, que não pertence a coisas existentes e, assim, não vem a ser um ente.

A experiência poética, por isso, acena para o que motiva o pensamento, sendo, portanto, apropriado e digno de se pensar a verdade. Ela acena para o que se dá, mas não “é”, já que a palavra dá: o ser. Surpreendente o poder da palavra, que não desaparece no nada negativo, aquele que para nada serve.

Evidenciando-se a questão do paralelo entre poesia e pensamento, para Heidegger, os dois “estão em sua essência divergente sustentadas por uma diferença terna e clara, no próprio de sua obscuridade: duas paralelas, em grego *para allelo*, uma em referência à outra, uma frente à outra, uma ultrapassando a seu modo a outra” (HEIDEGGER, 2003, p.153). Isso devido ao fato de que as paralelas se encontram no in-finito. “Lá elas se recortam, ou seja, são riscadas no sulco da vizinhança de seu vigor” (Ibid, p. 153). Na proximidade é que a poesia e o pensamento se voltam um para o outro. Uma proximidade que aproxima “ela mesma o acontecimento apropriador em que poesia e pensamento são remetidos ao próprio de sua essência, de seu vigor”(Ibid, p. 153).

Esta proximidade de poesia e pensamento é o mesmo que um dizer onde a linguagem permite-nos alcançar a conjectura de que o acontecimento apropriador vige onde a linguagem permite a sua essência. Ao permitir que a essência se manifeste, a verdade está sendo dita através de um acontecimento apropriador da verdade.

O alvo é o ser humano, já que este somente é humano quando recebe a vindicação da linguagem, encarregando a linguagem a fim de falar a linguagem. Através desta, o ser humano estabelece sua ‘humanidade’ numa relação de comunicação, onde a linguagem é envolvida em seus mais diversos aspectos e que rompe com o sistema cartesiano da não-contingência e do cerceamento da

liberdade. A fenomenologia de Heidegger resgata a dimensão do próprio que é integrante e atuante para a revelação da verdade. Diz Fleig:

[...] a verdade que ficou esquecida e escondida, há mais de dois milênios, sob a noção equivocada da verdade como adequação entre conhecimento (sujeito) e objeto: a proposição é verdadeira na medida em que 'deixa ver' (*apofansis*) o ente em seu ser/estar-descoberto. (FLEIG, 1999, p.123).

Heidegger traz a noção do 'ser-descobridor' e de 'ser-verdadeiro' (*a-letheia*). "O que possibilita esse ser-descobridor um modo de ser do Dasein, o que possibilita esse ser-descobridor deve necessariamente ser verdadeiro num sentido mais originário" (FLEIG, 1999, p. 124), onde a abertura do mundo e o fenômeno originário da verdade estarão vinculados ao ser-no-mundo, numa concordância da verdade que é existencial e finita mas não absoluta.

A presença da filosofia de Heidegger na obra e da hermenêutica filosófica gadameriana é indiscutível. Gadamer, aluno de Heidegger nunca o negou. Passemos, a seguir, a dissertar sobre a mesma.

4 A VERDADE EM VERDADE E MÉTODO

O ser que busca pela verdade está relacionado com a mesma de modo inerente, já que ele próprio, em seu ser *ser* também faz parte desta verdade, a qual busca compreender. Entretanto, para chegar a esta verdade, apropriando-se da mesma, a pesquisa moderna instaura o *método* de como se chegar a esta verdade, através do rigor científico da modernidade, calcada no *cogito*.

Gadamer, seguindo nas trilhas da hermenêutica, que aprendeu com Heidegger, desenvolve uma crítica contundente ao sistema científico do conhecimento unívoco das ciências exatas, aplicado às ciências do espírito e fruto do Iluminismo. Este *método* de procurar a verdade, no sentido cartesiano, trai o verdadeiro espírito filosófico. De acordo com Gadamer, o *método que procura se apropriar da verdade* não é destituído de valores, os quais estão engendrados já na própria noção e concepção de 'método'.

Verdade e Método traz uma contundente crítica, já no próprio título, onde o 'método' é estudado para depois a 'verdade' poder ser articulada.

4.1 O método

O título escolhido por Gadamer para seu livro apresenta-se como uma crítica à verdade do *cogito*, perquirida pelos seguidores do método cartesiano que perpassou toda a modernidade e, especificamente, o Iluminismo. Este último procurou rechaçar qualquer forma de pensamento que não passasse pelo teste da razão, criteriosamente traçado por dogmas religiosos, políticos, filosóficos e da pesquisa científica como um todo.

Opondo-se a esta herança cientificista, é questionada a idéia de um método e a dependência a ele, pelos estudos modernos em busca da verdade indubitável,

os quais esquecem da autoridade, da tradição e do preconceito, para Gadamer, conceitos importantes na busca da verdade, “pois o conhecimento científico implica a dissolução dos vínculos vitais, a conquista de uma distância em relação à própria história” (GADAMER, 2003, p. 41). Dessa forma, e somente assim, é possível justificar a independência metodológica das ciências em relação ao seu objeto de estudo.

A autoridade é, “em primeiro lugar, uma atribuição a pessoas” (GADAMER, 2003, p. 371). Não sendo, no entanto, uma ato de submissão, onde acontece a abdicação da razão. Pelo contrário, a razão está envolvida, por reconhecer e conhecer o outro como estando investido de maior juízo e visão.

Quanto à tradição, não pode deixar de se relevar o fato de que a verdade estar inserida, precisamente, naquilo que o conhecimento procura entender, e que “entre a tradição e a razão não existe nenhuma oposição que seja assim tão incondicional” (GADAMER, 2003, p. 372), como a modernidade salienta. “A conservação é um ato da razão, e se caracteriza por ao atrair a atenção sobre si” (p. 373).

A reflexão do indivíduo não passa pela “luz tênue na corrente cerrada da vida histórica. “Por isso”, diz Gadamer (2003, p.368), “os preconceitos de um indivíduo, muito mais que seus juízos, constituem a realidade histórica de seu ser”. O preconceito é “juízo não-reflexivo ou raciocínio precipitado, resultando na intolerância de opinião puramente subjetiva ou repetição constante de sabedoria acumulada” (LAWN, 2007, p. 58). A importância do preconceito na busca da verdade reside no fato dele ser o responsável por um envolvimento pré-refletido com o mundo, o qual se acha escondido atrás dos julgamentos e o tornam possível; porque o entendimento humano é, basicamente, interpretação.

O método racionalista e alicerçado apenas do *cogito* é, portanto, o grande questionamento que Gadamer traz na busca pela verdade. Um método que obscurece elementos de sabedoria e entendimento sobre o mundo não pode constituir o modo, por excelência, como se chegar à verdade, já que nele se encontra engendrada uma concepção que não é destituída de valores morais. Em

outras palavras, o método, em si, já traz o resultado ‘verdadeiro’ esperado e, assim, não pode constituir um buscar da verdade autêntica visto ter condições de, apenas, acessar determinada parte desta verdade que *quer* saber pelo método.

Considerada uma ciência prática para Gadamer, a filosofia é o caminho para se alcançar a verdade, especificamente a hermenêutica filosófica, que se apresenta numa perspectiva solidária, onde o sujeito que busca a verdade faz parte do mundo onde a verdade é vivida. Desta maneira, sua concepção da filosofia como ciência, não condiz com o sentido moderno, onde a investigação se reduz ao conceito de método, anteriormente explicitado; ela, como ciência, apresenta em si o diálogo que inclui todos os conhecimentos objetivos e os conhecimentos da verdade contida no mundo da vida, *Lebenswelt* - o todo experiencial do sujeito. Desta maneira ela não se apropria da verdade através da observação empírico-científica, característica da ciência moderna.

4.2 *Hermenêutica*

A fim de conhecer a verdade, Gadamer utiliza a proposta hermenêutica, a qual não é um sistema novo de filosofia, antes de tudo, “simplesmente um resgate de uma forma de entendimento do pensamento diário e da experiência que ficou marginalizada, ironicamente, pela tradição” (LAWN, 2007, p. 63), já que, como arte da interpretação é grega em sua origem.

Estabelecer os parâmetros gerais do que vem a ser *hermenêutica*, passando ao que compreende a *hermenêutica filosófica*, parece, no mínimo, uma questão que se impõe inicialmente; haja visto que o segundo conceito está ligado à uma radicalidade*, por chegar à verdade através da experiência da verdade, que acontece no próprio processo de busca da verdade.

Partindo do conceito de hermenêutica, Palmer (1986) nos apresenta, sucintamente, alguns tópicos importantes. O conceito se estabelece a partir de

* O conceito aqui é usado no sentido de raiz, fundamento.

duas palavras gregas: *hermeneuein* (verbo) e *hermeneia* (substantivo), as quais aparecem em inúmeros textos da antiguidade que chegaram até nós.

No grego clássico, *hermeios*, é o termo que aponta o sacerdote, atuante em Delfos. Este *hermeios* está ligado ao deus grego Hermes, o qual conecta a idéia de transmutação, ou seja: “transformar tudo aquilo que ultrapassa a compreensão humana em algo que essa inteligência consiga compreender” (PALMER, 1986, p.24). Desta forma, as palavras hermenêutica e hermenêutico estão ligadas ao sentido de tornar algo compreensível, especialmente quando está envolvida a *linguagem*, principal elemento da hermenêutica.

Neste sentido, o processo de ‘tornar compreensível’ está associado ao nome de Hermes – mediador e portador de uma mensagem vinda por parte dos deuses, o que efetivamente acontece através de três modos distintos: 1) expressão em voz audível, i.é, dizer; 2) explicação de uma situação; e, 3) a tradução de uma língua não conhecida. Por isso, diz Palmer: “A tarefa da interpretação deverá ser tornar algo que é pouco familiar, distante e obscuro em algo real, próximo e inteligível” (PALMER, 1986, p.25).

A distinção que ele, Palmer, nos apresenta sobre o termo *hermeneuein* é definido, no seu livro, em três vias:

a) *Hermeneuein* como simples dizer se apresenta como uma importante ato de interpretação, pois este traz à lembrança um aspecto esquecido e ignorado por muitos: a palavra falada. Esta é fonte do dinamismo hermenêutico, especialmente no caso da literatura, que desde tempos remotos era dita em voz alta a um público de ouvintes atentos.

Este poder da linguagem falada fazia com que a palavra escrita se tornasse fraca diante de sua autoridade, pois as palavras emitidas pareciam ter uma certa ‘magia’, a qual era perdida ao se tornar uma imagem visual.

Isto se deve ao fato de que a interpretação oral demonstra que a obra não é estática e atemporal, ‘coisificada’ num conceito; mas, ao contrário, um

acontecimento dinâmico que se dá num tempo e espaço finito. *Hermeneuein* como dizer, traz a idéia básica de um som vivo que é detentor de uma fala significativa.

b) *Hermeneuein* como explicar enfatiza o aspecto discursivo da compreensão mais do que o expressivo. Neste sentido, as mensagens críticas de Delfos eram interpretações, visto que as próprias mensagens necessitavam da explicação de uma situação.

Aristóteles, em seu tratado *Peri hermeneias*, define *hermeneia* como sendo uma operação da mente, a qual formula juízos de validade ou falsidade de alguma coisa. Assim sendo, o ato de interpretar torna-se basilar na formulação da mente para que um juízo seja reconhecido como verdadeiro ou falso.

c) *Hermeneuein* como traduzir contempla o fato de que Hermes, como tradutor, é um mediador entre dois mundos diversos os quais apresentam aspectos ignorados e incógnitos na relação de um para com o outro. Por isso, traduzir não é um ato mecânico, pois a língua contém uma interpretação que abarca, necessariamente, um conhecimento de mundos diversos. Palmer salienta isso ao afirmar que:

a tradução apenas nos torna mais totalmente conscientes do modo como as palavras na realidade moldam a nossa visão do mundo, mesmo as nossas percepções. Não há dúvida de que a língua é um repositório de uma experiência cultural; existimos nesse medium e através dele; vemos através dos seus olhos. (PALMER, 1986, p. 37)

A tradução é uma passagem entre a verdade de dois mundos que deve nos conscientizar do choque existente entre o 'nosso mundo' e o 'mundo da obra', isso se desvela na barreira da língua, a qual, voltando à citação acima, é 'repositório de uma experiência cultural', onde horizontes de verdade se fundem. Esta a razão pela qual a teoria da tradução se torna num imenso potencial a ser explorado pela hermenêutica e, por isso mesmo, a tradução passa a ser conhecida como o 'problema hermenêutico'.

Do significado do conceito *hermeneuein* e *hermeneia*, é preciso avançar para o aspecto contemporâneo da hermenêutica e de como ela se apresenta delineada.

Hermenêutica como teoria da exegese bíblica é a mais antiga utilização da palavra hermenêutica e refere-se aos princípios de interpretação da Bíblia, necessários para definir os princípios de exegese bíblica. Diz Palmer que é

[...] interessante notarmos a tendência geral da hermenêutica bíblica de confiar num «sistema» de interpretação a partir do qual as passagens individuais possam ser interpretadas. Mesmo na «hermenêutica» protestante há uma procura de um «princípio hermenêutico» que sirva de guia. [...] Nesse sentido, a hermenêutica é o sistema que o intérprete tem para encontrar o significado oculto do texto. (PALMER, 1986, p. 46)

Já como metodologia filológica, a hermenêutica desenvolve, a partir da necessidade de gerar técnicas de análise gramatical, um conjunto de regras gerais da exegese filológica as quais, na Bíblia entre outros, são aplicadas. O objetivo é transparente: descobrir as ‘verdades’ bíblicas e evitar as ‘não verdades’.

Assim, passamos à hermenêutica como ciência da compreensão lingüística, a qual deve muito a Schleiermacher que pensa a hermenêutica como ‘ciência’ ou ‘arte’ da compreensão. Isso faz com que a hermenêutica seja pensada como sendo uma ciência ‘geral’ e cujos princípios sejam aplicáveis a todo e qualquer tipo de texto. Importante observar que, dessa maneira, a hermenêutica passa a ser definida como estudo da sua própria compreensão.

Já a hermenêutica como base metodológica para as ciências do espírito, faz com que Dilthey defenda a interpretação das expressões essências da vida humana, que

[...] implica um ato de compreensão histórica, uma operação fundamentalmente diferente da quantificação, do domínio científico do mundo natural; porque neste ato de compreensão histórica está em causa um conhecimento pessoal do que significa sermos humanos. (PALMER, 1986, p.50)

Por sua vez, a hermenêutica como fenomenologia do *Dasein* e da compreensão, surge quando Heidegger empreendeu o estudo fenomenológico – *Ser e Tempo* - da compreensão quotidiana do homem no mundo.

Conforme já visto no capítulo anterior, este estudo primoroso de Heidegger marca um 'ponto de virada' no desenvolvimento e na definição de hermenêutica. A hermenêutica "é relacionada de uma só vez com as dimensões ontológicas da compreensão e simultaneamente com a fenomenologia específica de Heidegger" (PALMER, 1986, p.51).

Avançando por esta trilha, Hans-Georg Gadamer leva a hermenêutica à compreensão lingüística, afirmando que "um ser que pode ser compreendido é linguagem", o que faz com que estabeleça os parâmetros de sua hermenêutica filosófica.

4.2.1 Hermenêutica filosófica

A hermenêutica filosófica, apresentada por Gadamer, merece um olhar mais atento. Para ele, a compreensão e interpretação tem um caminho para que, efetivamente, possam vir a acontecer. O próprio Gadamer afirma que "a hermenêutica filosófica tem como tarefa abrir a dimensão hermenêutica em toda sua amplitude e alcance e de aplicar seu significado fundamental a todo o conjunto de nossa compreensão de mundo" (GADAMER, 2002, p. 270). Essa compreensão de mundo não é algo distante da vida diária, mas acontece em todos os níveis e formas onde a vida é vivida.

Na hermenêutica filosófica aparece a possibilidade de acesso ao filosofar sobre a realidade que apresenta-se na forma de diálogo, de jogo e de arte; um filosofar que apresenta a linguagem como um meio para a compreensão. Compreensão esta que engloba o aspecto estético da experiência de mundo, o qual será abordado mais abaixo.

Conforme Rohden, "Friedrich Schleiermacher desenvolveu a hermenêutica como uma técnica universal de compreender, uma doutrina com regras e normas, com as quais se poderia interpretar todas espécies de textos e toda forma de comunicação lingüística." (ROHDEN, p.162) Para compreendermos a parte, precisamos partir do todo e, também o contrário é necessário: para compreendermos o todo precisamos das partes, sempre tomando como pressuposto o todo, diluindo, assim, a noção de círculo vicioso.

Hermenêutica filosófica é o modo de ser, pensar e organizar o sentido, perpassado pela tensão entre o dito e o não-dito, isto é, como Gadamer repetia: "quanto ficou de não-dito naquilo que foi dito!".

Constituem parte importante no processo hermenêutico filosófico: a experiência, visto que o sujeito, através de suas experiências e leituras do mundo circundante, vai interpretar e perceber o mundo que o rodeia; a atitude dialógica, já que através do diálogo o ser humano consegue perceber o não-eu, o outro, e, assim, tomar conhecimento da sua finitude, integrando-se a um universo mais amplo e possibilitador.

A reflexão, na hermenêutica filosófica, consoma a função de realizar o estado do conhecimento em relação a todas as coisas. "Por realizá-lo, ela pode e tem e deve manifestar-se em todos os aspectos do conhecimento atual, especialmente na ciência" (GADAMER, 1986, p.294). Demonstra-se aí o posicionamento do próprio Gadamer, que se colocava entre a fenomenologia de Husserl e Heidegger; e a dialética de Hegel e Platão.

Com esta localização filosófica, ele se alinha ao humano, que se encontra, ele próprio, na linguagem da filosofia grega clássica, entre o *nous* e o *logos*. Ambos estão constituídos do humano e são requisitos para a verdade. Não existe, para nós, discernimento e compreensão clara sem discurso, fala e conversação na linguagem. Por isso, em seu trabalho "em um número diferente de contextos Gadamer nos convida a nos entregarmos para a conversação. Esta participação, *Teilhaben*, é uma participação histórica com o outro no mundo" (DOSTAL, 2002, p. 263). Esta participação pressupõe a solidariedade com outros. E Gadamer "nos

pede para reconhecermos e reafirmarmos esta solidariedade participativa em todas as dimensões da vida humana” (p. 263).

A verdade, experienciada na solidariedade participativa, significa que Gadamer apresenta a hermenêutica, enquanto filosofia, não como uma disputa de métodos com outras ciências e teorias científicas. Para ele é um modo de demonstrar no momento em que a razão é colocada a trabalhar não se está apenas fazendo ciência.

Com isso, em Gadamer, a hermenêutica, e mais especificamente a hermenêutica filosófica, constitui um elemento importante à percepção e manifestação da verdade. Uma verdade encontrada no interior do sujeito e que pode ser lida na estética.

4.2.2 Linguagem

Assim como vimos anteriormente em Heidegger, Gadamer igualmente reconhece a importância da linguagem para que a experiência de mundo possa vir a acontecer, e estabelece um entendimento heterodoxo da verdade na experiência de mundo, i. é, a verdade se manifesta em múltiplas formas e se constitui neste próprio constituir-se. Com isso, a verdade como correspondência, no discurso ortodoxo, é rejeitada e evitada.

Para Gadamer, concordando com Hegel, a estrutura da linguagem é entendida como “o evento da linguagem e tem a linguagem como seu núcleo central” (WRIGHT, 1986, p.194). Onde o caminho da linguagem de Heidegger se volta para a poesia - especificamente a de Hölderlin - e para o som; em Gadamer ele se volta para Hegel onde elabora a estrutura do diálogo como um evento da linguagem que leva ao entendimento.

O entendimento é um processo de vida, onde uma comunidade de vida é representada. Uma comunidade de vida humana é comunidade de linguagem, formando a sua própria linguagem. Por esta razão, “os sistemas de entendimento

artificial inventados jamais chegam a ser linguagem” (GADAMER, 2003, p. 576), visto serem restritivos e terem um objetivo instrumental, algo que contradiz o caráter da linguagem da experiência hermenêutica humana de mundo, o qual apresenta uma probabilidade de progresso mais amplo.

O universo lingüístico no qual vivemos, não constitui um empecilho que impede o conhecimento do ser em si (*Ansichsein*), pois nele está contido tudo aquilo que expande e eleva a percepção humana. Por esta razão, a pessoa que foi criada numa tradição cultural e de linguagem específica, acaba por ter uma perspectiva de olhar diferente, de ver e entender a verdade do mundo, daquela outra que provêm de outra tradição. Ambas, no entanto, representam um mundo humano verdadeiro, o qual é estruturado na linguagem, seja esta pertencente à tradição que for, ou, à verdade que for.

Gadamer considera problemática a utilização do conceito de “mundo em si”, pois à margem de todo o caráter da linguagem, um “mundo em si” não pode ser o padrão para a ampliação da imagem do mundo. Antes pelo contrário, “a perfectibilidade infinita da experiência humana de mundo significa que, em qualquer linguagem que nos movamos, jamais alcançaremos outra coisa além de um aspecto cada vez mais amplo, uma “visão” (*Ansicht*) do mundo” (GADAMER, 2003, p.577), constituindo uma verdade que se desenvolve sem cessar e de modo ilimitado.

Isso, anteriormente, já é algo demonstrado por Husserl no § 41 da primeira de suas *Idéias* (HUSSERL, 1950, p. 578) quando explica que o conceito de a “coisa em si” é reduzido a uma mera continuidade na qual a percepção das coisas vão se alternando em suas diversas gradações.

No entanto, ao se conseguir superar os preconceitos e barreiras da experiência atual de mundo, e, assim, descortinar universos de línguas desconhecidas, não se chega a uma perspectiva excludente da experiência de mundo mantido com a linguagem devido ao fato de nunca se abandonar ou negar o próprio mundo. Para Gadamer (2003, p.578): “Como viajantes, sempre voltamos

para casa com novas experiências. Como andarilhos, que jamais retornam, jamais mergulharemos num total esquecimento”.

Não é possível uma posição incondicional ser alcançada. Mesmo a consciência que o ser humano tem sobre o condicionamento, não pode, de modo algum, cancelar o condicionamento. A linguagem, que estrutura a experiência de mundo, apresenta condições de englobar as mais diferentes relações de vida e a verdade que daí é compreendida.

Entretantes, no universo da compreensão, é possível a sustentação de certos pontos de vista baseados em aparências ao mesmo tempo que sua falsidade é sabida. Isso ocorre porque a linguagem atua nas relações de vida acomodadas em diferentes níveis de experiência de mundo.

A fim de elucidar esta questão, Gadamer exemplifica com o pôr-do-sol da seguinte maneira:

Nossa maneira de falar do pôr-do-sol certamente não é arbitrária, mas expressa uma aparência real. É a aparência que se oferece àquele que não se move. É o sol que nos alcança e nos abandona com seus raios. Nesse sentido, o pôr-do-sol é, para a nossa contemplação, uma realidade (é “relativo ao nosso estar-aí”). Pelo pensamento, podemos nos libertar dessa evidência intuitiva, construindo outro modelo, e porque podemos fazer isso também estamos em condições de expressar a concepção racional da teoria copernicana. Mas com os “olhos” dessa razão científica não podemos nem cancelar nem refutar a aparência natural. Isso não é absurdo somente pelo fato de essa aparência ser para nós uma realidade verdadeira, mas também porque a verdade que a ciência nos apresenta é, ela mesma, relativa a um determinado comportamento frente ao mundo, e não pode pretender ser o todo. (Gadamer, 2003, p. 579-80)

Através da linguagem a realidade, que está acima da consciência individual de cada pessoa, torna-se visível. Por isso, nela – a linguagem – não está somente o que se mantém nas coisas mas igualmente, a mudança que nelas acontecem.

Por não ser fruto criado pelo pensamento reflexivo, a linguagem contribui, ela mesma, para que seja estabelecida a atitude diante do mundo, no qual o

indivíduo vive. Isso faz com que o mundo não se torne objeto da linguagem. Diferentemente da objetividade da ciência que pertence à relatividade que abarca a relação da linguagem como mundo e onde o conceito de “ser em si” constitui a essência do conhecimento e tem a característica de uma resolução da vontade.

Este tipo de saber e conhecer, característico das ciências modernas da natureza, guarda consigo a verdade de um *saber dominador*, visto que “aquilo que é em si é relativo a um determinado modo de querer e saber” (GADAMER, 2003, p.582). E, assim, o “mundo da física” apresenta-se como o *mundo verdadeiro* - o real absoluto - que, por isso mesmo, é o mundo em si, em contorno do qual se encontram e comportam todos os seres vivos.

As ciências, sejam elas a física ou a biologia, enquanto orientadas em sua investigação ao ser em si, são relativas à aplicação da verdade de seus valores colocadas no âmbito do seu questionamento deste seu *ser em si*. Tanto uma, como a outra, orientam, antecipadamente, a região de seus objetos e a região de seu conhecimento, significando estes seu domínio.

Nas realizações feitas pela linguagem, no entanto, o comportamento total do homem para com o mundo apresenta-se de modo diverso, sob um aspecto de um todo abrangente. Enquanto um todo abrangente, ele de modo algum poderá dar-se na experiência. “Enquanto é o mundo, ele também não é relativo a determinada língua, pois viver num universo de linguagem” (GADAMER, 2003, p. 584), da mesma maneira como, quando se pertence a uma comunidade de linguagem, “não significa que se está confiado a um mundo circundante como o estão os animais em seus mundos de vida” (p. 584). O que equivale a dizer que a verdade, como um todo abrangente, não pode resumir-se a uma experiência de vida, porque para Gadamer a experiência de vida é uma experiência irrepetível - parafraseando Kronbauer (2000).

No universo da linguagem não há lugar algum fora da experiência de mundo que se dá na linguagem e, a partir de onde seja possível transmutar-se, a si mesmo, em objeto; isso devido ao fato de existir uma referência imediata à finitude do ente se encontrar em todas as línguas. Por esta razão, diz Gadamer, “aquele

que tem linguagem ‘tem’ o mundo” (2003, p. 585); o que vai de desencontro à ciência *objetivadora*, a qual concebe como fonte de preconceito as formulações da experiência natural de mundo que se dão na verdade da linguagem.

No entanto, o conceito *teoria* merece ser aqui contemplado, a fim de clarificar esta questão. No período da filosofia clássica, o conceito *theoria* era considerado o objeto e a forma mais elevada de ser homem. Aristóteles dizia que: “De modo que, constituídas todas as [ciências] deste gênero, outras se descobriram que não visam nem ao prazer nem à necessidade, e primeiramente naquelas regiões onde [os homens] viviam no ócio” (ARISTÓTELES, 1973, p. 212).

Diferentemente da atitude pela qual os gregos percebem e entendem a ordem do mundo no período clássico, na modernidade o que é denominado de teoria na ciência pertence a outro horizonte. A teoria, aí, é considerada um instrumento construtivo em que as experiências, centradas e focadas em um ponto específico, são possibilitadoras de seus domínios. Por esta razão, há uma vinculação objetiva e positiva entre a capacidade do ser humano para fazer ciência e a objetividade característica da linguagem, já que a linguagem diz que as teorias são construídas. Teorias, assim, possuem validade relativa e provisórias, à medida que vão sendo abarcadas e sobrepostas por novas teorias, onde as ‘verdades’ são descobertas e sobrepujadas por ‘verdades’ que se impõem com maior vigor.

Gadamer lembra que as teorias esboçadas na atualidade são julgadas conforme a possibilidade de sua aplicação. Assim, “pensa-se o próprio conhecimento teórico a partir da vontade de dominar o ente, não como fim mas como meio” (2003, p. 587); enquanto que para os gregos *theoria* era “a própria participação no todo das ordenações”.

A experiência de mundo, a qual se dá na linguagem, é, efetivamente, o cerne da diferença existente entre a *theoria* grega e a teoria da ciência moderna. Algo que, para Gadamer, Heidegger percebeu em *Ser e Tempo*, quando apontou para fato de que o conceito do ser simplesmente dado é uma maneira deficiente do ser; o mesmo ocorrendo quando “o reconhece como pano de fundo da metafísica clássica e de sua sobrevivência no conceito moderno da subjetividade,

ele esta seguindo de fato um nexu ontológico correto entre a teoria grega e a ciência moderna” (GADAMER, 2003, p. 588). Nesta interpretação temporal do ser a metafísica clássica está presente no seu todo, “como uma ontologia do ente simplesmente dado, e a ciência moderna, sem dar-se conta disso, como sua herdeira” (p. 588), e a experiência nada tem a ver “com a pura constatabilidade do mero ser simplesmente dado, nem com a experiência das chamadas ciências empíricas” (p. 588).

Por isso, “precisamos manter tanto a dignidade da coisa (*Ding*) quanto a objetividade (*Sachlichkeit*) da linguagem do preconceito contra a ontologia do simplesmente dado e portanto do conceito da objetividade (*Objektivität*)” (GADAMER, 2003, p. 588). A razão pela qual o ente vem à fala, como ente e como significativo, através da experiência humana de mundo que se dá na linguagem. Uma linguagem que fala do ente com propriedade, porque o conhece e relaciona, e verdade, porque a experimenta.

A linguagem não é o assunto anônimo da última descoberta dos processos e ações histórico-sociais, os quais apresentam a totalidade de suas atividades como sendo observações de nosso olhar atento. Antes, diz Gadamer (1986, p. 289): “ela é, por si mesma, o jogo da interpretação no qual todos nós estamos envolvidos todos os dias”. Um jogo no qual ninguém está acima ou abaixo, a frente ou atrás dos outros: todos estão no centro, ‘estão’ neste jogo. Dessa maneira, cada um está ‘na vez’ de interpretar. O processo de interpretação se realiza quando nós ‘compreendemos’, participando, desta maneira, da verdade. Algo oposto ao que Descartes propõe, como vimos, para quem a ordem é invertida pelo fato de o corpo, percebendo os objetos exteriores através dos sentidos, produz imagens no cérebro, onde as coisas são produzidas não na alma, mas no corpo.

Por isso, conforme Wright (1986, p. 211) a linguagem apresenta uma relação especulativa, em sua relação interpretativa com o texto, pois pretende a superação da diferença das *verdades* reivindicadas tanto pelo ‘interprete’ como ‘pelo texto’. Isso acontece porque a linguagem: clarifica que a verdade, reivindicada pelas partes, é uma e comum às duas; se apresenta numa dimensão mais verdadeira do que a reivindicada da tradição histórica; e, somente aparece

para depois desaparecer na completude do ato do entendimento, onde a verdade é o seu ponto de debate.

4.3 A arte e sua relação com a verdade

A primeira parte de *Verdade e Método* propõe uma exposição da verdade, a partir da experiência da arte, a qual revela verdades sobre o ser humano não possíveis às pesquisas científicas, porque estas não abarcam a totalidade mas focam um aspecto do todo, objetivando a verdade. Com isso, Gadamer tem contribuído no sentido de que a arte revela uma forma de verdade sobre o mundo, o que é um assunto controvertido na história da filosofia, já que a verdade e a arte são definidas em campos opostos e distantes e, esta última é definida como um simples ornamento e forma de entretenimento.

O resgate da arte como experiência e modo de revelar a verdade sobre o mundo também temos no chavão popular: “Viver é uma arte!”, o qual não deixa de estar inserido dentro do horizonte da hermenêutica filosófica. Como ‘arte’ o ser humano vive seus dias, convivendo e desenvolvendo-se nos encontros e desencontros, através dos quais percebe-se constituindo dimensões crescentes e verdadeiras. Este viver, perpassado por ‘leituras’ estéticas constantes e multiformes, é interpretado e apreendido, onde a hermenêutica, conforme já visto acima, é imprescindível no mundo vivido.

Com a palavra *aisthesis*, na Grécia clássica se dizia: a faculdade de sentir, a compreensão pelos sentidos e a percepção. A estética, neste aspecto, oferece subsídios, através dos nossos sentidos, para uma interpretação simbólica do mundo levando-nos daquilo que transforma o nosso mundo vivido em objeto de conhecimento.

Por esta razão, a experiência torna-se um importante aspecto a ser considerado quando a estética é abordada. Heidegger contribuiu significativamente para o desenvolvimento deste conceito, estabelecendo a ‘virada hermenêutica’,

como foi visto. Ao tratar da linguagem, mostra a importância da mesma ao afirmar que:

[...] fazer a experiência de alguma coisa significa: a caminho, num caminho, alcançar alguma coisa. Fazer a experiência com alguma coisa significa que, para alcançarmos o que conseguimos alcançar quando estamos a caminho, é preciso que isso nos alcance e comova, que nos venha ao encontro e nos tome, transformando-nos em sua direção. (HEIDEGGER, 2003, p.137)

Dessa forma, Heidegger estabelece um íntima relação entre o Ser e o mundo, no qual este Ser vive, i. é, o mundo vivido. Isto não acontece por acaso, mas é fruto de uma experiência de vida onde se estabelecem efetivas e multidimensionais conexões entre um e outro.

Na verdade, Nietzsche, ao estudar as questões pertinentes à ciência moderna, já percebera que as ciências conhecem o caminho para o saber através do método; e, este não é um mero instrumento a serviço da ciência mas, sim, é ele próprio que põe as ciências a seu serviço.

Por isso mesmo, Heidegger diz que: “Falamos da linguagem dando sempre a impressão de estarmos falando sobre a linguagem quando, na verdade, é a partir da linguagem que falamos” (HEIDEGGER, 2003, p. 148), visto que através da linguagem - que é linguagem – é possível estabelecer a sua essência. Não se distanciando desta trajetória, Gadamer igualmente afirma que o ‘ser que é ser é linguagem’, incluindo aí, portanto, também a linguagem artística.

A experiência da arte é definida, na Modernidade, como ‘estética’, onde a verdade do Ser é suprimida. É necessário que se demonstre que a arte “é capaz de algo de maior importância do que o poder de gerar deleite ou terror” (LAWN, 2007, p.120). Por esta razão, “quando reivindica verdade como arte, Gadamer quer mudar a ênfase do consumidor estético para a natureza do produto artístico em si, e aquilo que tal artefato é capaz de revelar ou esclarecer” (LAWN, 2007, p. 120).

Para Gadamer, todas as decisões éticas exigem gosto. Assim, mesmo que o gosto não seja a base do juízo ético,

[...], é por certo seu mais elevado complemento. Onde o injusto conflita com o gosto, coloca-se a mais elevada segurança na aceitação do bom e no repúdio do mau, uma segurança tão elevada quanto o mais vital dos nossos sentidos, aquele que escolhe ou repudia o alimento. (GADAMER, 2003, p. 80)

Por isso que a ética grega é a ética do bom gosto, lembra Gadamer, indicando a ética da medida dos pitagóricos e de Platão, além da ética da *mesotes* de Aristóteles.

Kant legitimou, através do juízo estético a universalidade subjetiva do gosto estético. Por essa razão, “para sua autocompreensão, a hermenêutica romântica e a historiografia encontram um ponto de vinculação somente no conceito de gênio, que vigorou através da estética de Kant” (GADAMER 2003, p. 83). Isso fez com que Kant, ao desacreditar qualquer outro conhecimento teórico – com exceção da ciência da natureza – “forçou a auto-reflexão das ciências do espírito a apoiarem-se na metodologia das ciências da natureza” (p.83). Por outro lado, tendo estabelecido o momento artístico como um dispositivo secundário, apoiou as ciências do espírito.

No entanto, Hegel, contrapondo-se a Kant, estabelece que a essência de toda arte reside em ‘confrontar o homem consigo mesmo’, levando a uma reflexão do sujeito sobre si mesmo quando da experiência estética. Desta maneira a estética hegeliana está instalada sobre o ponto de vista da arte, já que na arte o homem encontra a si mesmo, ou, o espírito como espírito.

Em sua concepção de estética, Gadamer a apresenta como estando num momento vital, quando o ato está vinculado à finitude da vida, que precisamente se manifesta neste próprio ato: a arte vivencial. Diz ele que:

o conceito de arte vivencial contém uma ambigüidade característica. Arte vivencial significa, em princípio, que a arte origina-se da vivência e dela é expressão. Num sentido derivado, o conceito de arte vivencial é então utilizado também para aquela arte que se destina à vivência estética. (GADAMER, 2003, p. 117)

Isso não quer dizer que a obra de arte tenha sido destinada a este tipo de concepção, apesar de ela se tornar para nós uma vivência, pois, na verdade, a consciência estética é o centro que vivencia e não a obra de arte.

Essa consciência estética é a capacidade que nos faz distinguir a intenção estética daquilo que é estético e do que não o é. Razão pela qual esta consciência estética tem o caráter de simultaneidade, já que nela se congrega tudo o que tem valor de arte. “O mero ver”, diz Gadamer, e “o mero ouvir são abstrações dogmáticas que reduzem artificialmente os fenômenos. A percepção inclui sempre o significado” (GADAMER, 2003, p.143). Por esta razão a estética deve ultrapassar-se a si mesma, renunciando à uma pureza estética.

A fundamentação da estética na vivência “conduz à absoluta pontualidade, que suspende tanto a unidade da obra de arte como a identidade do artista consigo mesmo e a identidade de quem a compreende ou a desfruta” (GADAMER, 2003, p. 147), o que significa que uma conseqüência hermenêutica “de longo alcance, na medida em que todo encontro com a linguagem da arte é um encontro com um acontecimento inacabado, sendo ela mesma uma parte desse conhecimento” (p. 151). Daí decorre que na experiência da arte temos uma verdadeira experiência, a qual não permite que o seu agente permaneça inalterado após tê-la feito.

Ao explicitar a relação existente entre verdade e arte, o motivo é justificar a verdade da experiência estética, procurando, assim, desmistificar a subjetivação do estético, iniciado por Kant na *Crítica do Juízo Estético*. Para Gadamer, a experiência da obra de arte se mostra como “uma consciência sobre uma vivência realizada por alguém diante de algo ou no encontro com o outro” (ROHDEN, 2005), onde a experiência do encontro é um acontecimento não acabado e sempre com novas possibilidades. A verdade acontece nesta comunicação entre o ‘sujeito’ e o ‘objeto’,

O jogo, como uma imagem da arte e sua relação com a verdade, é proposto, a fim de se perceber toda esta dimensão da linguagem que comunica e age.

4.3.1 O jogo como experiência da verdade na arte

Em *Verdade e Método*, Gadamer apresenta o assunto estabelecendo a importância do conceito de jogo. Conceito este fundamental na compreensão da hermenêutica filosófica no que tange à questão estética. Diz ele que:

[...] quando falamos de jogo no contexto da experiência da arte não nos referimos ao comportamento, nem ao estado de ânimo daquele que cria ou daquele que desfruta do jogo e muito menos à liberdade de uma subjetividade que atua no jogo, mas ao modo de ser da própria obra de arte. (GADAMER, 2003, p. 154)

Isso é afirmado a partir do fato de que quando alguém joga já tem ciência, por si mesmo, que o jogo nada mais é do que um jogo. Mas não somente isso, como também uma experiência viva do mundo.

Assim, também a obra de arte não é uma simples objeto - uma 'coisa' - colocado à frente do olhar; mas, sim, uma experiência capaz de mudar aquele que a experimenta. O sujeito que experimenta a arte é a própria obra de arte, e não, a subjetividade de quem a experimenta.

Desta forma, esse “o ponto em que o modo de ser do jogo se torna significativo, pois o jogo tem uma natureza própria, independente da consciência daqueles que jogam” (GADAMER, 2003, p.155), e o fato de se entregar ao jogo acaba por ser uma identificação com o próprio jogo, ao se fazer representar nele, tornando-se assim na sua própria consumação. Essa ‘consumação’, Gadamer chama de transformação em configuração.

Diferentemente da *modificação*, onde aquilo que se modifica mantém-se inalterado e permanece o mesmo de antes; a transformação se desdobra de modo diverso, significando:

[...] que algo se torna uma outra coisa, de uma só vez e como um todo, de maneira que essa outra coisa em que se transforma 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 outra pessoa. (GADAMER, 2003, p.166).

Por esta razão, o que se apresenta no jogo da arte é aquele 'verdadeiro' que subsiste. Um exemplo: quem faz verdadeiramente a experiência da música procura, com todas as suas forças disponíveis, fazer com que a música saia bem. Esse 'sair bem' significa que a experiência seja feita da melhor maneira possível com o intuito de se conhecer e vivenciar o máximo de sua dimensão. O deleite desta experiência é a satisfação decorrente da dimensão de verdade que se conseguiu estabelecer.

Isso se refere ao fato de que aquilo que vivenciamos, ou experimentamos, numa obra de arte é a medida pela qual conhecemos e reconhecemos algo e a nós próprios nela. Disso segue a satisfação ante o fato de identificarmos mais do que somente o que é conhecido (GADAMER, 2003, p. 169), porque naquilo que se apresenta e se 'mostra' conhecido está, igualmente, compreendida a possibilidade do conhecer.

Este 'conhecido' toca o ser verdadeiro apresentando-se como o que ele é através do reconhecimento. Daí a razão pela qual a imitação e a representação não serem uma mera cópia, mas, antes, o conhecimento da essência.

Se partimos do fato de que a obra de arte se manifesta no jogo e enquanto jogo, visto que o seu verdadeiro ser não pode ser apartado de sua representação, chegamos ao ponto de afirmar que: na representação surge a unidade e identidade de uma configuração (GADAMER, 2003, p. 179), haja visto que o ato de assistir também significa participar.

Isso avança o aspecto da temporalidade da estética, já que o ato de 'ser espectador' é um modo de verdadeira participação. E, assistir, "enquanto uma produção subjetiva do comportamento humano, tem o caráter de estar-fora-de-si" (GADAMER, 2003, p. 183), ou seja: "aquilo que o arranca de tudo é o mesmo que lhe devolve o todo do seu ser" (p.186).

O mundo que é apresentado no jogo da representação é o próprio mundo, na excelência do seu ser, e não uma mera cópia ao lado do mundo real. Daí a importância da leitura, que é parte integrante do jogo hermenêutico. Por isso, Gadamer afirma que: “justifica-se caracterizar o modo de ser da arte, no seu todo, através do conceito de representação, o qual abarca tanto o jogo como imagem, tanto comunhão como representação” (2003, p. 214), já que a obra de arte se mostra como pura abstração.

Nisso a música, como a arte dos sons e ritmos harmonicamente experienciados, comunica a verdade que se faz conhecer no próprio modo de ser, onde os sons e harmonias, característicos da linguagem musical, são ao produzidos ao mesmo tempo em que são assimilados e percebidos, através do ‘jogo’ de ir-e-vir envolvente. Um jogo que apresenta regras fixas, com tempo histórico, espaço geográfico e jogadores que vivem a verdade do jogo enquanto jogam.

4.3.2 A linguagem da arte da música

A pergunta que se coloca é: onde está precisamente o fator que concatena os sons e ritmos de forma a se transformarem em música, em expressão e experiência da verdade do artista e do intérprete?

Gadamer, preocupado com essa sutileza que transforma sons e ritmos em música, nos lembra que

[...] o que se pode ouvir num laboratório Siemens, por exemplo, onde se eliminam os harmônicos através de aparelhos técnicos, não é música. Só se pode chamar de música à formulação que mostra também os harmônicos contudo o que estes podem produzir de novos efeitos sonoros e nova capacidade expressiva de sons. É o que ocorre também no pensamento filosófico. As conotações das palavras por nós utilizadas permitem a presença da infinitude da tarefa do pensar, isso que é propriamente filosofia para nós e somente a partir do que ela se deixa cumprir. (GADAMER, 2002, p. 110)

A arte de combinar os sons e ritmos de maneira harmônica e inteligente é que acaba por definirmos como sendo a música. Parafraseando Dilthey, afirma Gadamer (2002, p.42) “é verdade que uma melodia é uma seqüência de tons singulares; no entanto, a configuração da melodia não se constrói como se ela passasse a existir apenas com o ressoar do ultimo tom”. Explica isso dizendo que “há temas significativos, de cujo centro a estrutura do todo se realiza e congrega numa unidade”, destacando que o pólo congregante e unificador está, a nosso ver, numa linguagem ‘hermenêutico-filosófico-musical’.

Assim como a hermenêutica filosófica se constitui enquanto experiência, assim também a música é a experiência existencial conectiva, no tempo e no espaço, entre o compositor, a obra, o executante e o ouvinte. Forma-se, a partir das partes, uma verdade no todo hermenêutico, harmônico e de intensa interconectividade e fusão de horizontes.

Disso decorre que a música, e sua interpretação ‘aberta’ – hermenêutico-filosófica -, tomando um conceito de Umberto Eco (2001), é um modo de comunicação, onde o fator existencial, experimental, dialógico e simbólico estão abertos entre si numa perspectiva de compreensão da verdade, como na relação de ‘jogo’. O compositor, ao construir sua obra, procura comunicar uma verdade sensória, traduzida em símbolos rítmico-musicais, os quais por sua vez serão ‘lidos’, interpretados e assimilados pelo ouvinte.

A música, uma combinação de sons harmonicamente construídos e delimitados pelo ritmo, é uma linguagem comunicante que envolve um compositor, o qual procura comunicar algo; um executante, o qual interpreta a obra do compositor; e, um ouvinte, o qual recebe a informação e a processa em seu horizonte de vida, compreendendo o que é comunicado.

Em se tratando de música como linguagem artística, o que domina é o ponto de vista da comunicação e da comunicabilidade, i. é, encontrar a expressão. Para Gadamer: “Isso significa encontrar uma expressão que tem por objetivo uma

impressão, o que não significa, portanto, uma expressão no sentido de uma vivência” (GADAMER, 2002, p. 446).

Do século XVIII, temos que a teoria musical dos afetos evitava afirmar que “na música expressamos a nós mesmos, mas que a música expressa algo, propriamente, afetos, que por seu turno devem impressionar” (GADAMER, 2002, p. 446). Neste aspecto “a expressão não deve ser compreendida primordialmente como expressão das próprias sensações, mas expressão que provoca sensações” (Id, ibidem)

Se considerarmos a música a partir da perspectiva hermenêutica – que é a perspectiva de cada leitor -, podemos relacionar o texto com a composição musical, onde a ‘verdade’ é comunicada e perpassa todos os aspectos da experiência musical. A música, neste aspecto, não passa de uma mera linguagem intermediando uma etapa no acontecer compreensivo que recolhe em seu caráter uma certa abstração: o isolamento e a fixação desta mesma fase. A questão, então, não é o que se comunica mas como é possível comunicá-lo através dos recursos semióticos para produzir esta comunicação.

Assim como a hermenêutica filosófica pressupõe a experiência, assim também a música é a experiência existencial conectiva, no tempo e no espaço, entre o compositor, a obra, o executante e o ouvinte. Forma-se, a partir das partes, um todo hermenêutico.

Parafraseando Dilthey, Gadamer afirma:

é verdade que uma melodia é uma seqüência de tons singulares; no entanto, a configuração da melodia não se constrói como se ela passasse a existir apenas com o ressoar do último tom. Antes, há também aqui, temas significativos, de cujo centro a estrutura do todo se realiza e congrega numa unidade. (GADAMER, 2002, p. 42)

A música e sua interpretação aberta são modos de comunicação, onde o fator existencial, experimental, dialógico e simbólico estão abertos entre si numa perspectiva de compreensão da verdade. É possível perceber isso quando, ao

construir sua obra, o compositor, que procura comunicar uma verdade sensória, traduzida em símbolos ritmo-musicais, é interpretado pelo ouvinte. Este último pode apresentar uma compreensão bem diversas do que, inicialmente, intentada pelo compositor.

Esta linguagem musical, numa perspectiva que propomos chamar de hermenêutica músico-filosófica, nos parece imprescindível para compreendermos a realidade. A isso, acrescentamos as palavras de Adorno:

Enaltece-se um aspecto positivo da nova música de massas: a vitalidade e o progresso técnico, a ampla aceitação coletiva e a relação com uma prática indefinida, em cujos conceitos entrou a autodenúncia dos intelectuais, os quais em última análise podem eliminar a sua alienação das massas porque unificam sua consciência com a atual consciência de massas. Ora, este aspecto que se diz positivo na verdade é negativo, ou seja, a irrupção, na música, de uma fase catastrófica da própria sociedade. (ADORNO, 1991, p. 104)

A relação entre a mensagem que é veiculada através da música, o receptor dessa mesma mensagem e a compreensão que faz dessa, são fatores formadores de nossa sociedade. Ou, será que a nossa sociedade é a formadora da mensagem veiculada através da música? Também aqui o jogo hermenêutico-filosófico está presente, des-velando o mundo e sua temporalidade existencial a fim de experimentar a verdade.

Como resultado imediato, é possível constatar a presença da hermenêutica filosófica na expressão hermenêutico-musical. Na realidade, o fator musical caracteriza-se como principal realizador da comunicação inter-geracional. Não é possível, na atualidade, percebermos o real sem passarmos pelo imaginário coletivo construído pela linguagem musical. Na maneira como a música é concebida, na forma como é apresentada (*performance*), no modo como o ouvinte capta e posiciona-se ante a linguagem musical até a sua construção interpretativa da realidade, a hermenêutica está intrinsecamente presente, constituindo fator preponderante para a compreensão e experiência de mundo.

Para vivermos e con-vivermos de maneira harmoniosa, onde exista a possibilidade real de vida e de felicidade, é fundamental re-avaliarmos os conceitos formadores de nossa cultura que estão presentes na linguagem musical. A validade de um estudo hermenêutico filosófico interligado à música, faz parte de uma nova concepção dialógica contemporânea: a hermenêutica filosófico-musical.

Já que para Gadamer o 'ser que se diz é linguagem', não podemos deixar de lado o fato de esta linguagem pertencer a verdade deste ser. Saber interpretar, então, significa saber 'ler' este ser e, conseqüentemente, tomar conhecimento do mundo e do horizonte vivido por este ser.

A estética é, por si mesma, rica fonte de entendimento entre mundos à qual Hermes – hermenêutica – nos ajuda a decifrar e perceber. Mas, não só perceber como também inter-relacionar e vivenciar como 'artistas', 'leitores' e 'obra de arte', organizando o mundo em que vivemos.

Tomemos um caso concreto para ilustrarmos este ponto.

Como exemplo para o descortinar a verdade dentro da linguagem artístico-musical, tomemos parte de uma obra de um compositor reconhecidamente consagrado pela humanidade: *Toccatá e Fuga em Ré menor*, de Johann Sebastian Bach, compositor do Período Clássico. A obra se divide em duas partes: a tocatá e a fuga. A Toccatá, parte inicial da obra, é vibrante e cheia de diferenciações sonoras, em termos de riqueza de harmonizações e de ritmos magistralmente arranjados. Tudo isso concebido para a execução de um único instrumento: o grande órgão, instrumento de som poderoso, onde os diferentes teclados que o compõem são explorados com maestria e extrema velocidade, incluindo a utilização do teclado executado pelos pés do organista. O tema da obra é o efeito sonoro produzido pela chuva, que inicia após surgirem relâmpagos e trovões.

Esta obra foi composta por J.S.Bach num período histórico, distante da atualidade em mais de 200 anos. No entanto, a intenção do compositor foi articulada na linguagem musical e grafada no sistema de notas e pausas. Sua interpretação, nos dias de hoje, denota a verdade da linguagem musical como possibilidade da experiência da verdade, que se mantém dentro de uma herança

histórica, ou historicidade, que está em permanente desenvolvimento e aperfeiçoamento conectando saberes num processo crescente de conhecimento.

Nesta experiência, a hermenêutica filosófica é imprescindível, já que não se pode ter a exata compreensão da obra se esta não for percebida em todas as suas possibilidades, as quais estavam presente quando J.S.Bach trabalhou em sua composição.

O jogo das notas, jogado pelo organista que interpreta a sintaxe musical, tirando os sons do instrumento musical e abalizando-os, através do seu raciocínio, para tomar decisões imediatas com o intuito de aperfeiçoar sua *performance* e, dessa maneira, comunicar a leitura do 'texto' grafado por J.S.Bach em forma de sinais representativos dos sons e ritmos, é algo que somente pode existir ao 'se dar' do ser. A satisfação do executante e dos ouvintes é traduzida imediatamente, se a obra for bem 'interpretada', permitindo que a obra fale através do executante que, também ele, 'fala' o que pensa da obra. Tal linguagem é assimilável, mesmo por pessoas sem compreensão formal da linguagem musical. Temos prova disso nesta mesma música, que ao ser veiculada através de uma propaganda televisiva que utilizou-se da mesma para 'vender' automóveis, apresentando raios, trovões e chuva como efeitos persuasivos. Prova disso, está no fato das pessoas exteriorizarem a sua compreensão da música conectando-a com as imagens sem problema algum.

A música, como ciência harmoniosa de sons e ritmos, confere os mais diversos aspectos desta 'arte de interpretar' que é a hermenêutica, pois em sua experiência vivida inclui a obra, o autor, o executante e o ouvinte; harmonizando, desta forma, mundos e ultrapassando limites temporais, onde, conforme Almeida (2000, p. 61-2) "tomar a *historicidade* como princípio e referência e a *fenomenologia* como o caminho a ser percorrido para se obter a compreensão da *coisa mesma* que se quer interpretar". Esta, portanto "é a *tarefa primeira, constante e última* da hermenêutica filosófica, imprescindível para que se evite a arbitrariedade e as limitações da ação do pensamento".

Daí a razão de Bertold Brecht afirmar: “todas as artes contribuem para a maior de todas as artes, a arte de viver”, onde o jogo que é jogado é o da verdade, imbricada de forma solidária e com possibilidades sempre crescentes, algo que o *cogito* cartesiano não tem possibilidade em abarcar.

5 CONCLUSÃO

A partir da experiência, ao longo dos últimos anos, na linguagem musical, é possível traçar linhas que, através de uma pesquisa concentrada na descoberta da possibilidade de fusão de horizontes, da linguagem do ser que é linguagem, levou à esta dissertação. A interpretação, audição, atenção, investigação histórica, na música, sempre tem o caráter de fazer a verdade da música aparecer. Tarefa árdua, em muitos casos, mas, sem dúvida alguma, prazerosa. Assim é a verdade para o ser da linguagem, que precisa da hermenêutica filosófica, visto ser possibilitadora da verdade.

A busca pela verdade está presente em todas as civilizações, por trazer em si mesmo um diálogo do ser que se revela no próprio diálogo e que, ao mesmo tempo, nele mesmo se encobre promovendo, assim, a verdade que deve ser buscada num inquietante jogo ininterrupto e, este mesmo, verdadeiro. Por isso, já Aristóteles afirmava que “o ser pode ser dito de muitas maneiras”, abarcando nesta frase uma verdade que precisa ser interpretada para ser uma verdade.

Esta, por sua vez, não é unívoca e nem pode ser encontrada em um único lugar ou por meio de um único ‘método’, pois além de tudo, se apresenta inserida num contexto dialógico de dimensões e possibilidades infindáveis. O que constitui visões de mundo solidariamente relacionados.

Infelizmente, a verdade carece de sustentabilidade no mundo da ditadura tecnológica, onde a ‘verdade’ é objeto utilizado para implementar novas técnicas a serviço de interesses econômicos. A *verdade* perde a sua plenitude ao ganhar um ‘método’ que procura a verdade absoluta e parcial do *cogito*.

O estudo de Gadamer e da hermenêutica filosófica - interesse desta dissertação - está na contramão desta tendência. Por resgatar a dimensão da

constituição do sujeito que concebe em si a compreensão como um modo de ser. Mas, diferentemente da corrente vigente, este sujeito com já traz em seus pré-conceitos uma compreensão prévia e útil para a compreensão da verdade.

Num mundo onde escutamos um clamor cada vez maior em favor de solidariedade, a voz da hermenêutica filosófica de Gadamer precisa se fazer ouvir, exatamente por procurar resgatar a compreensão e a verdade possibilitadora de uma fusão nos horizontes que digladiam-se furiosamente em monólogos contradizentes e contraditórios dos interesses particulares.

Se não for por outra razão, que seja em nome da sustentabilidade da vida, que está ameaçada pela incompreensão e pela prática desvirtuada do conceito de autoridade, que não é mais entendido em sua fundamentação racional mas simplesmente como prática de um poder e dominação que exige a subserviência aos conceitos imputados e exigidos.

Com Gadamer concordamos quando dizemos que 'ainda há muito de não dito naquilo que foi dito'. As possibilidades estão descortinadas para que a verdade se dê. A organização humana, em suas mais diversas construções sociais, apresenta relações intersubjetivas fecundas da verdade que precisa se efetivar. Ela é possibilitadora de sustentabilidade e vida, pois a vida é onde efetivamente se dá a verdade. E o ser que é linguagem só o será ao se fazer presente, ao se dar, ao se revelar vivo, nas mais diferentes dimensões.

O ensino da filosofia nas escolas, mesmo que muito lentamente esteja voltando em nosso país, é prova da importância do que acima foi dito. A filosofia, quando levada ao conhecimento dos alunos como questionamento e reflexão, corrobora para a compreensão da verdade a ser procurada no ser que está além das aparências.

A música, neste cenário, merece atenção especial, porque em sua linguagem própria, mantém uma possibilidade de harmonia que, para acontecer, precisa acontecer como experiência viva e integradora, dialogando com os mais diferentes elementos envolvidos. Somente assim, a linguagem musical poderá

resgatar o ser que habita encoberto em seu interior, resgatando a verdade deste ser que se dá a conhecer no próprio ato de ser.

Neste aspecto, a verdade que nos chega através da linguagem musical atual, parece ainda estar longe de uma 'virada', pois caminha nos mesmos trilhos da verdade absoluta da modernidade científica. Ler e compreender esta linguagem musical e filosófica é um exercício de hermenêutica filosófica. Porque o sujeito que compreende também é compreendido na e pela linguagem, e está envolvido no e com o mundo, como diferentes envolvidos no jogo.

Para a questão da verdade, o caminho que percorremos nesta dissertação demonstra que a humanidade caminhou para um distanciamento entre o sujeito e o objeto de sua compreensão, para depois novamente voltar e se aproximar do objeto, até que, por fim, o sujeito e o objeto foram colocados na mesma linguagem. Este caminho, com um distanciamento filosófico, faz parte do jogo do ser, que se revela e desvela para depois novamente se revelar, numa linguagem onde a hermenêutica filosófica de Gadamer consegue participar de forma solidária, pois caminha sempre em direção do ser e não no seu afastamento.

Nestes dois anos de estudo que culminaram na presente dissertação, a pergunta que muitos fizeram foi: "mas... o que é a verdade então?" A verdade não é assunto fácil de se estabelecer, pois sua complexidade e dimensionamento não se deixa abarcar por uma definição única e dogmática. Isso não foi o propósito do estudo feito e apresentado aqui. O próprio senso comum indica à impossibilidade de definirmos o que é 'verdade'. Entretanto, para definir 'a verdade' (absoluta) basta um método que caminhará em direção ao estabelecimento do conceito que deverá ser 'engessado' numa fórmula conceitual.

A hermenêutica filosófica, em Gadamer, apresenta a verdade como possibilitadora. Liberta o pensamento da obrigatoriedade de colocar sua essência num depositário único, chamado de *cogito* e dominado por saberes direcionados por *um* método de conhecer; para trazer *não* uma resposta pronta e conclusiva sobre o assunto – algo inconcebível à ciência tecnicista com interesses pré-

determinados – mas uma possibilidade de verdade que se faz e desfaz no fazer, integrando horizontes numa fusão solidária e harmoniosa.

O mundo atual tem necessidade de rever o seu conceito de verdade, porque nele, a concepção dogmática de verdade continua a imperar, norteando a humanidade em sua forma de pensar, agir e viver. Neste mundo, a guerra aparece como sua expressão mais cruel, fruto de uma verdade ‘globalizada’ e ‘utilitarista’. A ‘verdade’ que aí está somente pode ser percebida pela sabedoria que compreende que há muito mais do que simplesmente aquilo que compreende no que é compreendido. Eis a possibilidade da resposta desta pesquisa sobre *Verdade e Método*: um questionamento aberto e sedento da verdade da vida e que possui a possibilidade ilimitada de busca do conhecimento onde ela está e a maneira que se apresenta através das práticas discursivas e do poder dialógico do saber: solidário e vivido.

Uma tese fruto do interesse em continuar pesquisando a temática ...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. W. **O fetichismo na música e a regressão da audição**. In: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultura. 1991. vol.16.

ALMEIDA, Custódio L. S. de. **Hermenêutica e dialética** – Hegel na perspectiva de Gadamer. In: Hermenêutica filosófica – nas trilhas de Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p.61-116.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. In: Os pensadores. São Paulo: Abril, 1973, vol.IV.

BLANCHE, Robert. **Historia da lógica de Aristóteles a Bertrano Russel**. Lisboa: Edições 70. 1985

DESCARTES, René. **Meditações**. In: Os pensadores. Tradução de Bento Prado Júnior. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DOSTAL, Robert J. **Gadamer's relation to Heidegger and phenomenology**. In: The Cambridge companion to Gadamer. Ed. Dostal. Cambridge: University Press. p. 247-266.

ECO, Humberto. **Obra aberta** – forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas. São Paulo: Perspectiva. 2001.

ESPINOSA, Baruch de. **Ética**. In: Os pensadores. Tradução de Joaquim de Carvalho. Rio de Janeiro: Abril. 1973.

FLEIG, Mário. **Temporalidade e lógica em M. Heidegger**. 1999. 376 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, PUCRS, [1999].

FORLIN, Enéias. **A teoria cartesiana da verdade**. São Paulo: Humanitas e Ijuí: Unijuí/Fapesp. 2005.

GADAMER. H.-G. **On the scope and function of hermeneutical reflection**. In: Hermeneutics and modern philosophy. Brice R. Wachterhauser, ed. New York: State University of New York Press, 1986. p. 277-299.

GADAMER, H-G. **Estética y hermenéutica**. Madrid: Tecnos. 1996.

GADAMER, Hans Georg. **Verdade e método II**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2002.

GADAMER, Hans Georg. **Verdade e método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 2003.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

HEGEL, G. F. **Estética – o belo artístico ou o ideal**. In: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural. 1991.

HEIDEGGER, M. A **essência da linguagem**. In: A caminho da linguagem. Petrópolis: Vozes, 2003. p.121-171

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2006.

HUSSERL, E. **Investigaciones lógicas**. Manuel G. Morente e José Gaos, trad. 2ª ed. Madrid: Selecta, 1967. Vol. 1.

HUSSERL, E. **Investigaciones lógicas**. Manuel G. Morente e José Gaos, trad. 2ª ed. Madrid: Selecta, 1967 b. Vol 2.

KRONBAUER, Gilberto. **Re-lendo Verdade e Método**. In: Estudos Leopoldenses, Série Educação. São Leopoldo, RS, v.4, n.6, jan./jun., 2000.

LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Tradução: Hélio Magri Filho. Rio de Janeiro: Vozes. 2007.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

NICHOLSON, Graeme. **Truth in metaphysics and in hermeneutics**. In: The philosophy of Hans-Georg Gadamer. Carbondale: Carus, 1997.

PALMER, Richard E. **Hermeneuein e Hermeneia** - o significado moderno do seu antigo uso. In: Hermenêutica. Lisboa: Edições 70, 1986.

PAREYSON, Luigi. **Verdade e interpretação**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PLATÃO. **A república**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 6.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das "doutrinas não-escritas". 14.ed. São Paulo: Loyola, 1997.

ROHDEN, L., **Arte e Verdade em Hans-Georg Gadamer**. In A Arte em questão. Manuel Antônio de Castro (org.) Rio de Janeiro : 7Letras, 2005, p. 207-230;

ROHDEN, L. **Hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: UNISINOS. 2003.

WRIGHT, K. **Gadamer: The speculative structure of language**. In: Hermeneutics and modern philosophy. Brice R. Wachterhauser, ed. New York: State University of New York Press, 1986. p 193-218.