

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO

LUCAS COSTA ROXO

A LINGUAGEM ESPECULATIVA

SÃO LEOPOLDO

2010

LUCAS COSTA ROXO

A LINGUAGEM ESPECULATIVA

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden

São Leopoldo

2010

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R887l Roxo, Lucas Costa

A linguagem especulativa [manuscrito] / Lucas Costa Roxo. – 2010.

114 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo, 2010.

“Orientação: Prof. Dr. Luiz Rohden”.

1. Filosofia. 2. Linguagem. 3. Contingencialidade. 4. Especulação. 5.
Diálogo. 6. Mundo. I. Rohden, Luiz. II. Título.

CDU: 1GADAMER HANS-GEORG

Bibliotecário responsável: Kátia Rosi Possobon - CRB 10/1782

LUCAS COSTA ROXO

A LINGUAGEM ESPECULATIVA

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

Aprovado em março de 2010

BANCA EXAMINADORA

Dr. Luiz Rohden (Orientador)– Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Dr. Castor M.M.Bartolomé Ruiz–Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Dr. Celso Reni Braida – Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

Dedico este trabalho aos meus pais Abel Roxo e Julia Costa, que me ensinaram ser o saber um valor imprescindível; ao amigo e professor Rosalino Cogo, pelo exemplo de pesquisador e instigador do conhecimento; ao professor Dr. Luiz Rohden, por suas constantes revisões, leituras e sugestões sobre este trabalho; e ao professor Dr. Mario Fleig, por suas reflexões e provocações a respeito deste tema; e a todos aqueles que apostaram em mim.

A linguagem não fundamenta, abre caminhos.

(Hans-Georg Gadamer)

RESUMO

A presente dissertação investiga a estrutura da linguagem concebida ontologicamente por Hans-Georg Gadamer e suas implicações para o conceito de mundo *Welt*. Para tanto, é demonstrado como Gadamer restitui a contingencialidade da linguagem a partir de Hegel e Heidegger, mediante a historicidade e, com Platão, garante sua flexibilidade. A linguagem se estrutura especulativa e dialogicamente. Os elementos mínimos em que ela se apresenta dessa forma são: o fazer da coisa mesma no pensamento e no diálogo, o pensamento em busca da palavra adequada à coisa, o trazer e vir à fala, o implícito e o explícito, a pergunta e a resposta, o falar e o escutar, a palavra e o conceito. As implicações dessa estrutura estão fundadas na ideia de mundo como sentido e linguagem como mundo, tomada de Humboldt. O alcance da presente investigação atinge mundos interativamente complexos e interlinguísticos como a cultura, a imaginação, a política e a educação, e o problema da liberdade.

Palavras-chaves: Linguagem. Contingencialidade. Especulação. Diálogo. Mundo.

ABSTRACT

The present essay investigates the structure of language ontologically conceived by Hans-Georg Gadamer and its implications to the concept of world as *Welt*. Therefore we demonstrated as he restitute the contingency of the language from Hegel and Heidegger through the historicity, and with Platon pledge its reflexivity. The language as its structure as speculative and dialogue. The least elements in which it shows this way are: the doing itself of thing in the think and in the dialogue; the think in search of adequate word at thing; to bring and to come at talk; the implicit and the explicit; the ask an answer; the to talk and the listen; the word and the concept. The implications of this structure are found in idea of world as sense and language as world sense, give to Humboldt. The scope of this investigation reaches worlds interactively complex and interlinguistic, such as culture, imagination, politics and education, and the problem of freedom.

Key-words: Language. Contingency. Speculative. Dialogue. World.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 DA INSTRUMENTALIZAÇÃO À ESPECULAÇÃO LINGUÍSTICA.....	16
2.1 LINGUAGEM DESIGNATIVA/PROPOSITIVA E LINGUAGEM EXPRESSIVA.....	16
2.2 DA COMPREENSÃO DO SER AO SER COMPREENDIDO: INFLUÊNCIA DE HEIDEGGER EM GADAMER	20
2.3 O ESPECULATIVO EM PLATÃO E HEGEL	23
2.3.1 Da palavra à coisa mesma.....	24
2.3.2 O diálogo da alma e o debate vivo.....	27
2.3.3 O fazer da coisa mesma.....	30
3 A CONTINGENCIALIDADE DA LINGUAGEM	35
3.1 HISTORICIDADE E LINGUAGEM.....	35
3.2 O SER SITUADO	38
3.3 O SER-HISTÓRICO COMO SER DE COMPREENSÃO.....	40
3.3.1 Elementos estruturantes da compreensão.....	42
3.3.2 A criticidade da compreensão	47
3.4 CONCLUSÃO: RESTITUIÇÃO DA CONTINGÊNCIA DA LINGUAGEM	48
4 DIMENSÕES ESTRUTURANTES DA LINGUAGEM.....	52
4.1 LINGUAGEM E ESPECULAÇÃO.....	53
4.2 O ESPECULATIVO NA DIMENSÃO LINGUÍSTICA DO PENSAMENTO.....	54
4.2.1 Pensamento, palavra e coisa	55
4.2.2 O pensamento em busca da palavra adequada à coisa	58
4.2.3 Palavra e conceito	60
4.3 O ESPECULATIVO NA DIMENSÃO DIALÓGICA	63
4.3.1 Do diálogo que somos ao diálogo com o outro	63
4.4 DIÁLOGO.....	66
4.5 A FALA.....	69
4.6 O DITO E O NÃO-DITO: A DIMENSÃO DO IMPLÍCITO E DO EXPLÍCITO.....	72
4.7 O ESCUTAR COMO ABERTURA E PERTENÇA AO ACONTECIMENTO DA LINGUAGEM.....	76
4.8 A DIALÉTICA DE PERGUNTA E RESPOSTA.....	78
5 IMPLICAÇÕES DA LINGUAGEM ESPECULATIVA.....	81

5.1 A POSSIBILIDADE INFINITA DE CRIAR MUNDOS NA LINGUAGEM	84
5.2 OBJETIVIDADE DA LINGUAGEM EM RELAÇÃO AO MUNDO (<i>WELT</i>).....	92
5.3 LIBERDADE E LINGUAGEM.....	98
6 CONCLUSÃO.....	102
REFERÊNCIAS	110

1 INTRODUÇÃO

A complexidade do pensar hermenêutico filosófico se deve ao objeto com o qual se ocupa o pensamento: a linguagem, visto que ela é um jogo de relações explícitas e implícitas, que em sua essência se estrutura especulativa e dialogicamente. A complexidade da linguagem gerou infinitudes de outras linguagens de modo que ela se tornou problema filosófico por excelência da filosofia contemporânea. Pelas inúmeras interpretações e exigências contextuais e históricas, a linguagem, da sua essencialidade dialógica foi se configurando como objeto e instrumento de conhecimento. Na modernidade acentuou-se seu caráter instrumental, técnico e lógico, predominante ainda hoje. Abandonou-se a linguagem dialógica e afirmou-se a linguagem proposicional, assertiva ou lógica, por ser considerada a mais objetiva e adequada à ciência e sua forma técnica de explicar o mundo. Essa virada linguística pode-se considerar como movimento reverso de retirada da subjetividade e da historicidade da linguagem.

O tema e o problema aqui investigados são antigos, mas atuais em sua abordagem. É impossível filosofar sem a linguagem. Mesmo que ela tenha sido valorizada em seu caráter instrumental, hoje, essa mesma linguagem, pela infinidade de outras linguagens geradas por ela – a linguagem em redes da internet, a linguagem cinematográfica, a linguagem literária, a linguagem globalizada e a própria globalização enquanto possibilita contato com outras línguas, a linguagem imagética, a mundialização da política e da educação – requer seu caráter simbólico e dialógico, como elemento ontológico possibilitador de conhecimento do mundo, do homem e das diferentes realidades criadas por ele.

Por uma postura crítica e estilística não se seguirá outro método que a fluidez conceitual e relacional do pensamento articulado à interpretação, explicação, explicitação e diálogo com o autor, a fim de alcançar outros horizontes a partir da estrutura da linguagem. Com essa perspectiva metodológica busca-se afastar de outras como a histórica ou cronológica e analítica, predominantes na academia, devido também à perspectiva e natureza do objeto investigado. A dissertação situa-se dentro da linha de pesquisa Linguagem, Racionalidade e Discurso das Ciências; o tema pesquisado é Hermenêutica Filosófica e linguagem e, como subtemas, linguagem, historicidade, especulação, diálogo e suas implicações ao conceito de mundo (*Welt*). O seu objeto de estudo é a linguagem e sua estrutura concebida ontologicamente por Hans-George Gadamer. Pelo viés da Hermenêutica

busca-se resgatar a historicidade, a contingencialidade e a subjetividade presentes na linguagem como condição existencial capaz de dar sentido ao ser e fazer do homem no mundo. O problema se coloca em termos de como a linguagem se estrutura para possibilitar em si mesma a compreensão do homem e do mundo? E quais as suas implicações tanto para o mundo circundante quanto para o Mundo (*Welt*) – de sentido – criado por ela mesma? Para respondê-lo traçam-se quatro hipóteses que se desdobram em números iguais de capítulos. A primeira sustenta que a historicidade introduz contingencialidade na linguagem. A segunda afirma que a linguagem é especulativa e dialógica; o diálogo é especulativo e o especulativo é reflexivo. A terceira diz que a linguagem gera em si mesma mundo. A quarta sustenta que a linguagem implica mundos interativamente linguísticos.

O primeiro capítulo busca situar Gadamer dentro da tradição linguística filosófica rastreando a linguagem propositiva e a linguagem expressiva, a fim de tornar claro o seu lugar e o fio condutor de seu pensamento. Essa empreitada leva ao encontro com a instrumentalização da linguagem o que obriga voltar a Platão, especificamente, ao *Crátilo* com a discussão entre naturalismo e convencionalismo, e à terceira via que este propõe como saída: a relação entre linguagem e coisa. Nesse ponto vincula-se o pensamento de Gadamer com o platônico, na medida em que daí emerge a dimensão especulativa e conceitual da linguagem, indo da palavra à coisa. A linguagem se apresenta na sua pura virtualidade, sem conteúdo vivencial, sem experiência, a não ser a do pensamento, da alma com a coisa. Aqui o pensamento de Gadamer volta-se para Hegel, para resgatar o fazer da própria coisa como método apropriado ao especulativo que se dá na interpretação linguística, mas também, porque o fazer da própria coisa inclui não só o movimento especulativo da linguagem como também o histórico, a finitude, as experiências que o indivíduo faz a cada vez que entra em relação consigo, com o outro e com o mundo.

No segundo capítulo é tematizada a contingencialidade pelo resgate da experiência da historicidade da linguagem. Através dela, reversivamente, Gadamer devolve a dimensão de contingencialidade da linguagem a partir de si mesma e de seu acontecer linguístico na tradição, conjugando o especulativo e o histórico, o finito e o infinito. Nele trata-se do ser situado em que o contexto explicita suas relações e o horizonte no qual ele se dá e é compreendido. O ser situado se compreende como ser histórico. Compreender é seu modo de ser e estar compreendido naquilo mesmo que compreende. Este é o movimento reversível da compreensão que é explicitado pelos seus elementos estruturantes: a linguagem, a interpretação e a historicidade. Através deles traz-se à tona o especulativo presente tanto na

linguagem quanto na interpretação, bem como a dialogicidade decorrente de ambas e da historicidade que se apresenta na forma de linguagem. Decorre daí a dimensão crítica da compreensão que ao refletir em si mesma seu próprio movimento coloca-se em jogo numa constante avaliação do que é refletido. Pela dialogicidade, especulação e criticidade presentes na compreensão, a linguagem se apresenta contingencialmente, ou seja, incluindo em si tanto as experiências objetivas do mundo exterior quanto às subjetivas, do mundo interior do indivíduo, ou psicológico. Com a reintegração da historicidade na linguagem, Gadamer torna o ser compreendido, implicado e afetado em seu próprio movimento interpretativo reflexivo, e com isso a linguagem retoma sua constituição ontológica e deixa de ser um instrumento. A virada ontológica que aqui acontece é explicitada a partir da estrutura mesma da linguagem em sua dimensão especulativa e dialógica.

O terceiro capítulo tematiza a estrutura especulativa da linguagem em seus elementos mínimos que possibilitam a compreensão do mundo exterior e interior. Essas duas dimensões constituem a linguagem. Ambas são mediadas pela coisa em questão. Tanto no movimento especulativo da linguagem, quanto no movimento dialógico há um fazer da própria coisa, uma ação da própria coisa que traz à fala e enuncia um todo de sentido. No fazer da própria coisa o 'pensamento padece' e aquilo que o falante capta é o movimento especulativo da coisa. É a coisa em atividade. A primeira investigação se dá na dimensão do pensamento por sua relação com a linguagem. A vinculação entre os dois é restrita e complicada, de modo que não existe, rigorosamente falando, pensamento sem linguagem e linguagem que não veicule pensamentos, portanto, apresenta-se aqui o pensamento como linguístico e, enquanto tal, especulativo. O especulativo emerge da relação entre palavra e coisa, ou seja, o pensamento que pensa a si mesmo é mediado pela palavra a qual vincula aquilo que ele pensa a coisa. Ela aparece aqui como aquilo que é interposto no pensamento e na linguagem. A coisa interposta medeia o pensamento na linguagem, tal mediação caracteriza a especulação. Especulativo é o que reflete a si mesmo em si mesmo sem ser possuído. E, portanto, o especulativo é reflexivo. Essa estrutura mínima da linguagem é corroborada com os exemplos da metáfora e da analogia por seu caráter de lançar sempre além o pensamento, de buscar dizer o que não está dito explicitamente, bem como a unidade pressuposta nas relações analógicas que precisam ser captadas. Além desses exemplos pode-se indicar o especulativo na medida em que o pensamento lança-se em busca da palavra adequada à coisa, a fim de dizê-la o mais verdadeiramente possível. À medida que o pensamento envereda-se pela linguagem, esta o vai constituído de modo a produzir as sínteses conceituais, como que por acidentes. A relação

entre a palavra e o conceito se dá pela virtualidade inerente a ambos gerados pela linguisticidade do pensamento.

A segunda dimensão estruturante da linguagem é o diálogo que em sua peculiaridade e essencialidade também é especulativo. O diálogo não só acontece na linguagem falada entre pessoas, mas se dá também em cada indivíduo consigo mesmo. A essa forma de pensar está implicado a concepção platônica de pensamento como o diálogo da alma consigo mesma. Gadamer toma a sério essa idéia de pensamento, porque ela revela o diálogo interiormente da alma como antecipador do diálogo com os outros. Daí a explicitação da especulação no diálogo vivo a partir do diálogo com a alma, para tanto se explicita o que Gadamer entende por diálogo em suas características co-implicativas, de abertura e dialética de pergunta e resposta, indicando a estrutura reflexiva presente nelas. Com isso entra-se no elemento mínimo da fala, onde se abre o campo do explicitamente especulativo no diálogo pelo movimento do vir e trazer à fala. Nela se encontra a dialética do dito e do não-dito, ou seja, o explícito e o implícito na estrutura reflexiva da linguagem. Por ela, a linguagem atinge o mundo interior do indivíduo e as visões ou percepções que dele fazem parte e que foram constituídas a partir do mundo exterior pelas experiências. O dito revela o especulativo no diálogo porque nele fica sempre algo de não-dito que precisa ser compreendido e interpretado para trazê-lo à fala. A essa dialética está implicado uma atitude que também se apresenta como especulativa, o escutar. Ela se mostra como tal na medida em que quem escuta lança-se na abertura do que foi dito de modo que, para apreender pela escuta, precisa pertencer à linguagem que comunica. Na esteira desse jogo está a dialética de pergunta e a resposta. Ela se efetiva no jogo da linguagem na fala. É nela, por essa dialética, que aquele que pergunta se converte em perguntado. Converter-se em perguntado pela pergunta reflete o movimento especulativo do espelho: imagem que reflete e volta sobre o indivíduo ou coisa refletida. Ao mesmo tempo em que a imagem vai e volta, ela é intermediada pelo espelho, como uma terceira coisa, uma coisa interposta que é, ao mesmo tempo, contraposta ou oposicional. A pergunta é especulativa também porque coloca no aberto, põe o pensamento em suspensão e, ao mesmo tempo, em marcha, em movimento. O diálogo, portanto, em sua dimensão especulativa é implicativa e co-implicativa. Implicativa porque uma vez que estando nele o indivíduo está colocado com suas visões e, co-implica na medida em que outros participam dele, criando sentido.

Por fim, o quarto capítulo, trata de algumas implicações da estrutura especulativa da linguagem que se ramificam numa complexificação de mundos linguísticos interrelacionados,

de sentidos, simbólicos, imaginários e complexos. As implicações se referem à relação entre linguagem e liberdade, a possibilidade infinita de criar mundos na linguagem e a objetividade da linguagem em relação ao mundo. Dentre os vários mundos será tematizado o mundo cultural como simbólico, como linguagem significativa, como mundo prévio de sentido constituídos por ritos, festas, cultos, costumes, manifestações artísticas e outras. Decorrente do mundo cultural simbólico será abordado o mundo imaginário representado pela literatura fictícia, pelos mitos, pelas lendas e contos, pelos sonhos; o mundo psicológico inconsciente, fundamento do real enquanto possibilidade de criação e recriação da linguagem simbólica e mesmo a falada. O mundo da política, preconizando pelo discurso, pela diferença ou alteridade, baseada no entendimento e no consenso. O mundo da educação, onde efetivamente os indivíduos se constituem como seres sociais, autônomos e emancipados pela racionalidade dialógica reflexiva. Nele o jogo dialógico é fundamental para o desenvolvimento do pensamento e para a construção das habilidades posteriormente exigidas para o trabalho. Além desses mundos, outros despontam como, por exemplo, o mundo da literatura constituída essencialmente pela linguagem escrita; o mundo da ciência pela linguagem técnica; o mundo do cinema pela linguagem fílmico-imagética e outros, em fim, como salientou Gadamer a partir de Humboldt, onde há linguagem existe mundo e uma visão de mundo capaz de ser compreendida.

Cada mundo não é isolado, mas é interativamente complexo. A interatividade e complexidade desses mundos de sentidos é garantida pela objetividade da linguagem que não permite que eles se eliminem, mas mantenham-se coerentes e gerando novos mundos. Como isso acontece? Como a linguagem garante a objetividade em relação ao mundo físico a partir do conhecimento que ela própria gera no mundo (*Welt*) linguístico? Para responder a essa pergunta trabalha-se os conceitos de *distanciamento*, a idéia de *trazer à fala* e o *entendimento*. O que está em jogo aqui é o conhecimento que se tem e se constroem nesse mundo. Pela estrutura especulativa da linguagem, as coisas do mundo físico são elevadas por palavras ou conceitos ao mundo linguístico e trazidos à fala, mediante o dizer. Para justificar essa tese será analisado o processo interpretativo em que as coisas são abstraídas do mundo e retornam a ele pelo mesmo processo linguístico de modo diferente, pelos conceitos de teoria, objetividade e distanciamento.

Aborda-se ainda nesse quarto capítulo, a relação entre linguagem e liberdade. Afirmando a tese gadameriana de que a liberdade decorre da estrutura da linguagem pela variabilidade de seu uso frete às coisas e ao mundo, tanto para agir e deliberar, como para

transformá-lo, mediante a fala. A relação de linguagem e liberdade abre campos diversos tanto para a constituição da autonomia quanto para a cultura, a ética e a política, para a educação e outras formas de exercê-la.

2 DA INSTRUMENTALIZAÇÃO À ESPECULAÇÃO LINGUÍSTICA

2.1 LINGUAGEM DESIGNATIVA/PROPOSITIVA E LINGUAGEM EXPRESSIVA

O século de Gadamer é marcado por duas correntes filosóficas da linguagem que influenciaram profundamente a filosofia: a pragmática e a hermenêutica. No texto de 1969 *Hermenêutica*, Gadamer relata que depois da Segunda Guerra Mundial passou-se a estabelecer um intercâmbio dialógico entre a filosofia francesa, inglesa e americana com a filosofia fenomenológica e existencialista da Alemanha: “começaram um intercâmbio mútuo, formando uma base de onde partiram as novas correntes [...] Uma delas é indiscutivelmente a hermenêutica” (GADAMER, 2003a, p. 495). A hermenêutica situa-se no centro da tradição fenomenológica e existencialista, já a pragmática situa-se dentro da tradição analítica que vem desde Aristóteles. Ambas não só se diferenciam por pertencerem a tradições filosóficas diferentes, mas por conceberem a linguagem, a verdade, a história, o conhecimento e o mundo diferentemente. Porém, a totalidade de significado do mundo, da história, da verdade e do conhecimento é dada a partir da linguagem. A linguagem está no centro das duas correntes filosóficas, ainda que seus pontos de partidas sejam distintos. Enquanto a pragmática trata a linguagem a partir de seu uso ou da linguagem em uso¹, a hermenêutica a concebe como um universal, como condição de possibilidade do próprio uso que se faz dela.

Na filosofia, desde Platão, a linguagem foi abordada como problema filosófico como é constatado em três de seus escritos, o *Crátilo*, o *Sofista* e *Teeteto*. Eles abordam problemas filosóficos que envolvem a linguagem e com os quais se estreitam as relações entre filosofia e linguagem. Pode se destacar a relação entre linguagem e pensamento, conhecimento e linguagem, linguagem e coisa, linguagem e mundo etc. Aristóteles na *Política* distingue o homem de todos os animais como sendo “o único entre os animais que tem o dom da fala” (ARISTÓTELES, 1997, p. 15). Para os gregos a palavra sinônimo para fala é *logos*, que foi traduzida para as línguas latinas como *ratio* ou razão, mas de acordo com Gadamer “a palavra significa também e, sobretudo: linguagem” (GADAMER, 2004, p. 173). Mas *ratio* ou razão

¹ Para maior clareza dessa dimensão da linguagem, consultar a obra do filósofo Marcelo Dascal, *Interpretação e compreensão* capítulo 1 sobre pragmática e intenções comunicativas.

foi o significado que predominou na filosofia, por ser o conceito mais próximo da relação com o pensamento e, conseqüentemente, tornou-se superior à linguagem. Nesse sentido, ela é vista como o veículo do pensamento, segundo Lawn (2007, p. 104) “o projeto fundamental da filosofia desde os tempos antigos, era precisar a centralidade do raciocínio; não havia nada maior do que a cognição humana, exceto o pensamento divino”. Essa supremacia do pensamento sobre a linguagem permanece até o século XIX onde acontecer a chamada reviravolta lingüística, em que a filosofia se volta novamente para a linguagem enquanto tema e problema filosófico. Mas essa predominância do pensamento sobre a linguagem só se estendeu todo esse tempo porque se pensava que o pensamento obtinha uma ‘imagem exata do mundo’. Essa concepção é proveniente de Aristóteles, que foi quem definiu a linguagem como *símbolo do real*. Essa forma de pensar culmina em Russel e no 1º Wittgenstein. Para essa tradição a linguagem é representativa ou designativa. Ela representa não só as coisas do mundo real, mas também os estados da mente humana tal qual eles se nos apresentam, mas também por que se usam palavras para falar e dialogar sobre as coisas do mundo. Portanto, essa linguagem está mais próxima da verdade, daquilo que é. “A teoria designativa considera as palavras como representantes das coisas ou como objeto” (LAWN, 2007, p. 104). A linguagem designativa, enfim, é uma linguagem propositiva. A base para suas verdades são as proposições. Essa forma de conceber a linguagem tende a purificá-la cada vez mais a fim de se chegar, como pretendia Leibniz, a uma linguagem perfeita, apropriada à ciência. Com essa perspectiva de uma meta-linguagem, a ciência moderna, fundada na matemática, pretendia expurgar a dimensão subjetiva, a contingência da linguagem e torná-la mais objetiva. A linguagem apropriada é a linguagem neutra, conjugada no infinitivo e articulada com termos técnicos. A linguagem natural do cotidiano não tem, nesse sentido, nada de objetivo.

Ao lado dessa tradição, existe outra que concebe a linguagem como expressão. No período moderno ela começa com Herder e Humboldt e continua com Heidegger e Gadamer. Pode-se incluir nessa perspectiva Wittgenstein com seu trabalho posterior *Investigações Filosóficas*, na medida em que trata da linguagem não mais a partir de seu referente, mas a partir de seu uso. Segundo essa visão a linguagem não está subordinada ao pensamento, mas é o pensamento que é veiculado nela. A linguagem é a “efetivação de uma essência ideal (razão, sentido), que ocorre na medida em que a razão humana se utiliza de uma matéria (no caso o som) e a articula e transforma de tal maneira que ela possa ser veículo de sua manifestação. Linguagem é *exteriorização da razão*, do sentido” (MANFREDO, 2001. p. 202). Por conseguinte, tudo que é pensado como ser se expressa na linguagem como ente e tudo o que é

pensado como ente é expressado como ser. Isso significa que o sentido das coisas é apreendido através das palavras e as palavras, por serem significativas, remetem ao sentido das coisas. A linguagem expressa pensamentos e sua capacidade de representar o mundo está subordinada ao poder das palavras em expressar algo relacionado com o que significa ser humano. A linguagem é a linguagem do ser, mas é ela mesma que expressa o sentido. Portanto existe “uma rede implícita e explícita de acordos que regula o significado e o uso da linguagem” (LAWN, 2007, p. 105). É esse acordo prévio que possibilita a comunicação e faz com que os homens usem a linguagem e se façam entender sobre o que pensam ou tratam. Nessa concepção a linguagem é “fundamentalmente, um fenômeno social, cultural e histórico” (LAWN, 2007, p.106).

Uma diferença fundamental entre as duas visões é que a primeira reduz a linguagem à linguagem propositiva como a única apta a dizer a verdade, a segunda considera que não só esta, mas também todas as linguagens têm esse poder, a linguagem ordinária, a poética, a linguagem mítica etc. Essas linguagens são expressivas na medida em que possuem uma relação ontológica com o ser mesmo daquilo que elas expressam. Expressar é tornar presente, é tornar explícito o implícito, é apresentar a coisa expressa de modo que “a expressão nunca é um mero signo que nos remete a um outro, a algo interior; na expressão, ao contrário, está presente aquilo mesmo que é expresso” (GADAMER, 2004, p. 447). Com essa idéia, Gadamer mostra que a linguagem traz consigo aquilo de que ela mesma fala, portanto, a expressão revela a estrutura reflexiva da linguagem. O que é trazido pela linguagem à expressão pertence, ele mesmo, ao plano lingüístico. Esse duplo movimento expressivo-reflexivo da linguagem é articulado, para Gadamer, pela coisa. Como ele afirma “a linguagem é o meio em que se realizam o acordo dos interlocutores e o entendimento sobre a coisa em questão” (GADAMER, 2003a, p. 497).

No plano da obra *Verdade e Método I*, na segunda parte, Gadamer constata entre outras coisas a historicidade da linguagem mediante a tradição que se revela como experiência lingüística dialógica: “a fusão de horizontes que se deu na compreensão é o genuíno desempenho e produção da linguagem” (GADAMER, 2003a, p.492). A partir dessa constatação, Gadamer inverte a lógica, e passa a considerar a linguagem como uma experiência ontodialógica: “a partir da conversação que nós mesmos somos, buscamos nos aproximar da obscuridade da linguagem” (GADAMER, 2003a, p.492). Essa é a virada ontológica da hermenêutica que se dá pela linguagem. Gadamer passa de uma hermenêutica ontológica para uma ontologia hermenêutica, da hermenêutica do ser para o ser hermenêutico,

em que o processo de compreensão e interpretação do mundo são considerados essencialmente fenômenos linguísticos. Foi preciso que Gadamer ontologizasse a linguagem para tornar a ontologia hermenêutica possível. Porém, a ontologização da linguagem é uma constatação, segundo ele mesmo que não se sustenta do ponto de vista da totalidade da linguagem: “minha colocação só poderá parecer uma ontologização da linguagem a quem deixe de questionar os pressupostos da instrumentalização da linguagem em geral” (GADAMER, 2003a, p. 648). Por isso, ele situa a interpretação na própria estrutura ou constituição linguística, de modo que a linguagem se apresenta como ontológica, tornando compreensão e interpretação pertencentes e intermediadas por ela, a fim de superar a sua instrumentalização.

Com essa virada, a linguagem se torna o centro, meio no qual se faz experiência de mundo, enquanto o mundo é significativamente representado pela linguagem nela mesma. E ao mesmo tempo a linguagem se revela como experiência dialógica intersubjetiva. A linguagem passa a compreender o mundo e o homem. Essa intuição de Gadamer tem um longo alcance porque a linguagem se revela tanto na sua dimensão especulativo-conceitual quanto na sua dimensão pragmática. Porém, Gadamer não tematiza o caráter ontoprágmatico da linguagem, apenas o ontohermenêutico enquanto dimensão constituinte da compreensão através do diálogo: “será de utilidade demonstrar agora o caráter de linguagem presente no diálogo como um momento hermenêutico” (Gadamer, 2003a, p. 493). Do mesmo modo se faz necessário, pensar a dimensão ontoprágmatica² da linguagem, ou seja, pensar o sentido a partir da existência da linguagem e da linguagem na existência através do uso mesmo que dela se faz, do dito, pelo excesso de sentido que a ele escapa e remete aos contextos de fala, o que não se fará aqui, pois essa questão está para além de Gadamer.

O filósofo da tradição expressiva da linguagem que mais influencia Gadamer é Heidegger, por ter dado à linguagem um estatus ontológico central na significação da existência. Contudo, a linguagem aparece com uma finalidade específica: visa a compreensão do ser. O que Gadamer aprende, porém dá um passo mais, demonstrando que o ser é compreendido linguisticamente. Mostraremos, aqui, como Gadamer, influenciado por Heidegger, se movimenta da compreensão do ser ao ser compreendido linguisticamente.

² Esse é um termo usado pelo filósofo pragmata Marcelo Dascal na sua classificação da pragmática como socioprágmatica, psicoprágmatica e ontoprágmatica da linguagem. Na dimensão ontoprágmatica da linguagem ele situa os conteúdos existenciais de sentido da linguagem na existência e da existência na linguagem que podem ser acessados a partir da fala mesma e de seus usos em contextos. Cf. *Interpretação e Compreensão*. p. 432-454.

2.2 DA COMPREENSÃO DO SER AO SER COMPREENDIDO: INFLUÊNCIA DE HEIDEGGER EM GADAMER

Gadamer se pergunta sobre o significado filosófico da descoberta de Heidegger da estrutura circular prévia da compreensão, a partir da questão do esquecimento do Ser pela sua entificação. Ora, o Ser foi esquecido sem mesmo ser compreendido e para buscar compreendê-lo é que Heidegger propõe “colocar novamente a *questão sobre o sentido de ser*” a partir da “interpretação do *tempo*” como horizonte de compreensão do Ser (HEIDEGGER, 2004a, p. 24). Dessa dupla tarefa deriva o título de sua principal obra *Ser e Tempo*. Nela ele analisa a estrutura prévia na qual o ser-aí se encontra.

A pré-estrutura significa, pois que o *Dasein*, o ser-aí humano, se caracteriza por uma interpretação que lhe é peculiar e que se encontra *antes* de qualquer locução ou enunciado – uma interpretação, cujo caráter fundamental de cuidado ameaça ocultar a tendência niveladora do juízo proposicional (GRONDIN, 1999, p. 159).

Portanto, uma hermenêutica de tudo que trabalha por traz da elocução, hermenêutica do sentido.

Heidegger faz uma distinção entre o como proposicional da linguagem, ou apofântico e o como hermenêutico, em que o primeiro é uma derivação do segundo. “O como hermenêutico é o como do mundo prático em que nós já sempre compreendemos as coisas enquanto o como apofântico é o como do discurso” (STEIN, 2004, p 21). No discurso não se está mais na dimensão do ter que se haver com as coisas, cuidar delas³, mas no falar sobre as coisas, embora seja possível cuidado com a linguagem. No discurso lidamos com os entes em especial. O ser pertence ao recolhimento da linguagem na fala. Recolher é preservar-se, cuidar-se, ou seja, estar junto de si ou de algo. Na linguagem isso significa aquele diálogo que a alma processa consigo mesma sobre as coisas.

O ser-aí se distingue pelo cuidado consigo mesmo, ou seja, em seu ser, trata-se do seu próprio ser, de seu poder ser no mundo. A forma como este ser está no mundo é a pré-sença: “esse ente que cada um de nós somos e que entre outras, possui em seu ser a possibilidade de

³ Que é a dimensão mais imediata de ser, “in a way still to be clarified, this modes of in-being have the character of *concern*, in the sense of taking something into one’s care, have itin one’s care.” Ou seja, o caráter de cuidado de algo pertence ao modo de ser-no mundo, à estrutura básica de ser-com e estar-com. O que implica ter que ser. Heidegger. *History of the concep of time: prolegomena*. p. 159.

questionar, nós o designamos como *pré-sença*” (HEIDEGGER, 2004a, p. 33). Ela é ser-aí. O ser-aí, ou o *Dasein*, está no tempo. O tempo é o horizonte de projeção e compreensão do ser. Dizer que “o *Dasein* é temporal significa que a estrutura da subjetividade, do si mesmo, está fundada no movimento *estático* do qual depende o caráter intencional da consciência, a sua direção para objetos” (NUNES, 2002, p. 31). Isso também significa dizer que a consciência intencional do ser-aí humano é histórica. Heidegger situa a compreensão e a interpretação no centro da existência e da historicidade e mostra que o ser, em sua constituição, é histórico.

Para Heidegger é a linguagem que revela a historicidade da compreensão. Na abordagem da história do ser, na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger revela que o homem está vinculado ao ser pela linguagem e que a essencialidade da compreensão é a abertura. Na abertura o ser se revela e se vela e a linguagem emerge como a articulação da abertura originária do ser, de modo que é por ela que se realiza o evento do desvelamento e onde também o Ser acontece, ou seja, o lugar onde o sentido do ser se mostra. Assim, ele une o sentido do ser ao Ser. Por isso Heidegger pode dizer que “a linguagem é a casa da verdade do ser’ ou ‘a linguagem é a casa do ser; nela, morando, o homem ex-siste enquanto pertence à verdade do ser, protegendo-a” (HEIDEGGER, 1985, p. 58). A linguagem nesse sentido passa a ser o caminho necessário de encontro com o mundo e consigo mesmo. O ser é entendido “como um evento lingüístico, o que significa dizer que nosso ser-no-mundo é sempre mediado por um “mundo lingüístico determinado” (OLIVEIRA, 2001a, p. 216). Pensar o mundo é pensar o Ser, mas *o pensar é o pensar do ser* na medida em que pertence ao ser e escuta o Ser. Ele aparece também como abertura de manifestação do ser. Nesse sentido, de acordo com Grondin (1999, p. 177), “é a linguagem que carrega a relação hermenêutica”, pois nela *a coisa vem à fala* pela linguagem. Como sugere o título de uma das obras de Heidegger, ele foi *a caminho da linguagem* de modo que o termo Hermenêutica se confunde com linguagem. A reflexão de Heidegger sobre a linguagem não se direciona para a linguagem enquanto diálogo, mas para a linguagem poética, como a mais *próxima* (grifo nosso) do ser.

Com Schleiermacher, Dilthey e Heidegger, a “hermenêutica se transformou não somente numa forma de leitura e entendimento de textos, mas numa descrição da natureza do entendimento humano” (LAWN, 2007, p. 82). Com eles, compreensão e interpretação ganham sentido totalmente diferente. O movimento vai de uma teoria da interpretação à interpretação enquanto tal. É com Heidegger que se passa de uma epistemologia para uma ontologia do compreender e do interpretar enquanto modo de ser do homem histórico no

mundo, e continua com Gadamer e avança, em seus escritos posteriores a *Verdade e Método I*, a uma pragmática.

A crítica de Gadamer a Heidegger se refere ao fato de que ele “só se interessa pela problemática da hermenêutica histórica e da crítica histórica com a finalidade ontológica de desenvolver, a partir delas, a estrutura prévia da compreensão” (GADAMER, 2003a). Isso significa que a hermenêutica está subordinada à ontologia, à analítica do *Dasein*. Portanto, não é a historicidade da compreensão o que persegue Heidegger em última instância, mesmo a tendo derivado da sua estrutura prévia, mas sim “a questão sobre o sentido do ser, da sua pré-compreensão, enquanto experiência fundamental possibilitadora do pensamento” (DUQUE-ESTRADA, 2000, p. 511). Essa crítica de Gadamer tem em vista a ‘filosofia prática’. Gadamer “se propõe abrir um acesso ao domínio da experiência prática e nele garantir a permanência de uma reflexão que, ali residindo, se auto-afirme como reflexão original” (DUQUE-ESTRADA, 2000, p. 511). Em *Verdade e Método I*, na sessão em que trata dos traços fundamentais de uma teoria da experiência hermenêutica, encontra-se o seguinte aceno: “buscamos compreender como a Hermenêutica pode fazer jus a historicidade da compreensão”. Gadamer não parte do caráter ontológico da compreensão para tratar da sua historicidade, mas entende que a compreensão é histórica e por isso ontológica.

Diferentemente de Heidegger que diz que “o fenômeno fundamental do tempo é o futuro” (DUQUE-ESTRADA, 2006, p. 47), Gadamer toma o passado como categoria temporal fundamental, ou melhor, a história: “compreender é operar uma mediação entre o presente e o passado, é desenvolver em si mesmo toda série contínua de perspectivas na qual o passado se apresenta e se dirige a nós” (Gadamer. *O problema da consciência histórica*. p. 71). Contudo, a descoberta de Heidegger do “mundo enquanto instância prévia de significação em que já desde sempre nos encontramos e nos orientamos” (GADAMER, 2003d, p. 513) é o ponto de apoio para Gadamer erigir seu projeto hermenêutico.

Ele se volta aos gregos, principalmente a Platão, para resgatar nele a dialética da pergunta e resposta, característica do diálogo socrático em que deixa aberto um espaço para que as coisas ‘venham à fala’. Mas isso não quer dizer que ele pode ser classificado como metafísico na acepção clássica, como afirma Paviane: “não pode ser confundida em nenhum momento com a ontologia clássica” (PAVIANE, 2002, p. 90).

Enquanto a ontologia clássica busca fixar um ideal universalmente obrigatório e definitivo de conhecimento, a hermenêutica ontológica tem sua universalidade no ser finito do seu próprio filosofar. Portanto, o conhecimento que a hermenêutica apresenta é um

conhecimento contingente, finito e provisório. Gadamer ao retornar “a um âmbito mais original do que aquele dos fundamentos postos pela metafísica não pretende ir além ou aquém da mediação lingüística de sentido e articula os conceitos de vida e conhecimento tomados de Dilthey, (DUQUE-ESTRADA, 2000, p. 516-518) na linguagem. A linguagem enquanto mediação do compreender, possibilita toda e qualquer compreensão das coisas, nela as coisas se apresentam enquanto coisa e para captá-la é preciso interpretar e ouvir. Isto significa abrir-se à própria linguagem das coisas. Gadamer preferiu ao pensamento do ser solitário de Heidegger o diálogo como lugar sempre aberto de pertença, audição e participação por onde se chega às profundezas das coisas e a uma ampliação sempre mais abrangente do conhecimento de si e do mundo.

Mostramos que Gadamer situa-se dentro da tradição da linguagem expressiva. E vimos que o núcleo da filosofia dessa linguagem em Herder está em sua constituição reflexiva, em Humboldt e Heidegger na constituição ontológica do mundo e do ser e, portanto, o que é exteriorizado por ela é expressão da sua essencialidade. Mas qual é a essencialidade da linguagem? Para responder a essa pergunta temos que retroceder a Platão e Hegel.

2.3 O ESPECULATIVO EM PLATÃO E HEGEL

Na relação entre linguagem e pensar, Gadamer identificou um terceiro elemento que ora se manifesta como conceito, ora como realidade material e em outro momento, como a fusão dos dois, uma entidade autônoma que determina o pensar na linguagem. Mas o que é isso que determina o pensar na linguagem? Gadamer o classificou como *o fazer da própria coisa* ou ainda *a coisa em questão*. No entanto o que é essa coisa que determina não só o pensar na linguagem, mas pensar o mundo na linguagem? A resposta a essa pergunta indicam dois movimentos hermenêuticos do pensamento de Gadamer proveniente da tradição platônica que culmina em Hegel. A primeira é a elevação do real ao conceito, acima das realidades contingentes, pelo pensamento especulativo. O segundo, é de como chegar do conceito ao mundo das experiências, o que Gadamer faz mediante o diálogo. Comparando com o movimento dialético platônico e hegeliano, o especulativo está para a dialética ascendente assim como o diálogo para o movimento dialético descendente. O especulativo mostra a relação que existe entre linguagem, pensamento e coisa; o diálogo indica o especulativo no fazer da própria coisa na linguagem em uso.

A terceira parte de *Verdade e Método* trata do tema da linguagem, a partir do diálogo. Gadamer parte do diálogo porque a “linguagem é obscura”, “esconde seu verdadeiro ser” e “não é uma posse à disposição do interlocutor”. No diálogo ou na interpretação de um texto, os interlocutores são intermediados pela coisa e submetidos “à verdade do assunto em questão” necessitando, portanto, de um acordo sobre ela. Ele diz mais ainda, a “realização da compreensão se dá no vir-à-fala da própria coisa em pauta. O acordo provoca mudanças, uma transformação que converte naquilo que é comum, na qual já não se é mais o que se era” (GADAMER, 2003a, p. 493). Ele situa a linguagem como *medium*, lugar onde acontece a experiência hermenêutica: “a linguagem é o meio em que se realizam o acordo dos interlocutores e o entendimento sobre a coisa em questão” (GADAMER, 2003a, p. 497). É na linguagem que se realiza a própria compreensão. E a forma de realização da compreensão é a interpretação e todo interpretar se desenvolve numa linguagem.

Para ele, a linguagem está muito próxima do pensamento. A unidade de ambos é premissa tanto para a filosofia da linguagem quanto para sua hermenêutica, porém o que mais lhe interessa é a unidade entre pensar e falar e não tanto a unidade da língua. Essa questão remete à “conceitualidade de toda compreensão” (GADAMER, 2003, p. 521), portanto, ao não só como a compreensão produz conceitos, mas como a compreensão interpreta seus próprios pré-conceitos. Importa a Gadamer mostrar que a formação de conceitos que acontece na compreensão pressupõe a relação íntima, inerente entre pensamento e linguagem, palavra e coisa. Mas em que ou em quem Gadamer se apóia para explicitar tal relação? Em Platão e Hegel. Voltemos, então, primeiramente à Platão, especificamente, ao *Crátilo* e ao *Sofista* para compreender a relação entre palavra e coisa e como se configura o especulativo, e depois a Hegel.

2.3.1 Da palavra à coisa mesma

A relação entre linguagem e conhecimento no *Crátilo* é tensa. O caráter arbitrário, relativista e ceticista da linguagem decorrentes do convencionalismo e do naturalismo, assim como a dicotomia entre pensamento e linguagem e a instrumentalização da mesma, conseqüentes da idéia de que é possível aprender as coisas sem o nome, justificariam o pressuposto da impossibilidade de conhecer pela linguagem. Platão analise uma classe de nomes que são significativos em sua filosofia, como *saber*, *episteme*, *memória*, *compreensão*

e ignorância. Ao analisar a palavra *saber e episteme*, que estão relacionadas ao conhecimento, diz Sócrates: “pois ele parece fixar nossa alma nas coisas” (437a) e ao mesmo tempo não. Isso não se deve ao conhecimento, mas à ambigüidade ou à imperfeição da própria linguagem. Ora, se a linguagem muda constantemente e o conhecimento é o que permanece – porque a verdade tem esse caráter – o conhecimento não pode ser acessado apenas pela linguagem e não se pode falar de saber, como também é impossível ensinar. A ambigüidade e imperfeição da linguagem não sustentam a tese de que os nomes dizem a essência das coisas. E, portanto, a linguagem deve ser tida como secundária em detrimento à coisa mesma.

A linguagem pelo seu caráter de *logos* fixa as coisas, coloca não só elas em movimento como também as próprias palavras sofrem mudanças. Se os nomes são ambíguos e “estão em guerra” diz Platão, “teremos de procurar outras entidades, para além dos nomes, que nos mostrem, sem os nomes qual dos dois grupos é o verdadeiro exibindo de forma clara a verdade dos seres” (438d). De acordo com Paviani

Platão parece ensinar que não se soluciona a ralação entre a linguagem e a realidade sem passar pelo conhecimento. A linguagem por si só não explica como pode “imitar”, “ensinar”, “dizer”, “nomear” a realidade. A força da linguagem (*dynamis*) provém das Formas, ou seja, a exatidão do nome em relação à natureza das coisas pressupõe a imutabilidade da forma, pois não se pode explicar o sensível com o sensível, o mutável com o mutável (1993, p. 45-46).

A teoria que propõe Platão é idealista no sentido de pensar as coisas sem qualquer resquício de contingência, como se vê na afirmação de que “é possível aprender as coisas sem os nomes”(439 a), ou seja, “não é a partir dos nomes, mas muito mais em si e a partir de si mesmas que as coisas devem ser aprendidas e investigadas” (439b). Mas é também idealista quando essas afirmações pressupõem que se houver uma linguagem que esteja em condições de conhecer as coisas, essa deve ser uma linguagem perfeita. Platão põe em xeque a absolutização da linguagem como instância a partir da qual se chega à verdade das coisas.⁴ Não há uma eliminação da linguagem, porque o próprio Platão na *Carta VII* mostra que para se chegar ao conhecimento da coisa em si parte-se da linguagem: “para cada ser há três elemento que nos permite conhecê-lo; o quarto é o próprio conhecimento, vindo a ser o quinto a coisa conhecida e que verdadeiramente existe. O primeiro é o nome, o segundo a definição;

⁴ De acordo com Guthrie, Sócrates conduz a discussão ao seu próprio sonho de formas absolutas e imutáveis de beleza, bondade e o resto, que só se pode dizer ser real e louvável, e são diferentes de suas representações fugazes num rosto belo ou numa ação bela (p. 196).

o terceiro a imagem” (342b). Entretanto, as coisas verdadeiramente existentes só podem ser apreendidas pela alma, por intermédio da faculdade da reminiscência, pois “esta faculdade não é mais que a recordação das Verdades Eternas que a nossa alma contemplou” (*Fedro*, 249 e). As coisas existem para a alma que a contempla, não na linguagem que a diz. A linguagem é reduzida, nesse caso, a instrumento. Ela não é constitutiva da experiência humana do real, mas é um instrumento posterior, tendo uma função designativa: designar com sons o intelectualmente percebido sem ela (MANFREDO, 2003, p. 22). A consequência dessa teoria é a separação entre pensamento e linguagem e também entre palavra e coisa. Com tal tese Platão coloca em xeque o papel da linguagem e o da filosofia, ou seja, ele pressupõe que é possível filosofar sem a linguagem.

A consequência instrumentalista da linguagem decorrente dessa interpretação entrou na história da filosofia até hoje. Contra ela Gadamer se opõe mostrando que a linguagem não é um instrumento qualquer. E isso ele faz a partir da própria linguagem. Por outro lado, para mostrar que a linguagem não é um instrumento, Gadamer se apóia na estrutura mesma da linguagem e na coisa que nela se intermedeia. Assim como Platão, Gadamer toma a coisa como referência especulativa do pensamento. Porém, segundo a interpretação platônica da relação entre linguagem e coisa, esta não é intermediada pela linguagem, porque a coisa mesma que se dá na alma e não na linguagem. Nesse ponto, Gadamer se distancia de Platão, pois a coisa para ele é intermediada pela linguagem ao mesmo tempo em que intermedeia o pensamento e a própria linguagem. A coisa é o terceiro elemento que se interpõe como outro, como diferente, como a unidade da multiplicidade. Enquanto Platão pressupõe a coisa em si, livre de determinações, Gadamer a concebe como intermediada pela linguagem, preche de contingência. Para ele não existe a coisa ‘em si’, pura e isenta de qualquer contingencialidade. Ela só é coisa enquanto acontece na linguagem e remete para além dela. A coisa reflete o movimento especulativo da linguagem. Em Platão o pensamento se lança em busca da coisa fora da linguagem e nesse sentido é que pode ser compreendido o especulativo em Platão, mas em Gadamer o próprio especulativo pertence ao *fazer da coisa mesma* na linguagem. Pensamento e linguagem se interpenetram na coisa mesma que se dá na linguagem e não fora dela.

Portanto, existe uma dialética entre a coisa, a linguagem e o pensamento. A mediação e relação entre linguagem e pensamento são dadas pela coisa que se apresenta como elemento reflexivo/especulativo. É essa a interpretação de Duque-Estrada (2000, p.515), ao afirmar que “Gadamer não pretende ir além da linguagem”, porque aquilo que caracteriza o filosofar está

posto na própria linguagem. Nesse movimento, ao modo platônico de pensar, Gadamer afirma que devemos ir da palavra ao conceito e do conceito à palavra.

Devemos indicar outro elemento que Gadamer se debate com Platão: a palavra. Para Platão é impossível conhecer a verdade sem passar pela linguagem, mas por outro lado, a verdade está fora da linguagem. Gadamer concebe o conhecimento e a verdade dentro da linguagem mesma, pois “cada palavra irrompe desde um centro e tem uma relação com o todo [...] cada palavra deixa aparecer o conjunto da acepção de mundo que lhe subjaz” (GADAMER, 2003a. p. 549), ou seja, para ele a linguagem é condição de possibilidade de todo conhecimento e experiência do mundo.

Podemos concluir, portanto, que tanto para Platão quanto para Gadamer é impossível conhecer sem a linguagem, entretanto, em alguns pontos, Gadamer se distancia da compreensão de coisa como mediação externa à linguagem, mas retém o elemento especulativo da mesma. Contudo, não é só esse elemento que indica a dimensão especulativa em Platão, a concepção de diálogo é determinante.

2.3.2 O diálogo da alma e o debate vivo.

A linguagem por si mesma, na visão de Platão, não garante o conhecimento. O pensamento precisa da mediação da coisa mesma, que é apreendida não na linguagem, mas pela alma. Essa tese se justifica não só quando se considera a arbitrariedade convencionalista, o ceticismo naturalista e a dicotomia entre pensamento e linguagem, palavra e coisa, mas também quando se tomam afirmações como a definição que ele dá do pensamento como sendo o “diálogo da alma consigo mesma”, ou a crítica que faz a Dionísio quando este tenta fixar na escrita as coisas de maior valor ou “temas sérios” (*Carta VII*, 344c); a crítica que faz ao naturalismo quanto à pretensão de conhecer as coisas pelo nome. No *Fedro*, no mito do surgimento da escrita, ao rejeitá-la como a arte que auxiliará a memória e tornará o homem sábio (275), em detrimento da oralidade. A linguagem oral está mais próxima daquilo que se passa na alma. Existe nela um processo dialógico que se parece com o discurso vivo: “pensamento e discurso são uma e a mesma coisa, com diferença de que o diálogo interior da alma consigo mesma que se processa em silêncio recebeu o nome de pensamento” (SOFISTA, 2003, p. 64). Esse discurso é um “discurso conscienciosamente escrito com a ciência da alma” (FEDRO, 1975, 276). A recusa da linguagem no *Crátilo* em detrimento da

coisa mesma, ou do “conhecer as coisas sem o nome” (388e), mas “a partir delas próprias” (439b), parece tomar dimensões maiores dentro de seu pensamento, à luz da *doutrina-não-escrita*⁵ no que se refere à oralidade. e de acordo com Platão, as coisas de maior valor devem ser confiadas à oralidade: no âmbito dela, assim como nos diálogos. A alma conhece as coisas belas, as Verdades Eternas. Só a alma conhece as coisas mesmas e, portanto, é no diálogo consigo mesma que constrói o conhecimento. Mas Platão reconhece que tal diálogo que acontece na alma se assemelha ao discurso, a luta que trava a alma em seu debate interior, no diálogo vivo, pelo jogo de pergunta e resposta como faz o dialético, confrontando e separando por palavras umas das outras, ou seja, o conhecimento passa primeiro pela elaboração na linguagem, como ele resume no final da *Carta Sétima* (344b):

só depois de esfregarmos, por assim dizer, uns nos outros, e compararmos, por definições, visões, sensações, e de discutí-los nesses colóquios amistosos em que pergunta e respostas se formulam sem o menor ressaibo de inveja, é que brilham sobre cada objeto a sabedoria e o entendimento, com a tensão máxima de que for capaz a inteligência humana.

A coisa mesma se dá na alma, a linguagem pelo discurso busca trazer à fala o que já sempre existe. A primazia do discurso oral à recusa da linguagem enquanto representativa da coisa se deve a valorização de Platão pelo debate vivo que se assemelha ao diálogo da alma consigo mesma. Ou seja, o debate que se passa na oralidade pela dialética da pergunta e da resposta é pautada sobre a coisa em questão⁶. É na coisa que o filósofo se centra para discursar e não na linguagem. Portanto, a proposição de que é possível aprender as coisas sem o nome, mas a partir da coisa mesma, proposta no final do *Crátilo*, indica o caminho de Platão rumo às formas.

Contudo, o que Platão rejeita é a unidade básica de significação, a palavra, como única garantia de conhecimento verdadeiro, mas não a linguagem enquanto discurso, enquanto totalidade lingüística porque nela o *logos* cumpre a mesma função que a *episteme*, fixa a coisa

⁵ Refere-se ao ensinamento oral de Platão aludido por ele em alguns de seus escritos como o *Fedro*, a *Carta VII* [...]. Essa doutrina como alguns costumam chama-la tornou-se o “novo modelo de interpretação do *Corpus Platonium* (incluindo os testemunhos da tradição indireta) que viria a ser conhecido como Paradigma da escola de Tübingen, nasce, portanto, num terreno longamente preparado. Ele representa uma ruptura definitiva com o paradigma dominante, inspirado em Schleiermacher, na medida em que, não somente aceita a autenticidade e a validade hermenêutica das doutrinas não-escritas, mas as situa no centro ou, mais exatamente, no ápice de uma visão de conjunto da filosofia platônica”. Reale, 1997, p. XVII.

pela proposição. A proposição é a junção do nome (*onomata*) e do verbo (*rhemata*), e tal combinação trata sempre sobre ou de alguma coisa (PAVIANI, 2001 p. 189). Só desse modo se pode compreender porque Platão rejeita a linguagem como garantia de conhecimento verdadeiro e ao mesmo tempo valoriza o diálogo vivo, a linguagem oral. A linguagem possui essas duas características, por um lado é ambígua e imperfeita, por outro a linguagem é dialógica, nela e através dela pelo constante debate, a verdade reluz. E nesse sentido o diálogo vivo se aproxima do diálogo que alma realiza consigo mesma na busca pelo conhecimento verdadeiro. Com a análise dos nomes, indo para além deles com a proposição de que é possível aprender as coisas sem eles, Platão quis mostrar que existem outras formas de conhecer e de que é possível pensar para além das concepções habituais das coisas.

Quais as consequências dessa forma de pensar na filosofia de Gadamer? A linguagem vista a partir de sua totalidade, enquanto universal, totalidade de sentido, é reflexiva na medida em que contém em si mesma o momento interior e exterior de diálogo, um reflexo do outro. É esse movimento da linguagem que Gadamer toma de Platão. Na dimensão da linguagem interior, ou do diálogo da alma consigo mesma, Gadamer reata e reconstitui os elos entre a linguagem e o pensamento, entre palavra e coisa. Ali, o pensamento e a linguagem são intermediados pela coisa e só assim ela pode ser pensada e dita. Esse movimento primeiro da linguagem na alma é transposto por Gadamer ao diálogo exterior dos homens entre si. Assim como Platão preferiu deixar ao plano do diálogo vivo a tarefa do filósofo, Gadamer também situa nessa mesma dimensão a tarefa fundamental da filosofia, como lugar em que se constroem mundos e não só se conhece as coisas do mundo.

Sob esta ótica, Gadamer aprofunda a estrutura constituinte da linguagem, em sua dialética de pergunta e resposta, a coisa dita e não-dita, a fala, o implícito e o explícito, a situação e o conceito que são elementos caracterizadores do especulativo. O especulativo no diálogo vivo se dá da mesma forma como no pensamento, sob a interposição da coisa, como o terceiro elemento, como o diferente que reflete aqueles que pensam e o que é pensado por eles. A coisa interposta no diálogo vivo, segundo ele, orienta e direciona os interlocutores para o essencial. A “coisa em questão” descentra e centra os sujeitos naquilo para o qual estão voltados seus pensamentos, para a unidade da coisa. Gadamer opera a ligação entre a coisa apreendida externamente à linguagem pela alma, como aparece no *Crátilo*, à coisa apreendida

⁶ Essa idéia Gadamer desenvolveu na segunda e terceira parte do seu trabalho maior *Verdade e Método*, ao tratar da dialética da pergunta e da resposta e da linguagem como médium da experiência hermenêutica (GADAMER, 2003b, p.439-461).

linguisticamente pelo pensamento no diálogo, fazendo aparecer o caráter universal da linguagem, e nela, a coisa especulativa. A localização da coisa tanto na linguagem quanto no pensamento indica que ela possui uma estrutura que garante o próprio filosofar. Ela aparece como interposta tanto no plano do pensamento quanto no plano do diálogo vivo mediando o conhecimento do mundo e do homem, a partir de seu caráter de alteridade e de diferença e, ao mesmo tempo, de unidade. A coisa interposta indica, para Gadamer, o especulativo na linguagem. O interposto significa a duplicidade, a reversibilidade e flexibilidade da coisa, portanto a mediação.

A idéia da coisa intermediada que aparece no pensamento de Gadamer é tomada de Hegel. Com tal idéia Hegel pretende manter a unidade dos momentos da experiência, a fim de suprassumir numa síntese superior, a coisa deve ser submetida à determinação do conceito. Os momentos do pensar devem ser suprassumidos no espírito absoluto, na determinidade concreta. Vejamos como Gadamer se apropria dessa idéia de Hegel e o que retém para sua filosofia, a fim de explicitar a estrutura especulativa da linguagem.

2.3.3 O fazer da coisa mesma

Gadamer toma de Hegel o conceito de método como *o fazer da própria coisa*, mas esse fazer para ele é um padecer. E tal padecer significa que aquele que padece está voltado sobre aquilo de que padece, mas também sobre si mesmo. A esse movimento Gadamer chamou de especulativo. Especulativo é aquilo que age implicitamente determinando e possibilitado o pensar sobre si ou sobre algo.

A linguagem é especulativa enquanto *realização de sentido, como acontecer do discurso*, porque junto ao dito está uma infinitude de não-dito que permite que algo venha à fala na relação com o todo do ser, com a totalidade de sentido que permite que algo seja dito. Gadamer afirma que “o fazer da própria coisa é o movimento especulativo que capta o falante” (GADAMER, 2003a, p. 612). Ele situa a universalidade da sua ontohermenêutica justamente nesse elemento da linguagem porque ela revela que a linguagem pertence ao ser do que se compreende e ao ente se refere interpretando, daí que “o ser que pode ser compreendido é linguagem”, ou seja, por si mesmo se apresenta à compreensão.

Gadamer é claro e objetivo quanto ao ponto da filosofia hegeliana que deve ser corrigido. Ele sugere que deve ser refeito o caminho da *Fenomenologia do Espírito* sem a

superação da experiência. Nela se encontram os momentos mesmos que a constitui. O que Gadamer não quer perder nessa sua crítica é a conquista moderna da subjetividade, sem esvaziá-la de seu elemento histórico. Na interpretação de Almeida

a radical crítica gadameriana está assentada na experiência e no seu caráter irreduzível, que o jovem Hegel conseguiu resguardar e que pode ser lido na *Fenomenologia*, à medida que lá Hegel não separa o *ser* do *fazer*, mas mostra que apenas no fazer se descobre o ser, ou seja, a razão se reconhece em cada ação/experiência de conhecer (ALMEIDA, 2002, p. 342).

Gadamer mostra pelo conceito de experiência que aquele que experimenta torna-se experimentado. O que ele mostra é que no ato de conhecer está interposto algo que é reflexivo, ou seja, na medida em que o sujeito conhece a coisa, ela o conduz ao seu próprio conhecimento. A coisa intermediada é reflexiva. Ela não tem corpo nem forma, ela possui sentido e enquanto tal é reflexiva.

Com o conceito de experiência aberta, Gadamer quer manter seu caráter histórico atribuído por Hegel ao espírito, de modo a garantir que a consciência ou subjetividade não seja um puro si mesma e nem a história tenha fim, mas que a consciência seja histórica, ou seja, originariamente histórica e não atemporal e, o sujeito, não seja um puro ser ao modo cartesiano, mas afetado pelas condições do tempo, pelas suas próprias experiências. Podemos afirmar que na interpretação gadameriana de Hegel, a historicidade da consciência é condição ontológica para o filosofar. A experiência da consciência é essencialmente histórica, ela não é pura, mas afetada pela contingência. Ela é, enfim, finita.

Essa interpretação que Gadamer faz de Hegel é fundamental para compreender o conceito de coisa intermediada. Aquilo que se interpõe na experiência aberta das coisas contém não só o movimento especulativo da consciência, mas também os momentos daquilo que é experimentado, a sua historicidade. Portanto, existe no conceito de coisa intermediada uma tensão dialética que não permite que a experiência seja reduzida a experimentos e nem a coisa a objeto ou instrumento. A coisa é a totalidade de sentido interposta que reúne a possibilidade de pensar a unidade e a multiplicidade das coisas. Hegel afirma que a “coisa é a universalidade passiva e indiferente, a negação, o Uno e as muitas propriedades mesmas” (HEGEL, 2003, p. 96), e mais ainda, a coisa é “um universal mediatizado [...] e abstrato” (HEGEL, 2003, p. 96-97). A coisa aqui se apresenta como aquilo que é outro, porém mediado

pelos momentos das determinações particulares. A coisa se determina por si mesma na medida em que se relaciona consigo mesma. Hegel na ciência da lógica diz que existe na consciência um *fazer da própria coisa*. E, portanto, a coisa se mostra como algo reflexivo, ou seja, especulativo na medida em que “a representação não é uma mera ação adicional, mas o vir à luz da própria coisa, a própria demonstração filosófica faz parte da coisa” (GADAMER, 2003a, p. 604.).

Parece que essa concepção é tomada por Gadamer em toda sua extensão, na medida em que toma de Hegel justamente essa idéia de *fazer da própria coisa* para mostrar o que caracteriza o especulativo na linguagem tanto na dimensão do pensamento quanto no diálogo vivo. Pois segundo ele, *o fazer da própria coisa é o movimento especulativo que capta o falante*. Porém existe uma diferença sutil na compreensão de mediação e intermediação. Em Hegel a coisa é mediada pelas determinações da coisidade, ou seja, os diversos momentos dos muitos são suprassumidos numa única coisa, o que possibilita dar o passo seguinte, deixando de lado o especulativo que se apresenta como negativo, em vista do conceito. A coisa se constitui assim, na mediação desses elementos. Em Gadamer, por outro lado, todas as outras características são mantidas, mas a coisa se intermedeia, ou seja, se coloca entre, no meio, como terceiro elemento. Ela aparece como coisa interposta e o que é assim possui dois lados reflexionantes que mantêm as diferentes perspectivas e possibilidades de compreensão. Essa é a compreensão de Gadamer de coisa, ela não é só mediada pelas determinações históricas, mas se intermedeia e possibilita a reflexão. Para ele a própria coisa é especulativa, pois ela é uma unidade de sentido. Na interpretação de Figal (2007, p.75), a coisa não é “uma mera referência e uma mera indicação”, mas “trata-se aí da própria coisa, da coisa que se empreende em virtude de si mesma”. Ela, portanto, se configura como interpretação, empreendendo em si mesma o movimento especulativo necessário à compreensão do que está em questão, ela mesma mantêm-se aberta. A interpretação surge nesse movimento especulativo como método hermenêutico apropriado à compreensão da coisa. A interpretação, enquanto é especulativa, medeia a compreensão e opera a mediação entre o passado e o presente, entre o sujeito e a coisa em questão.⁷ Além do mais, a coisa se apresenta no pensamento e no diálogo vivo como um fenômeno interpretativo.que deve ser compreendido não só enquanto coisa interposta, mas também contraposta, ou seja, enquanto alteridade.

⁷ A idéia de *coisa mesma* deve também ser remontada a Husserl. Na compreensão do mundo da vida (*lebenswelt*) aquele que compreende deve voltar-se às coisas mesmas. Pois só aí, partindo das coisas mesmas, se pode chegar a conhecê-las em seu fenômeno. Essa idéia de Husserl está presente também em Gadamer.

A compreensão da coisa como especulativa e interposta não só medeia no sentido de que reúne em si as diferenças, mas ela mesma se apresenta como diferente. Ela também irradia perspectivas e possibilidades múltiplas de interpretações. Essa característica da coisa como Gadamer a compreende, não aparece em Hegel. A coisa reúne e condensa os diversos momentos, mas logo é superada por uma outra unidade. Já em Gadamer, à medida que os interpretes se orientam pela coisa, ela irradia possibilidades múltiplas de interpretação. Ela é multifocal, possibilita diversas compreensões de si mesma. A idéia hegeliana de que a coisa possui um método em seu fazer, faz com que Gadamer perceba aí a intermediação do especulativo e do histórico, ou seja, do especulativo e do contingente. A estrutura da compreensão que reflete o fazer da própria coisa é a interpretação, como afirma Gadamer (2003, p 18): “o comportamento reflexivo diante da tradição chama-se interpretação”.

Em resumo, a linha de pensamento de Gadamer sobre a linguagem situa-se na tradição expressiva e dialógica, que começa com Platão, passa por Herder, Humboldt, chega a Heidegger e continua com ele. Porém, essa tradição se manteve em paralelo com outra tradição que entende a linguagem como designativa ou instrumentalista, que começa com Aristóteles e se estende até Wittgenstein. Contudo, vimos que essa compreensão também já está presente em Platão pelo viés da discussão no *Crátilo* sobre o convencionalismo e o naturalismo. Da concepção convencionalista deriva-se a idéia da linguagem como instrumento e da concepção naturalista, a linguagem como essencialista. Além delas, Platão propõe uma terceira, a linguagem da coisa mesma, que é especulativa e, ao mesmo tempo, universal (*logos*) e dialógica.

A fim de superar a concepção instrumentalista da linguagem vigente, Gadamer concebe a linguagem em sua dimensão especulativa em relação à coisa e ao diálogo, com a finalidade de restituir a sua contingencialidade, garantir o sujeito e manter, ao mesmo tempo, a possibilidade do diferente, da alteridade. Ele efetiva esse retorno pelo conceito de experiência aberta, apoiando-se em Hegel com a ideia de historicidade e o conceito de fazer da própria coisa, fazendo surgir daí a interpretação como método especulativo adequado à compreensão da coisa em questão e a mediação interposta que conjuga o especulativo e o contingente. Seguindo o pensamento de Platão e Hegel sobre o especulativo e o histórico constatamos em Gadamer que especulativo e histórico são etapas de um mesmo processo de compreensão da realidade, que acontece na linguagem, mediante a interpretação. A compreensão inclui o pensamento e a linguagem e esta, a realidade, o falar e o ouvir, o particular e o universal, a identidade e a diferença, o eu e a alteridade, o implícito e o explícito, o dito e o não dito, ou

seja, o movimento hermenêutico de auto compreensão e compreensão do mundo em sua totalidade e abertura, o que o diferencia do sistema hegeliano, que suprassume a coisa e a experiência ao objeto e ao conceito.

Precisamos, portanto, explicitar melhor como, então, Gadamer restitui e conjuga a contingencialidade e o especulativo na linguagem, para tanto, tematizaremos o conceito de historicidade para vermos como nele se articulam o caráter finito e, ao mesmo tempo, especulativo da mesma.

3 A CONTINGENCIALIDADE DA LINGUAGEM

3.1 HISTORICIDADE E LINGUAGEM

Heidegger em sua análise sobre o tempo considera a temporalidade do ser-no-mundo mais originária do que a sua historicidade. Segundo ele “o passado como história própria se pode repetir no *como*. A possibilidade de ascender à história se funda na possibilidade segundo a qual um presente sabe em cada caso ser futuro” (HEIDEGGER, 2006. p. 58). Para ele a história e a temporalidade do presente estão fundadas no futuro. Por outro lado, ele afirma que a “historicidade mesma constitui o ser do ser-aí de modo que o enigma da história reside no que significa *ser* histórico”¹ (HEIDEGGER, 2006. p. 58). A categoria fundamental em Heidegger é o futuro e não o passado. Gadamer toma a categoria do passado e a torna fundamental em seu projeto filosófico. A historicidade se torna o horizonte a partir do qual ele desenvolve a hermenêutica filosófica. A pergunta pelo ser histórico do ser-aí é o norte a que ele segue. Mas o que significa ser histórico?

Para Gadamer o processo de evolução da natureza é diferente do processo histórico. Na conferência de 1988, nas lições proferidas em Nápolis, no Instituto Italiano de Estudos Filosóficos, ele afirmou que o modelo físico-biológico da História Natural de modo algum corresponde à historicidade do homem, porque “o ser característico do homem manifesta-se na experiência do encontro do homem consigo mesmo na história, na forma do diálogo, na espécie de entendimento recíproco do homem com outro homem, que na memória e na linguagem se cimentam” (PEREIRA, 2001, p. 67-68). Os critérios que este adota para distinguir a natureza da história é a memória, o encontro e a linguagem. A memória e a linguagem resultam da intrusão do tempo no ser² de modo que é através da memória que o homem traz à tona e torna presente suas experiências passadas. Contudo, é na linguagem que se realiza o encontro do homem consigo mesmo, com seu passado e com seu presente. Nela e na linguagem o ser histórico do homem se manifesta. A memória é a guardiã das experiências

¹ As citações feitas aqui são tiradas da conferência de Heidegger sobre o conceito de tempo. Trata-se aqui do primeiro Heidegger, de *Ser e Tempo*, em que o tempo ainda está subordinado à história do esquecimento do ser.

² Na interpretação de Matte “cuando introduces el tiempo en el ser estamos hablando de memoria [...] la memoria es la clave de un proyecto filosófico que podríamos titular “ser y tiempo” (RUIZ, 2009, p. 19).

constituídas linguisticamente na história. Assim como ela guarda e recorda, a linguagem encobre e descobre. Ambas, memória e linguagem constituem experiências de encontro do homem consigo mesmo e com o seu passado. Nesse sentido Gadamer estabelece relação com o conceito platônico de *anamnesis* porque “a *anamnesis* platônica é realmente similar ao mistério da linguagem. Ambos não têm nem *principium*, nem começo, e seus termos não podem ser derivados a partir de um *principium* como se houvesse uma ortolinguagem” (GADAMER, 2001, p. 29). História, memória e linguagem estão relacionadas em Gadamer e são elas que constituem o ser histórico do ser-aí. Elas constituem experiências ontológicas que se retomam umas as outras sem jamais esgotarem-se. Elas formam a consciência. A natureza não sabe nada de si, o homem apesar de ser estranho a si mesmo e ao seu destino histórico, tem consciência. É a consciência de sua historicidade que o diferencia da natureza.

Indo além de Gadamer pode-se dizer que a memória é condição para o filosofar. Uma vez que ela possui a estrutura da reversibilidade reflexiva, mostra-se como especulativa. O que foi experimentado linguisticamente e que ficou no passado, pode ser resgatado pela memória através das lembranças a fim de serem ditas, expressadas na linguagem. Mas qual o caráter de linguagem da memória? A linguagem da memória é simbólica. Os símbolos que constituem a memória são imagéticos. O que vem à memória quando se relembra são imagens que contém as experiências vividas linguisticamente no tempo, e enquanto possuem esse caráter linguístico-imagético podem ser ditas na linguagem falada. A linguagem imagética interpreta-se a si mesma, na medida em que é lembrada. Lembrar não significa somente trazer à memória certa imagem de um acontecimento ou vivência, pelo contrário, é antes resultado de uma série de relações imagéticas. Pelas suas relações elas se interpretam de modo que a o fato ou a experiência configurada em imagem se apresenta significativamente. A imagem trazida à memória é espelhada na linguagem pela fala. Junto às imagem que vêm à memória quando se lembra algo, pode-se também ouvir as palavras que no momento remoto foram ditas. Essa estrutura da memória, que não foi tematizada por Gadamer, ao menos nos textos aqui trabalhados, é fascinante, pois ela indica a existência do especulativo na linha tênue entre o passado e o presente, entre a linguagem falada e linguagem simbólico-imagética. De modo que abre espaço para a análise e interpretação de outras linguagens, como a do cinema, por exemplo. Enfim, a “memória não consiste apenas em recordar o passado enquanto passado [...]. A memória tem uma pretensão de verdade, é uma forma de razão que pretende chegar a

um núcleo oculto da realidade inacessível ao raciocínio” (MATTE, 2005, p. 23). O que está oculto pode ser trazido à memória e expressado na forma de linguagem na fala.

O fato do homem se considerar um ser histórico advém da consciência que tem da provisoriedade da vida, dos seus limites de compreensões de si e do mundo, da relatividade de sua opinião sobre as coisas e do seu padecer. Além do mais, “o poder do tempo, que nos dilacera, desperta em nós a consciência de uma força própria sobre o tempo, pela qual configuramos nosso destino e mesmo na finitude, perguntamos por um sentido porque apesar de finitos *buscamos o sentido de nosso ser*”³ (GADAMER, 2004, p. 39). Aí, na busca pelo sentido reside, segundo Gadamer, o problema da historicidade, e como diz Arendt (2007, p. 71.), “foi a mortalidade que se tornou a marca distintiva da existência humana. Os homens são as únicas coisas mortais que existem, pois os animais existem tão somente como membros de espécies e não como indivíduos”. Essa consciência causou uma reviravolta na relação do homem consigo e com o mundo. A resposta à pergunta pelo sentido, Gadamer a encontra na linguagem. Ela, por sua vez, processa em si mesma a *realização de sentido* em seu acontecer na fala, necessária à compreensão do homem, do seu passado e do mundo. A mediação do sentido é, portanto, o nexó entre o histórico e o especulativo.

A historicidade é horizonte de compreensão do ser porque qualquer ser humano quando vem ao mundo já nasce dentro de uma história, de uma tradição que é constituída pela linguagem. “Na verdade, não é a história que nos pertence, mas somos nós que pertencemos a ela. Muito antes de nos compreendermos na reflexão sobre o passado, já nos compreendemos naturalmente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos” (GADAMER, 2003, p. 367-368). O fato é que a historicidade do homem determina seu ser. O ser histórico é um ser pático, um ser afetado pelas determinações do tempo e, portanto, precisa-se “apenas aprender a conhecer-nos melhor e reconhecer que os efeitos da história efetual operam em toda compreensão, estejamos ou não conscientes disso”. A história age sobre a consciência humana limitada. É nesse sentido que se deve compreender o conceito de *pathos*, o qual Gadamer toma de Ésquilo. Ali, na experiência do sofrimento, também se aprende. E tal aprendizagem se deve ao fato de que aquele que sofre padece das ações e dos efeitos sobre si mesmo. Há por assim dizer um movimento de reversibilidade na experiência do *pathos* em que aquele que é afetado física e psiquicamente, toma consciência do seu padecer e, em

³ Gadamer não coloca a questão na forma interrogativa por isso colocou-se entre (), usou-se os a interrogação entre parênteses para destacar o que ele chama de problema da historicidade, para ressaltar o elemento do sentido.

extensão, da sua finitude. Na interpretação de Rohden essa experiência significa que “o homem aprende pelo padecer e percebe seus limites compreendendo-se como ser finito e, portanto, histórico” (ROHDEN, 2002, p. 93). Voltemos à questão: se já se nasce historicamente determinado por uma tradição, resta saber como essa tradição se caracteriza bem como o ser histórico em suas dimensões, de modo a não impossibilitar a liberdade e a crítica.

3.2 O SER SITUADO

O ser histórico é um ser situado, ou seja, “já nos encontramos sempre numa situação cuja elucidação é tarefa nossa” (GADAMER, 2003a, p. 399). O ser histórico é um ser implicado porque está envolvido consciente ou inconscientemente à situação e a seu horizonte, com suas visões e posições. A elucidação não se esgota na interpretação da situação. A inesgotabilidade interpretativa do ser é a essência do ser histórico. É o que quer dizer Gadamer quando afirma que *ser histórico quer dizer não se esgotar nunca no saber-se*. O que diz respeito ao ser histórico do homem se manifesta como finito, limitado e determinado: o conhecimento, a compreensão, a linguagem, o mundo e a cultura. Pode se considerar e reconhecer que essa forma de pensar leva ao determinismo histórico. O ser histórico finito do homem não é fechado sobre o passado, mas aberto por sua constituição lingüística. A linguagem medeia à relação do ser histórico com seu passado-presente. A dimensão lingüística da historicidade mostra que ao mesmo tempo em que o homem é assumido, tomado pela história ele é capaz de elevar-se acima dela. Isso só é possível pela capacidade de reflexão. Gadamer (2003d, p. 18-19) afirma nesse sentido que:

a consciência histórica já não escuta beatificamente a voz que lhe chega do passado, mas ao refletir sobre si mesma, recoloca-a no contexto em que ela se originou, a fim de ver o significado e valor relativos que lhe são próprios. Esse comportamento reflexivo diante da tradição chama-se *interpretação*.

A atividade reflexivo-interpretativa se dá sempre dentro de um horizonte. O horizonte pertence essencialmente ao ser situado. A infinitude do passado e do futuro se condensa no presente finito do ser situado. Assim, tanto para o passado quanto para o presente corresponde

ao ser situado o horizonte. “O horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto” (GADAMER, 2003a, p. 399). Gadamer toma esse conceito de Nietzsche e Husserl para significar a vinculação do pensamento à sua determinidade finita e ampliação do campo de visão. No entanto, poderia se objetar que horizonte é um conceito tirado da experiência sensível da impressão que se tem do distanciamento sempre inatingível do céu com a terra, cada vez que se põe a caminho. Desse modo o horizonte não passa de uma ilusão. Não são as coisas que se distanciam, mas nós à medida que caminhamos que causa essa impressão.

O presente e o passado se fundem na compreensão: “o horizonte do presente não se forma, pois, à margem do passado. Não existem horizontes históricos a serem conquistados. Antes, compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos” (GADAMER, 2003a, p. 404). O ser histórico é um ser situado entre o passado e o futuro. É um ser presente. A fusão de horizontes, portanto, tem uma função específica na hermenêutica: diminuir as distâncias pela linguagem comum gerada na interpretação entre o passado e o presente.

O contexto é o âmbito do horizonte que circunda o ser situado e afeta direta e indiretamente seu campo de visão no qual está enredado na trama das coisas que o circundam. Sua visão não é independente do contexto da situação. O contexto determina o modo de ser-situado. Dizer ou interpretar algo em uma determinada situação, o interprete tem como referência o contexto para interpretar o que foi dito e o que não foi. E de acordo com Teufel (2001, p. 30) o “compreender é captar contextos de sentidos entre as coisas, as pessoas e os pensamentos; captar os contextos de ação”.

. Compreende-se o dito pelo próprio sentido das palavras, portanto, pela própria fala materializada fonética e significativamente nas palavras ditas em frases proposicionais. Nessa dimensão busca-se o sentido do dito no próprio dizer proposicional e enunciativo, na dimensão *apofântica* da linguagem. Essa linguagem é “teórica no sentido de que ela abstrai de tudo que não diz expressamente. O que constitui o objeto de análise e o fundamento da conclusão lógica é apenas o que ela própria revela pelo seu dizer” (TEUFEL, 2001, p. 227). Mas como ter acesso à aquilo que não foi dito? Essa parece ser uma pergunta que não preocupa Gadamer, porque para ele o acesso ao dito e ao não dito se dá pela própria fala em sua requisição de abertura pela escuta, pelo *ouvir imperturbável* do que a coisa tem a dizer, uma vez que o prerrelexivo é condição para a compreensão: “um enunciado só consegue tornar-se compreensível quando no dito compreende-se também o não dito” (TEUFEL, 2001,

p. 181). E também porque essa pergunta teria um caráter técnico-metodológico, ou seja, de estabelecer critérios ou regras para o discurso. Se for correta essa interpretação, Gadamer pressupõe o conceito de contexto existente nos conceitos de horizonte e situação. Mas se considerar que a ontologia da linguagem também implica uma pragmática da linguagem, a pergunta é significativa e mostra que o contexto no qual se dá a situação se configura em outro meio de acesso ao sentido do que não foi dito, que não só o dito e o ouvir, possibilitando uma compreensão mais abrangente do dito. O sentido presente no dito, mas que não está explícito, pode ser acessado pela interpretação contextual. O que está implícito na fala pode ser explicitado por ele.

O contexto pertence ao ser-situado pela relação que possui com o mundo. Ao considerar a importância do segundo Wittgenstein e sua proximidade com a Hermenêutica, Gadamer ressalta que a linguagem não se reduz à lógica, porque isso eliminaria a abertura ao mundo, que se produz em nossa experiência de mundo interpretada na linguagem. Por isso Wittgenstein teria revisto “os preconceitos nominalistas de seu *Tractatus* a fim de reconduzir toda a linguagem aos contextos da práxis de vida” (TEUFEL, 2001, p. 579). A práxis da vida é uma práxis lingüística contextual e situacional. O contexto em sua relação com a linguagem e o mundo é ampliado e não se restringe somente ao âmbito lingüístico enunciativo proposicional e textual, mas a uma práxis de vida que se configura a cada vez na conversação, mediante a interpretação do mundo.

Com esse mapeamento do ser situado vimos que o seu envolvimento com as coisas é mediado também pelo contexto extra lingüístico, porém tal contexto só é apreendido em seu sentido quanto trazido à linguagem. Se o ser-situado compreende tanto o lingüístico e o extralingüístico, como é formado aquilo que possibilita apreender o sentido? A resposta a essa questão Gadamer busca responder a partir da constituição mesma da compreensão, pois é a ela que nos voltamos agora a fim de explicitar a imbricação entre histórico e especulativo.

3.3 O SER-HISTÓRICO COMO SER DE COMPREENSÃO

O ser-histórico é um ser de compreensão e enquanto tal compreende o seu passado e seu presente interpretando, pois tanto o passado na forma da tradição, quando o presente na sua relação é constituído lingüisticamente. A compreensão é histórica e também lingüística.

Em *Verdade e Método I*, Gadamer toma “a compreensão como objeto de nossa reflexão” (GADAMER, 2003a, p. 31). A compreensão é tomada por ele como um problema hermenêutico a ser compreendido em sua evidência estrutural.

Gadamer concorda com Heidegger que a compreensão “é um existencial fundamental que constitui o ser do pré, ou seja, a abertura do ser-no-mundo” e que “toda compreensão guarda em si a possibilidade de interpretação”, que a “compreensibilidade já está sempre articulada, antes mesmo de qualquer interpretação apropriadora”, ou seja, antes de qualquer ato de reflexão. Mas ele vai além e toma a compreensão não só como dimensão existencial do ser, mas como constituidora do ser histórico do homem. E critica Heidegger por se interessar “apenas pela estrutura prévia da compreensão”, enquanto ele “busca compreender como a hermenêutica pode fazer jus à historicidade da compreensão” (GADAMER, 2003a, p 354).

A compreensão não é simplesmente um fenômeno hermenêutico, mas o próprio modo de ser hermenêutico do homem no mundo. É ela que nos “liga ao conjunto de nossa experiência de mundo” (GADAMER, 1997. p. 31).

A “compreensão deve ser entendida como um ato da existência, e é, portanto um projeto lançado”⁴ (GADAMER, 2003d, p. 57). Deste modo todo ser-no-mundo existe compreendendo. Não só a compreensão é abertura, mas também os elementos que a compõem: a abertura da experiência e da linguagem, com as quais o homem interpreta o mundo. “A compreensão deve ser compreendida menos como uma ação da subjetividade e mais como um retroceder que penetra um acontecimento da tradição, onde se intermedeiam constantemente passado e presente” (GADAMER, 2003a, p. 385). A compreensão também é formal, ou seja, “é a faculdade fundamental da pessoa, que caracteriza sua convivência com os demais, atuando sobre tudo pela via da linguagem e do diálogo” (GADAMER, 2004, p. 381). Poder-se-ia dizer que é uma estrutura do entendimento constituída pela linguagem.

Mas o que significa compreender? “Compreender significa primeiramente entender-se na coisa e, só em segundo lugar, apartar e compreender a opinião do outro como tal. A primeira de todas as condições hermenêuticas permanece sendo assim, a compreensão da coisa, o ter de haver-se com a mesma coisa” (GADAMER, 2004, p. 78-79). No compreender não está somente implicado a coisa em questão, mas o próprio ser que compreende. Este é sempre um ato de totalidade em que faz valer e legitimar a regra máxima da hermenêutica: “a

⁴ Heidegger afirma a esse respeito que “a compreensão enquanto abertura do pré sempre diz respeito a todo o ser-no-mundo. Em toda compreensão de mundo a existência também está compreendida [...] o estar-lançado pertence a constituição ontológica da pre-sença como constitutivo de sua abertura [...] a abertura é, em sua essência factual” (HEIDEGGER, 2004, p. 209).

compreensão transcorre do todo para a parte e, desta, de volta para o todo” (GADAMER, 2004, p. 72), do contrário não se poderia compreender, porque todo compreender está fundado na unidade de sentido. Na interpretação de Custódio “só compreendemos quando levamos em conta a totalidade de nossa ação no mundo, que estruturalmente significa viver em diálogo” (ALMEIDA, 2002, p. 21).

O compreender para Gadamer não representa o que representava para Dilthey um ideal de conhecimento e método da filosofia, mas antes “é a forma originária de realização do ser-aí humano enquanto ser-no-mundo. E, antes de sua diferenciação nas duas direções do interesse prático e teórico, o compreender é o modo de ser do ser-aí que o constitui como ““saber-ser” (*savoir-entre*) e possibilidade” (GADAMER, 2003d, p. 40). O compreender tem caráter ontológico e representa o próprio movimento da transcendência, ou seja, o movimento especulativo do sentido. Mas também o compreender possui uma referência ao fazer prático e ao fazer teórico, da mesma forma como o elemento da possibilidade de todo compreender aponta para aquilo que o ser é, um projeto lançado. Compreender nesse sentido é fazer de suas próprias possibilidades um projeto e, portanto, representa a própria orientação humana no mundo.

Se assim se constitui a compreensão enquanto histórica e, portanto, ontológica, vejamos os elementos que a estruturam e suas relações com o especulativo.

3.3.1 Elementos estruturantes da compreensão

Entre os elementos constituintes ou estruturantes da compreensão em Gadamer estão os preconceitos, a historicidade, a interpretação, a linguagem e a circularidade. Para nosso trabalho aqui trataremos apenas da historicidade, da interpretação e da linguagem, pois esses conceitos indicam o que pretendemos explicitar: o especulativo presente na linguagem.

A linguagem confere à compreensão universalidade. A tese de Gadamer é de que toda compreensão é linguagem.⁵ A orientação do homem no mundo é dada pelo caráter linguístico da compreensão.

⁵ “A tese afirma que não apenas o processo do entendimento entre os seres humanos, mas também o próprio processo da compreensão representa um acontecimento de linguagem, mesmo quando se volta para algum aspecto do âmbito da linguagem ou escuta a voz apagada da letra escrita” (GADAMER, 2004, p. 216).

Existirá algo que não faça parte de nossa orientação no mundo fundamentalmente como linguagem? Todo conhecimento humano do mundo é mediado pela linguagem [...] a estrutura de linguagem de nosso estar-no-mundo acaba articulando todo âmbito da experiência (GADAMER, 2004, p. 136)

Com essa afirmação Gadamer radicaliza a universalidade linguística da compreensão a toda experiência de mundo. Nesse sentido a experiência de mundo acontece e amplia-se constantemente por um processo comunicativo e interpretativo de conhecimento do mesmo. À medida que se conhece o mundo exterior pela linguagem, compreende-se a si mesmo. A compreensão é auto-compreensão e auto-implicativa. A compreensão se auto-refere. Assim, o mundo experimentado constante na compreensão se apresenta a nós como uma totalidade aberta possível de ser interpretada sempre de novo. Isso nada mais é do que a experiência, pois “ela se dá sempre que se experimenta mundo, sempre que se supera o estranhamento” (GADAMER, 2004, p. 136-137). Na interpretação de Stein “existe uma experiência da linguagem, de que a linguagem é mais do que nós mesmos, na medida em que a linguagem é parte daquilo em que estamos enraizados e é parte da nossa facticidade” (STEIN, 2004, p. 77). Isso significa também que na compreensão existe uma circularidade. O círculo da compreensão se desenvolve na forma de jogo entre o todo e as partes. O jogo é um elemento tomado como representativo do modo de ser do ser-aí, jogado e lançado no mundo, mas também da experiência da arte e da linguagem. A crítica e o aceno à real importância do jogo em Gadamer, por exemplo, é que:

Ele falhou em *Verdade e Método* na tentativa de tematizar totalmente o jogo poético, pois o mesmo não recebe mais que duas menções passageiras nas partes dois e três de verdade e método perdendo-se em mudanças interpretativas em relação àquelas outras facetas da verdade hermenêutica, da historicidade e da linguagem em si. Nos trabalhos posteriores especificamente naqueles refletindo sobre o poético e o estético, o jogo se torna mais amplo e assume um significado maior. O jogo e isso fica mais evidente na linguagem da poesia, se transforma numa característica fundamental da linguagem em si (LAWN, 2006, p. 130).

O movimento da compreensão articula a parte e o todo de modo a garantir a unidade de sentido. Para mostrar o movimento do compreender, Gadamer recorre à experiência da arte. Segundo ele, a verdade que aparece na experiência da arte é a mesma que acontece na nossa experiência linguística do mundo. Com a análise dessa experiência ele pretende superar o objetivismo e o subjetivismo modernos e mostrar na finitude, o horizonte de todo

compreender-se. E também mostrar o papel da filosofia que é de indagar pelo ser do compreender-se. A esse respeito Gadamer nos diz que:

a interpretação do ser pelo horizonte do tempo não significa segundo mal-entendido que sempre ocorre, que a presença (*Dasein*) seja temporalizada tão radicalmente que já não possa mais deixar valer nada como perene ou eterno, mas que deveria compreender-se totalmente por referencia ao seu próprio tempo e futuro. Se fosse essa a intenção, não estaríamos diante da crítica e da superação do subjetivismo, mas de uma radicalização “existencialista” do mesmo, cujo futuro coletivista, poderia profetizar. A questão da filosofia em questão aqui se dirige justamente a esse subjetivismo [...] a questão da filosofia é indagar o que vem a ser o ser do compreender (GADAMER, 2003a, p. 152).

O ser do compreender é linguístico. Ele percebe ainda que o conhecimento que se apresenta na forma de linguagem na experiência da arte faz justiça ao modo de ser do ser-aí.

A experiência da arte reconhece, de si mesma, que não consegue apreender num conhecimento definitivo a verdade consumada daquilo que experimenta. Por assim dizer, aqui não existe nenhum progresso absoluto e nenhum esgotamento definitivo daquilo que se encontra numa obra de arte. A experiência da arte sabe disso por si mesmo (GADAMER, 2003a, p. 152).

Na interpretação de Lawn, significa dizer que:

o que você vê é aquilo que é, o trabalho de arte diz aquilo que diz através daquilo que revela, mas isso é sempre algo maior que aquilo que o observador pode perceber ou reconhecer. O significado do trabalho de arte nunca é completo, pois sempre seremos capazes de reconhecer e perceber novas coisas nele (2006. p. 126).

O que poderíamos denominar de especulativo na experiência da arte é justamente seu caráter de representação, ou seja, de dizer o que é e ao mesmo remeter a algo novo, diferente. Nesse sentido a arte tem a mesma estrutura do espelho, representa sem possuir e, aquilo que não é possuído escapa, remete a algo mais daquilo mesmo que representa.

A verdade que aparece na experiência da arte não pode ser possuída ou explicada, mas sim compreendida⁶. A verdade se dá no encontro. E não poderia ser diferente, só se

⁶Pode-se muito bem admitir que todo conhecimento histórico comporta um aplicação de regularidades empíricas gerais aos problemas concretos com que ele se defronta; contudo, a verdadeira intenção do conhecimento

compreende uma obra de arte quando se está diante dela. É por esta razão que Gadamer afirma encontrar nela o modelo para compreensão da experiência de mundo, porque “na experiência da arte vemos uma genuína experiência, que não deixa inalterado aquele que a faz, e perguntamos pelo modo de ser daquilo que é assim experimentado” (GADAMER, 2003a, p. 153). Seguindo essa relação ele se pergunta pelo modo de ser da experiência que se passa ali e qual a estrutura que a possibilita.

A compreensão é interpretativa. A interpretação é a forma explícita da compreensão, ou seja, a compreensão se efetiva no interpretar. De acordo com Gadamer a palavra tem dois significados “expressa originariamente a relação mediadora... função de tradutor e deciframento de textos de difícil compreensão”. Contudo, a “interpretação é o que oferece a mediação nunca acabada e pronta entre o homem e o mundo, e nesse sentido a única imediatez verdadeira e o único dado real é o fato de compreendermos algo como algo” (GADAMER, 2004, p. 391). Enquanto a interpretação é a forma mediadora efetiva da compreensão ela é também aplicação, pois tanto quanto a compreensão e a interpretação, ela é um fenômeno hermenêutico. A compreensão *se (grifo nosso)* aplica ao interpretar. Novamente aqui surge o elemento especulativo presente na compreensão, o interpretativo, aquilo que se interpõe no ato do compreender é sempre reflexivo, ou seja, apresenta em si mesmo dois momentos do mesmo ato. Mas como se relaciona com o elemento da historicidade também presente na compreensão?

A historicidade da compreensão manifesta um tipo de experiência em que o próprio homem ao compreender é afetado. E ao ser afetado “o homem se torna consciente de sua própria finitude” diz Gadamer, e “reconhece que toda expectativa e toda planificação dos seres finitos é, por sua vez, finita e limitada”; é isso que caracteriza a historicidade humana: “a verdadeira experiência é, assim, experiência da própria historicidade” (GADAMER, 2003a, p. 467). Ela possui abertura a novas experiências. O elemento decisivo dentro da historicidade do homem para ele é a tradição, porque o que se busca compreender é impregnado pela história e a forma explícita da história é a tradição. A tradição, por sua vez, é essencialmente linguagem, “isto é, fala por si mesma como um tu” (GADAMER, 2003a, p. 467) e por isso o processo interpretativo que se estabelece ao compreender algo na história lida com algo linguístico. Fleig expressa, a partir de Hegel, a relação entre história e

histórico não é explicar um fenômeno concreto como caso particular de uma regra geral. Seu verdadeiro objetivo – mesmo utilizando-se de conhecimento geral – é antes compreender um fenômeno histórico em sua singularidade, em sua unicidade (GADAMER, 2003d, p. 23).

linguagem pela seguinte comparação: “o nascimento da história coincide com o nascimento da história da escrita, assim como nascimento do humano só se dá por uma operação de linguagem, pela voz que denomina e nisto determina, ou seja, arranca a coisa de seu estado de indeterminação”⁷. E como o interpretativo é um ato médio, acontece aí um processo dialógico em que se deve ouvir o que a tradição tem a dizer. A relação com a tradição é um processo dialógico. É, pois, no diálogo que Gadamer radica a relação entre historicidade e linguagem. A frase *Ser histórico é não esgotar-se nunca no saber-se* (grifo nosso) fala dessa relação. A frase não só aponta para a dimensão lingüística da compreensão, mas também para o processo dialógico no qual ela está inserida na história. O *não esgotar-se* leva a pensar o processo dialógico infundável que acontece na interpretação de algo, bem como no diálogo que acontece no homem consigo mesmo e com o outro, à medida que interpreta. A inesgotabilidade é o elemento que caracteriza tanto a interpretação quanto o diálogo. Mas ela mesma é consequência do processo de reflexão. O especulativo é inesgotável e reflexivo.

A linguagem, a historicidade e a interpretação fundam-se na inesgotabilidade reflexiva e dialógica da compreensão, sendo que cada uma delas possuem o momento de reversibilidade que indica o especulativo: a inesgotabilidade, o interposto ou mediado, o sentido. Isso mostra que o histórico e o especulativo se fundem na compreensão pelo caráter interpretativo e dialógico que nela acontece. Nela eles se revelam especulativos e críticos. Enquanto especulativo ultrapassa o seu próprio movimento interpretativo dialógico, conduzindo a compreensão a voltar novamente sobre si mesma e dessa forma a reversibilidade da compreensão é expressa como crítica. A crítica, portanto, é um exercício do movimento ontológico especulativo da linguagem na compreensão.

⁷ A frase citada faz parte da conclusão do texto: “*Problemática de uma articulação: tempo e eternidade*” em que o filósofo e professor Mário Fleig interpreta a relação entre esses dois conceitos, ressaltando a imbricação do tempo passado, presente e futuro, com a idéia de fio condutor, a partir de Hegel. *Revista estudos Leopoldenses*. v. 26, n. 120, dezembro, 1990 p. 118.

3.3.2 A criticidade da compreensão

Gadamer procede kantianamente enquanto busca as condições de possibilidade da compreensão, porém não aceita a distinção kantiana sobre questões de fato e questões de direito. Nesse sentido pergunta Oraa “como é possível falar de prejuízos legítimos, como faz expressamente Gadamer se a reflexão não pode validar em direito os pré-juízos racionais e diferenciá-los dos que aparecem como irracionais?” (ORAA, 2000, p. 504). Ou seja, a crítica de Oraa se refere ao critério de validade da verdade na compreensão. Gadamer indica a situação como critério porque à situação pertence o contexto no qual os horizontes do interprete e do objeto interpretado se fundem. A fusão que se dá aí é um processo de acordo linguístico. Portanto, “a linguagem é o meio em que se realizam o acordo dos interlocutores e o entendimento sobre a coisa em questão” (GADAMER, 2003a, p. 497). Porém, tanto para Paul Ricoeur quanto para Habermas, a hermenêutica filosófica de Gadamer carece de criticidade e, portanto, “a hermenêutica da pertença deve converter-se em hermenêutica crítica” (ORAA, 2000, p. 504). Mas em que consistira a criticidade hermenêutica segundo Gadamer? No texto de 1968, sobre semântica e hermenêutica Gadamer escreve “a crítica hermenêutica só adquire verdadeira eficácia quando produz auto-reflexão, ou seja, quando consegue refletir sobre seu próprio esforço crítico, sobre suas próprias condições e dependências.” Gadamer vai mais além e, ao criticar a postura habermasiana, faz a seguinte crítica: “uma consciência crítica, que demonstra por toda parte a existência de preconceitos e dependências, mas que se considera ela mesma absoluta, isto é, independente e livre de preconceitos, permanece necessariamente em ilusões. Pois é motivada justamente pelo que ela critica... a pretensão de uma ausência total de preconceitos é uma ingenuidade” (GADAMER, 2004, p. 215), portanto, para Gadamer a crítica pertence ao próprio movimento da auto-compreensão interpretativa. Em vista de uma superação e ao mesmo tempo conciliação da estrutura preconceitual da compreensão e a necessidade crítica apontada por Ricoeur e Habermas, Ora propõe considerar que:

o pensamento é um proceder interpretativo (hermenêutico) crítico. A busca da verdade é o dinamismo constitutivo da razão, seu dever mais íntimo, seu destino profundo e enigmático. Porém também teríamos que ter claro que nesta busca e neste esforço ninguém pode pretender ter a última palavra (ORAA, 2000, p. 507)⁸.

Contudo, diria Gadamer, o preconceito e a crítica pertencem à estrutura interpretativa da compreensão, a interpretação é crítica, na medida em que inclui o elemento reflexivo em seu próprio interpretar. E, portanto, a conciliação que Ora propõe não vai além de Gadamer, porque o que ele tenta conciliar faz parte da mesma estrutura linguística da compreensão.

A crítica aparece em Gadamer como elemento consequente do reflexivo ou especulativo. E na nossa interpretação, só a partir daí pode ser visualizada, pois ela fica quase encoberta ou escondida atrás do interpretativo, histórico e linguístico.

Voltemos então a fazer o movimento inverso: verificar como Gadamer, da historicidade fundada no elemento interpretativo especulativo da linguagem na compreensão, restitui a ela o que foi posto em segundo plano com sua instrumentalização.

3.4 CONCLUSÃO: RESTITUIÇÃO DA CONTINGÊNCIA DA LINGUAGEM

Com a introdução da historicidade na linguagem esta perde o caráter instrumentalista, puramente lógico e abstrato que se configurou ao longo da idade moderna e do século XIX e XX. Isso foi possível com as duas viradas linguísticas, a ontológica e a pragmática, que (re) introduzem contingência na linguagem. A linguagem passou a ser considerada centro sintetizador e mediador do mundo e do homem, do presente e do passado enquanto constitui sentido, a partir de si mesma, em seu uso na fala. A linguagem passa a comportar em si o objetivo e subjetivo, o mundo e o homem, as coisas e as idéias das coisas. A linguagem não é pura e independente de quem a usa. Enfim, na linguagem se dá a totalidade dos entes e o sentido de que necessitam para serem compreendidos. E desse modo “a linguagem tem sua própria historicidade” (GADAMER, 2004, p. 71), que reside na finitude do homem e nas suas possibilidades de uso infinito na fala.

Com a incursão do histórico na linguagem e da linguagem no histórico, Gadamer opera a virada fundamental que vai da compreensão do ser ao ser compreendido, ou seja, o ser

⁸Cabe ressaltar nessa citação que a última frase de Oraa é uma paráfrase da fala de Gadamer (2004, p. 544): “seria um mau hermeneuta aquele que imaginasse poder ou dever ter a última palavra.”

passa de ser veiculador de linguagem a ser constituído na linguagem. Portanto, pode afirmar que *o ser que pode ser compreendido é linguagem*. Ser compreendido na linguagem é poder dizer ser de muitas maneiras, como afirmou Aristóteles; é ter acesso às coisas do mundo por meio da linguagem; é também compreender-se na linguagem; ser é linguagem e linguagem é mundo que possibilita ser na compreensão mútua. Gadamer em sua virada ontológica, “considera ser verdade que a linguagem não é somente a casa do ser, mas também é a casa do ser humano”⁹. Entretanto, do ponto de vista da filosofia sistêmica, a crítica que se faz a Gadamer quanto à virada ontológica é que “a Hermenêutica Filosófica é a ontologia da linguagem autárquica e finita” (LUFT, 2002, p. 173), ou seja, fora da linguagem não haveria nada e, em sua auto reflexão, abrangeria e explicaria a totalidade dos entes. O processo reflexivo não seria transcendente, mas imanente e enquanto tal finito. Essa crítica feita por Luft é oposta com o conceito de corpo como sendo mais universal que a linguagem, uma vez que sem ele ela não existiria. Ela se justifica na medida em que se considera a linguagem como meio universal no qual se tem mundo, do ponto de vista simplesmente formal. Mas não se sustenta do ponto de vista da estrutura da linguagem, pois a autarquia e a finitude são rompidas pelo caráter especulativo e dialógico da linguagem, ou seja, o ato reflexivo é ao mesmo tempo especulativo e imanente ao jogo interpretativo da linguagem na compreensão. A linguagem possui uma fenda em sua estrutura capaz de colocar em marcha o pensamento e a fala, assim como as experiências do mundo, sem que se suprima ou suprassuma, para usar uma linguagem hegeliana, em outra coisa. A linguagem transcende a si mesma sem abandonar-se. A fenda da qual se fala é a abertura. Na abertura da linguagem abre-se espaço para *o fazer da própria coisa* e, portanto, à não determinação linguística total das coisas, à liberdade na linguagem e à não objetificação do mundo pela linguagem, pois “*a relação fundamental de linguagem e mundo não significa, portanto, que o mundo se torne objeto da linguagem*” (GADAMER, 2003a, p.581.). Por fim, a abertura transcendental¹⁰ da linguagem é a especulação. É mediante essa estrutura da linguagem que carrega consigo as experiências da historicidade, que Gadamer lhe restitui a sua contingencialidade, a partir de si mesma, de sua imanência reflexiva, ou melhor, de seu caráter ontológico.

Com essas análises, conclui-se que o elemento essencial tanto da compreensão quanto da historicidade é a linguagem. Na linguagem, em sua dimensão dialógica, a compreensão e a

⁹ “consider to be true that language is not only the house of being, but also the house of the human being.” PATRÓN, Pepi. In: *Phenomenology 2005 – Selected essays from latin america part II*. Zeljko Loparic; Roberto Walton, ed. Zeta Books, 2007 p. 442.

historicidade se fundem de modo a mostrar o caráter finito e ao mesmo tempo de abertura e de transcendência do homem. A linguagem mostra o caráter finito do homem naquilo que o constitui: *a conversação(ou diálogo) que nós mesmos somos* enquanto ser histórico que *é não esgotar-se nunca no saber-se*. Portanto, não só o diálogo do homem consigo mesmo, mas também com o passado, revelam sua finitude. O diálogo é o elemento fundante da compreensão. A linguagem não é pura abstração e virtualidade, ela é perpassada de contingência histórica. A contingência histórica são as experiências vividas na cotidianidade da vida, que no exercício hermenêutico de compreensão e interpretação, os homens elevam-na ao plano linguístico a fim de torná-las evidentes para si mesmos e com isso poder dizê-las. Mas mesmo assim, a linguagem não consegue expressar toda a experiência, porque para Gadamer o que importa em tal experiência é *saber o quanto fica de não dito quando se diz algo*. Segundo Cabrera, o que não é dito ou “o que fica omitido remete à condição humana, à finitude e à morte, de alguma maneira a um marco permanentemente inédito, pois cada pessoa o processa e o carrega com conteúdos diferentes das mais diversas maneiras” (CABRERA, 2003, p. 61). Assim, a experiência linguística que se faz da historicidade pertence ao plano da abertura de mundo, à história efetual. O que não está dito na linguagem pertence à experiência histórica do mundo. Mas enquanto o mundo só existe na linguagem, a experiência pode sempre ser dita uma vez mais, na medida em que é trazida à fala.

Portanto, o contingente na linguagem é a experiência de finitude vivida na prática do diálogo consigo, com o outro e com o mundo. Desse modo o caráter instrumentalista da linguagem não faz sentido, pois a linguagem pura não existe. Ela carrega sempre as experiências pessoais e históricas, ao mesmo tempo que as transcende pela sua dimensão especulativa. Cabe dizer que o tema da contingencialidade da linguagem não é tratado explicitamente por Gadamer, pois ela está dada uma vez que a compreensão é constituída pela historicidade e a linguagem afetada pelas determinações das experiências individuais no tempo. A convergência do histórico e do especulativo na compreensão funde-se no diálogo de modo a refletir um no outro. Com isso Gadamer mantém o que com Hegel ganhou, a historicidade, e a herança moderna, a subjetividade bem como a objetividade do mundo, sem que eles se eliminem, mas se relacionem na interpretação linguística do mundo e das coisas.

¹⁰ Entende-se transcendental aqui como especulativo ontologicamente constituído, ou seja, aquilo que faz ultrapassar o pensamento pela linguagem sem abandoná-la, o que ultrapassa e ao mesmo tempo retrai.

Uma vez que a linguagem agora é entendida em sua essencialidade histórica, dialógica e interpretativa cabe-nos explicitar em que consiste o elemento da especulação que a perpassa, a partir de si mesma, em seus elementos constituintes.

4 DIMENSÕES ESTRUTURANTES DA LINGUAGEM

Vimos no capítulo anterior como Gadamer a partir dos conceitos de historicidade, interpretação e dialocidade da compreensão mantém a contingencialidade da linguagem em sua própria estrutura ontológica. Ela deixa de ser vista como algo ‘puro’ e passa a ser concebida como aquela que resguarda tanto o reflexivo quanto o histórico e contingente, as determinações das experiências, de modo a possibilitar o filosofar a partir de si mesma pela especulação. Explicitaremos, na dimensão do pensamento e do diálogo, aquilo que caracteriza o especulativo e universalidade na linguagem.

Em várias passagens de *VM I* e *VM II*, Gadamer faz referência ao diálogo como estrutura da linguagem. Em *VM I* ele desenvolve a dimensão dialógica da linguagem na terceira parte. No entanto, no final da segunda parte, já aponta para essa dimensão. No subtema *a primazia hermenêutica da pergunta* Gadamer desenvolve a conversação em sua essência dialética de pergunta e resposta a partir de Platão e Collingwood. Da dialética dialógica socrático-platônica ele retém para a hermenêutica a essência da pergunta: “é essencial a toda pergunta que ela tenha certo sentido. Sentido quer dizer, sem embargo, sentido de uma direção... com a pergunta o perguntado é colocado sob uma determinada perspectiva” (GADAMER, 2003b, p. 439). É também essencial ao diálogo em sua dialética de pergunta e resposta a abertura: “perguntar quer dizer abrir. A abertura do perguntado consiste em que não está fixada a resposta [...]. O sentido do perguntar consiste precisamente deixar em aberto [...] por essa situação de suspensão” (GADAMER, 2003b, p. 440). Ao tratar da estrutura especulativa da linguagem na terceira parte de *VM I*, Gadamer afirma que:

a linguagem mesma tem algo de especulativo [...] como realização de sentido, como acontecer do falar, do entender-se, do compreender. Esta realização é especulativa enquanto as possibilidades finitas da palavra estão direcionadas ao sentido de sua referência como uma orientação até o infinito (GADAMER, 2003b, p. 560).

No texto de 1985, *Entre fenomenologia e dialética: tentativa de uma autocrítica*, ele afirma:

a compreensão do falado deve ser pensada a partir da situação de diálogo [...] a partir da dialética de pergunta e resposta, na qual nos entendemos e pela qual

articulamos o mundo comum [...] por proceder das próprias coisas de que se fala. A coisa (*Sache*) suscita perguntas [...]. Ali algo vem à fala (GADAMER, 2004, p. 13).

A linguagem não só acontece no diálogo e mais “todo diálogo possui, portanto, uma infinitude interna [...] guarda por sua vez, uma referência interna à retomada do diálogo [...] tudo que é dito não tem sua verdade simplesmente em si mesmo, mas remete amplamente ao que não é dito” (GADAMER, 2004, p. 181). Como indicam os acenos de Gadamer acima, o diálogo desempenha papel decisivo na sua Hermenêutica Filosófica de modo que é “no falar real ou no diálogo, e em nenhum outro lugar, que a filosofia tem sua verdadeira pedra de toque”.

Nas citações acima são encontrados alguns elementos que estão presentes na dimensão especulativa do pensamento e no diálogo como *coisa e vir à fala, o outro, a dialética de pergunta e resposta, a fala, o dito e o não dito ou o implícito, a abertura, o acordo* ou consenso. São esses os elementos a partir dos quais será explicitada a estrutura dialógica especulativa da linguagem.

4.1 LINGUAGEM E ESPECULAÇÃO

Gadamer identifica na linguagem dois elementos estruturantes: “estrutura especulativa da linguagem e o caráter próprio da linguagem como diálogo” (GADAMER, 2007, p. 50). Ele entende estrutura no sentido de pertencente à constituição mesma da linguagem, o que lhe é inerente e próprio. A linguagem indireta usada por Gadamer para caracterizá-la em sua estrutura pode ser simplificada da seguinte forma: especulação e diálogo estruturam a linguagem. Essas duas dimensões constituem a linguagem. Ambas são mediadas pela coisa em questão. Tanto no movimento especulativo da linguagem quanto no movimento dialógico há um fazer da própria coisa, uma ação da própria coisa que traz à fala e enuncia um todo de sentido. No fazer da própria coisa o ‘pensamento padece’ e aquilo que o falante capta é o movimento especulativo da coisa. É a coisa em atividade. Em cada uma dessas dimensões algo se manifesta ora como conceito, ora como realidade material e, em outro momento, como a fusão dos dois, uma entidade autônoma que determina o pensar na linguagem, e em outro momento como o sentido. Mas o que é isso que determina o pensar na linguagem? Gadamer identificou isso como “o fazer da própria coisa” ou ainda a “coisa em questão”. No entanto, o

que é essa coisa que determina não só o pensar na linguagem, mas pensar o mundo na linguagem?

A partir desse problema detectam-se dois movimentos hermenêuticos do pensamento de Gadamer proveniente da tradição platônica que culmina em Hegel. A primeira é a elevação do real ao conceito, acima das realidades contingentes. O segundo é de como chegar do conceito ao mundo das experiências, o que Gadamer parece fazer mediante o diálogo. Comparando com o movimento dialético platônico e hegeliano, o especulativo está para a dialética ascendente assim como o diálogo para o movimento dialético descendente. O especulativo mostra a relação que acontece entre a linguagem, o pensamento e a coisa; o diálogo indica o especulativo no fazer da própria coisa na linguagem em uso. Porém a diferença desse movimento em Gadamer em relação a Platão e Hegel é que ambos os movimentos são etapas de um mesmo processo de compreensão da realidade que acontece na linguagem mediante a interpretação. Portanto, “é precisamente a linguagem a que exerce agora a função mediadora” entre o eu e o tu, o texto e o intérprete, o homem e o mundo. A circularidade da compreensão inclui o pensamento e a linguagem, a linguagem e a realidade, o falar e o ouvir, o particular e o universal, a identidade e a diferença, o eu e a alteridade, o implícito e o explícito, o dito e o não dito, ou seja, o movimento hermenêutico de auto compreensão e compreensão do mundo é totalmente aberto, diferente do sistema hegeliano. Gadamer compreende desse modo, que a linguagem possibilita a realização da experiência hermenêutica no e do mundo.

E, portanto, “a primeira de todas as condições hermenêuticas permanece sendo, assim, a compreensão da coisa, o ter de haver-se com a mesma coisa” (GADAMER, 2004.p. 78). O ‘fazer da própria coisa’ na linguagem transforma a ontologia da participação platônica em ontologia da relação, pois a coisa em seu fazer, seja no movimento especulativo do pensar, seja na prática do diálogo estabelece as devidas relações entre o todo e as partes, criando sentido e tornando-as compreensíveis.

4.2 O ESPECULATIVO NA DIMENSÃO LINGUÍSTICA DO PENSAMENTO

Almeida afirma que “o caráter fundante da linguagem é a especulação. Da especulação depende qualquer compreensão e, conseqüentemente, toda e qualquer fusão de horizontes” (ALMEIDA, 2002, p. 296). Essa interpretação é coerente, pois, o que resulta do movimento

especulativo da linguagem são os conceitos. Na medida em que se elevam as coisas ao plano lingüístico coloca-se o pensamento em movimento, num “processo contínuo de formação dos conceitos pelo qual avança a vida semântica da própria linguagem” (GADAMER, 2003a, p. 554). Tal movimento ocorre pela busca de palavras capazes de dizer a coisa em sua totalidade. Buscar dizer em palavras a unidade da coisa com a qual o pensamento se ocupa é o que se considera especulativo. Gadamer definiu o especulativo na linguagem como uma permuta contínua, o refletir de uma coisa noutra coisa (GADAMER, 2003a, p. 601). Aquilo que reflete na linguagem sem ser possuído é o sentido que é universal e está para além do que se diz. O que pode ser compreendido como especulativo na linguagem é o sentido (GADAMER, 2003a, p. 605). Daí afirmar que o especulativo é totalmente reflexivo. Desse modo Gadamer continua a tradição especulativa platônica, pois “o conceito de especulação recupera a sua referência originária ao processo de refletir o ser do real no *especulum* da realidade finita” (DUQUE apud GADAMER, 2003c, p. 78). É o sentido que possibilita a compreensão do conceito, ou seja, faz o pensamento voltar-se sobre si mesmo. Sem o sentido, o conceito é mera formulação abstrata. Ao ser produzido pela linguagem, o conceito ganha sentido e se torna ele mesmo especulativo; coloca em movimento a linguagem e produz novos conceitos; expande a compreensão e possibilita trazer à fala coisas novas. Mas como se dá o especulativo nessa dimensão da linguagem, a partir da relação entre pensamento, palavra e coisa, da busca da palavra adequada à coisa e da unidade implícita entre palavra e conceito?

4.2.1 Pensamento, palavra e coisa

Na dimensão especulativa da linguagem Gadamer situa o movimento do pensamento. O movimento do pensar é pensar a si mesmo. O pensamento dialoga consigo mesmo. Hegel afirma que o “pensar é o mais íntimo de tudo, o *egomonicón* [...] É determinante e precisamente determinante de si mesmo” (HEGEL, 2004, p. 28) e como tal é concreto. Essa determinação por si mesmo é conceitual e enquanto conceito o pensamento é concreto. Desse modo, para Hegel o pensamento que é resultado do pensar é forma e conteúdo. No pensar a si mesmo, o pensamento pensa sempre alguma coisa, por isso não é vazio. Mas o que o pensamento pensa? Para Gadamer “Pensamos com e por palavras. Pensar significa sempre pensar alguma coisa. E pensar alguma coisa significa dizer algo para si” (GADAMER, 2004,

p. 234-235). O pensamento pensa a coisa e a coisa faz pensar, é nesse sentido que Gadamer afirma que *o pensamento padece*.

Gadamer coloca nesta dimensão os conceitos que são formados pela linguagem, a partir de sua estrutura básica, a palavra: “a unidade da palavra que se interpreta na multiplicidade das palavras, permite compreender também aquilo que não se esgota na estrutura essencial da lógica e que instaura o *acontecer da linguagem*, a saber, o processo de formação dos conceitos” (GADAMER, 2003a, p. 552). Ele não parte da conceituação da linguagem, mas daquilo que possibilita a própria conceituação, a palavra e sua relação com a coisa. Ele afirma ainda que na compreensão, linguisticamente constituída, *acontece* um processo de *formação natural dos conceitos*. Gadamer não explica o que seja natural, porém pode-se dizer que natural significa pertencente à estrutura mesma da linguagem, ou à sua natureza. A relação de palavra e coisa intermedeia a formação do conceito. Gadamer joga dialeticamente com a noção de universal e particular, o todo e as partes. De acordo com ele a *intuição da coisa* faz surgir “uma conceituação nova e mais específica, mais adequada ao caráter particular da intuição da coisa” (GADAMER, 2003a, p. 553-554). A coisa não é apreendida mediante a reflexão, mas mediante a intuição. Aqui Gadamer se aproxima de Husserl, na medida em que concebe o sentido, ou o ‘excesso de sentido’ que resulta do fazer da própria coisa e que só é apreendido intuitivamente enquanto categorias conceituais:

dada a homogeneidade essencial da função de preenchimento e de todas as relações ideais a ela conectadas por leis, é inevitável designar como percepção cada ato preenchedor que se perfaça ao modo de uma confirmadora apresentação da própria coisa, como intuição todo e qualquer ato preenchedor, e como objeto o seus correlato intencional [...] ele não é apenas pensado, ele é precisamente intuído ou respectivamente percebido (HUSSERL, 1988, p. 109).

O pressuposto que Gadamer tenta explicitar é que a ação da coisa no pensamento é mais original que o conceito. O conceito é resultante do fazer da própria coisa no pensamento.

Uma vez que a coisa é tomada como problema, ou seja, como questão que requer pensar sobre, ela é envolvida pelo significado prévio das palavras que captam seu caráter unitário e buscam expressá-la conceitualmente.

A idealidade da palavra está na própria palavra. Ela já é sempre significado [...] A experiência não é inicialmente desprovida de palavras e tornando-se posteriormente objeto de reflexão em virtude da designação, por exemplo, no modo da submissão

sob a generalidade da palavra. Antes, pertence à própria experiência o fato de ela buscar e encontrar as palavras que a expressem. Buscamos a palavra certa, isto é, a palavra que realmente pertence à coisa, de modo que ela própria venha à fala. Embora afirmamos que isso não implique uma simples relação de cópia, a palavra pertence de tal modo à própria coisa que não é atribuída posteriormente à coisa como signo (GADAMER, 2003a, p. 539).

A coisa já está na linguagem. A coisa para Gadamer é a ‘coisa em questão’, o tema ou problema envolvido na discussão, bem como a sua verdade ou essência. Pensar a coisa significa buscar trazê-la à fala. No trazer à fala reside o movimento especulativo. Porém, os conceitos interpretativos não se tornam temáticos como tais, ou seja, totalmente, explícitos. Ao contrário, determinam-se pelo fato de se ocultarem atrás do que eles trazem à fala na interpretação. O ocultamento possibilita que o pensamento busque, pela palavra, dizer a coisa. De palavra em palavra relacionando-as, o pensamento busca captar para expressar a unidade do que pensa. Daí se segue que a relação de palavra e coisa faz o conceito aparecer: a unidade resultante do fazer da coisa pela linguagem no pensamento. O conceito não é desse modo, uma abstração puramente maquinal do pensamento. É antes uma *produção do fazer da própria coisa* na linguagem que contribui, incessantemente, para a ampliação da capacidade linguística de falar do mundo e das coisas. Do fazer da própria coisa na linguagem resultam não só os conceitos, mas os signos e os termos. Portanto, “a articulação de palavra e coisa que cada língua empreende à sua maneira, representa em todos os momentos uma primeira conceitualização natural” (GADAMER, 2003a, p. 562), que acontece na linguagem.

Para entender melhor o que Gadamer está afirmando e indicando como especulativo, tomemos a metáfora e a analogia como exemplos¹. A metáfora se caracteriza pela transposição de uma expressão, de uma coisa para outra. Quando se diz, por exemplo, ‘fulano perdeu a cabeça’, transpõe-se um ato físico para o plano das atitudes, ou seja, ao fazer esse tipo de transposição linguística, busca-se a associação de características semelhantes de uma coisa a outra para poder se explicar. Ao fazer isso se coloca em movimento a linguagem a fim de buscar a palavra adequada, a palavra que signifique e expresse melhor e de forma mais abrangente as semelhanças do que se quer dizer. A metáfora lança o pensamento para além, o

¹ Se nos ativermos ao que ocorre na palavra e na fala e sobre tudo em qualquer conversação com a tradição, levada a cabo pelas ciências do espírito, precisamos reconhecer que em tudo isso se produz uma continuada formação de conceitos [...] Mas o uso das palavras habituais não se origina de um ato de subsunção lógica pelo qual algo individual é submetido à generalidade do conceito. Recordamos, antes, que a compreensão implica sempre um momento de aplicação, realizando assim um constante e progressivo desenvolvimento da formação dos conceitos (GADAMER, 2003a, p. 522).

faz transcender a si mesmo e as palavras em busca de outras palavras que reflitam a unidade daquilo que está sendo indicado.

Gadamer desenvolveu pouca a metáfora como elemento importante na formação de conceitos e aqui o tomamos com fim ilustrativo somente. Esse é um tema que Ricoeur desenvolveu em seu livro *A metáfora viva*. Rohden afirma que “o jogo linguístico das metáforas, p. ex., remete à ambigüidade, à riqueza, à inesgotabilidade da linguagem – irreduzível a signos -, como é irreduzível a experiência hermenêutica à experimentação” (ROHDEN, 2002, p. 235). Além da metáfora, Gadamer se volta para Platão e toma dele a idéia de analogia (GADAMER, 2003a, p. 556) para explicar como o múltiplo das coisas percebidas na linguagem se reúnem sob o uno. Assim ele diz: “o que são as asas para os pássaros, são as nadadeiras para os peixes”. O movimento especulativo da analogia serve, segundo ele, para definir o conceito (GADAMER, 2003a, p. 556). Porque a especulação busca, nesse caso, o elemento comum, o elemento unitário capaz de expressar a semelhança entre os enunciados e que possam ser ditos num termo unitário que explique o todo.

4.2.2 O pensamento em busca da palavra adequada à coisa

Para Gadamer “a compreensão é colocada a caminho através apenas da coisa em questão” (GADAMER, 2003a, p. 510). Isso significa ao menos duas coisas. A primeira, que o pensamento é movido pela coisa; e segundo, que a coisa é direcionada pelo pensamento à medida que este a pensa. A coisa pensada faz o pensamento lançar-se no plano lingüístico em busca da palavra adequada para dizê-la e, desse modo, trazê-la à fala a fim de ser dita e compreendida. Aqui nem a linguagem está subordinada ao pensamento, nem o pensar determinado pela linguagem, mas ambos articulados dialeticamente pela coisa.

Trazer à fala² é especulativo na medida em que o pensamento capta a unidade da coisa e tenta traduzi-la em termos lingüísticos. Esse movimento resguarda a ação do sujeito, sua intervenção na compreensão da coisa em questão. Entretanto, *o vir à fala* é o verdadeiro processo do acontecer da linguagem porque aí se estabelece a relação da linguagem com o mundo. Na “experiência de mundo que se dá na linguagem não se calcula ou mede simplesmente o dado, mas vem à fala o ente, tal como se mostra ao homem, como ente e

² Tanto a tradução espanhola quanto a portuguesa usam os dois termos *trazer à fala* e *vir à fala*. Nós manteremos as duas formas pois elas parecem indicar o dialético reflexivo do jogo dialógico.

como significante” (GADAMER, 2003a, p. 589). Esse outro movimento indica que o que vem à fala possui autonomia em relação aos falantes, ele se apresenta na fala como desafio ao pensamento. Ele se movimenta por si mesmo a partir de si mesmo dando-se a si mesmo na linguagem. Ao tentar dizer o que se pensa e a coisa pensada busca-se, na linguagem, a palavra que melhor expressa-o,

a palavra certa, isto é, a palavra que realmente pertence à coisa, de modo que ela própria venha à fala. Embora afirmamos que isso não implique uma simples relação de cópia, a palavra pertence de tal modo à própria coisa que não é atribuída posteriormente à coisa como signo (GADAMER, 2003a, p. 589).

O vir à fala é uma exteriorização que acontece sem a intervenção, necessariamente, do indivíduo que pensa a coisa. Essa perspectiva da compreensão da coisa reflete a interpretação platônica da tese naturalista no *Crátilo*, em que as coisas teriam em si mesmas, por natureza, seus nomes adequados. Contudo, como vimos, Gadamer ressalta que não só há o movimento de vir, mas também o de trazer à fala.

A coisa se apresenta significativamente na linguagem. A expressão a entifica no sentido de materializar no som, porém antes de ser um ente ela é um acontecer, ela é sentido, ou seja, “o que se pensa assim como ente não é propriamente objeto de enunciados, mas vem à fala em enunciados”. O que vem à fala não é a própria coisa, mas “conjunturas, estados de coisas”. Essa é uma consequência que Gadamer tira da filosofia grega do *logos*. No fazer vir à fala os estados de coisas, a própria coisa se apresenta como autônoma na linguagem, em relação àquele que pensa, mas para Gadamer tal autonomia se deve ao sentido que a envolve e este é mediado linguisticamente. Pensamento e linguagem se fundem de tal forma que o fazer da coisa conduz o pensar a encontrar a palavra adequada capaz de dizer o ente que pensa. Portanto, a via de acesso às coisas mesmas é o sentido que é previamente dado pelas palavras.

Na medida em que uma palavra busca a outra para dizer a coisa, ela é indireta assim como a coisa, mas ao mesmo tempo referente à coisa. Günter Figal ajuda a compreender essa relação quando afirma que

toda palavra refere-se, então, a uma coisa que nunca ganha voz como ela mesma e que, contudo, se acha velada. Tal como a palavra, a coisa também é indireta. Ela não é subtraída, mas se dá na mediação, ela não é sozinha a partir de si mesma, mas só está presente por meio de um outro. No entanto, aquilo que está presente por meio do outro é essa coisa (FIGAL, 2007, p. 65).

A mediação da coisa na linguagem faz com que essa mesma coisa se apresente em sua diferença e seja reconhecida na sua alteridade como aquilo que é. Assim a coisa perseguida pelas palavras não deixa de ser ela mesma, mas é apreendida e reconhecida como aquilo que é, uma coisa, em sua diferença.

O movimento da linguagem de trazer à fala os estados de coisas revela a estreita relação entre linguagem e ser. No vir à fala pertence uma abertura especulativa que possibilita que uma palavra busque a outra por relação, de modo que o que seja dito o seja adequado à coisa. Aqui não existe nenhuma apropriação objetificadora da coisa pela linguagem. Mas uma apresentação da coisa em seus estados que é captada em sua unidade de sentido. A coisa ou os estados de coisas quando vem à fala pelo movimento especulativo da linguagem, não são desprovidas de contingência, historicidade e subjetividade.

Além do trazer e vir à fala, Gadamer descreve *o não dito* como elemento da estrutura especulativa da linguagem. Mas esse elemento só será tratado na segunda dimensão estruturante da linguagem, o diálogo.

4.2.3 Palavra e conceito

O fazer da coisa no pensamento mediante a palavra configura um tipo de ente que são os conceitos. O conceito possui uma relação estreita com a palavra, a coisa e o plano no qual ele foi forjado, o pensamento. Esses entes unitários guardam em si, portanto, unidades significativas capazes de esclarecerem as coisas a que se referem, ou seja, pelo conceito é possível penetrar a coisa pensada mediante a palavra conceitual, porque são produzidos linguisticamente pelo pensamento. Para Gadamer, é modo derivado do conceito o termo.

No texto de 1970 sobre *A história do conceito como filosofia*, Gadamer (2004, p. 98) sustenta que “a formação dos conceitos já está sempre condicionada pela língua falada” que esse condicionamento é uma relação que determina nosso pensar. Para ele significa que pensamos na linguagem conceitualmente. O ponto de partida para análise da linguagem do ponto de vista hermenêutico é a fala. Fala-se em palavras e frases materializadas em som que expressam pensamentos. Portanto, esses pensamentos não são desprovidos de palavras muito menos de conceitos, uma vez que a idéia ou a unidade significativa é proferida uma única vez.

O conceito tem a mesma unidade significativa que a palavra, ou seja, “tanto à unidade implícita, que convém tanto à palavra quanto ao conceito” (GADAMER, 2004, p. 98). E,

portanto, à unidade significativa que se desdobra na multiplicidade de palavras e conceitos. Assim como a palavra, o conceito “é sempre apenas um princípio unitário do pensar que determina a função do conceito singular em sua significação legítima” (GADAMER, 2004, p. 99). O elemento unitário de relação entre palavra e conceito é a unidade implícita que subjaz tanto a um quanto a outro. Mas o que é a ‘unidade implícita’? Gadamer não responde essa pergunta diretamente, mas se pode conceber, pela reflexão do autor que a unidade implícita que subjaz tanto à palavra quanto ao conceito e suas múltiplas relações nos jogos de linguagem é o sentido, e aquilo que confere sentido é a linguagem que, antes de mais nada, é significativa. A unidade implícita é o solo comum aceito por todos que falam. Pressuposto fundamental que possibilita expressar o pensamento em unidade significativa, por meio de palavras conceituais.

Porque a palavra e o conceito possuem essa relação fundamental com o ser – que não são formados maquinal ou tecnicamente – Gadamer considera o termo um modo derivado do conceito. O termo “é uma palavra bem circunscrita e univocamente delimitada em sua significação” (GADAMER, 2004, p. 102). Os termos são restritos, formais e técnicos de modo que é impossível um falar puramente terminológico, pois o termo não se refere à totalidade significativa dos entes a que o conceito pertence, mas apenas a uma parte específica. Desse modo Gadamer traça uma diferença fundamental entre conceito e termo, o conceito pode tornar-se um termo, mas um termo ou conceitos artificiais não se convertem em palavras da linguagem falada. O uso da linguagem é resistente a qualquer fixação terminológica da língua. A capacidade da linguagem em uso resistir à fixação terminológica faz com que “haja uma relação extremamente oscilante entre a cunhagem de conceitos e o uso de linguagem” (GADAMER, 2004, p. 109). Mas como a linguagem constrói conceitos em seu uso? A resposta a essa pergunta será tratada no capítulo sobre a linguagem concebida como diálogo.

É no uso vivo da linguagem que a virtualidade conceitual ganha sentido, vida – entende-se aqui vida não como o sangue correndo na veia e o pulsar do coração, muito menos como a alma, mas como significação, dinamicidade de sentido. É no diálogo que novamente se juntam palavra e conceito. Uma vez que se partiu da palavra e se gerou um conceito capaz de explicitar na sua unidade uma multiplicidade é preciso voltar à multiplicidade linguística, ou jogos de linguagem que possibilitaram sua formação. Gadamer, sem explicitar os momentos intermediários desse movimento, expressa-se da seguinte forma: “isso significa, porém, trilhar o caminho de volta da palavra conceitual para a palavra da linguagem para

depois refazer o caminho da palavra da linguagem para a palavra conceitual” (GADAMER, 2004, p. 110). Com essa afirmação fica claro que o elemento significativo implícito tanto da palavra quanto do conceito é a linguagem. A palavra e o conceito ganham vida na linguagem à medida que entram no jogo do uso cotidiano. Aí, palavra e conceito retomam sua dimensão especulativa e se redefinem e se ampliam numa constante interpretação. Por isso para Gadamer “no falar real ou diálogo, e em nenhum outro lugar, a filosofia tem sua verdadeira pedra de toque, essa que é sua, propriamente sua” (GADAMER, 2004, p. 111).

O ponto de partida de Gadamer para a análise do conceito é a fala que se desdobra em uma rede sempre mais ampliada de palavras conceituais, criando novos conceitos em constante relação. Essa rede conceitual que na palavra escrita ganha autonomia, Günter Figal denominou de *textura*. *A textura*,

abarca em si todas as possíveis determinações e é assim um tecido espesso, ela é a infinita plenitude concentrada das diferenciações e ligações. Ela é por assim dizer o solo, a partir do qual e sobre o qual se desdobram o falar e o escrever, na medida em que realçam determinadas ligações e diferenciações (FIGAL, 2007, p. 244).

Para ele essas relações se dão tanto no plano da fala quanto no da escrita. No uso da linguagem, o pensamento, a palavra e a coisa se relacionam especulativamente de modo a gerar novas palavras conceituais e a fazer a vida da linguagem viger.

Em síntese do que foi tratado até aqui pode se dizer que a relação de pensamento, palavra e coisa caracterizam o especulativo e possibilitam a produção de conceitos que passam a fazer parte do uso da linguagem. Considerando essa primeira dimensão da linguagem, Gadamer ainda se situa dentro da metafísica moderna, classificada como Nova Metafísica, e não teria superado o seu pressuposto de que “o pensamento é o núcleo fundante da filosofia, e só pela mediação do pensamento o ser tem qualquer sentido” (LUFT, 2002, p. 178). Contudo, Gadamer indica que o fazer da coisa coloca o pensamento, na linguagem, em busca da palavra adequada à coisa, ou seja, a coisa tem autonomia no ato de pensar. Não é o pensamento que determina a coisa, nem a linguagem adequada a ela, mas a própria coisa. É, portanto, a coisa mesma, que supera o subjetivismo cartesiano e a arbitrariedade das interpretações. Porque “é a coisa que se coloca no centro entre as partes litigantes, porque não

se tendo sentenciado sobre ela há que se tomar uma decisão. A coisa (*Sache*) precisa ser protegida contra a apoderação particular de uma ou de outra parte” (GADAMER, 2004, p. 83). Por outro lado, Gadamer mostra, pela unidade implícita à palavra e ao conceito, que o pensamento, a palavra e a coisa estão relacionados. O especulativo, nessa dimensão da linguagem, é o que sempre escapa à apreensão total da coisa pelo pensamento. O que escapa ao pensamento é o excesso de significado que o fazer da coisa mesma produz na linguagem impossibilitando que o pensamento objetifique a linguagem, nem a domine totalmente. Mesmo numa formulação lógico-formal, sempre haverá um excesso de significado, que pertence à contingência da linguagem. O excesso significativo da linguagem encontra-se também para Gadamer no uso da linguagem. Na linguagem enquanto diálogo também está presente o especulativo.

4.3 O ESPECULATIVO NA DIMENSÃO DIALÓGICA

4.3.1 Do diálogo que somos ao diálogo com o outro

O diálogo monológico do pensamento não encontra limites, estende-se ao diálogo com o outro, como uma espécie de efetivação deste no uso da linguagem. O objeto de análise nesse tópico é o diálogo enquanto dimensão estruturante da linguagem. O que se fará aqui, portanto, é explicitar a estrutura dialógica da linguagem como o compreende Gadamer e mostrar o elemento especulativo nela presente. O especulativo no diálogo confere universalidade à linguagem.

Gadamer considera o monólogo do pensamento antecipador do diálogo com os outros. É esse o ponto de partida para a análise da linguagem: a conversação que nós mesmos somos. Platão no *Sofista* afirma que “pensamento e discurso são uma e a mesma coisa, com diferença de que o diálogo interior da alma consigo mesma que se processa em silêncio recebeu o nome de pensamento” (PLATÃO, 2003, p. 64). A mesma unidade entre o pensamento e o *logos* indicada por Platão, Gadamer a segue. Porém a palavra ‘nós’ possui uma oscilação em seu uso por Gadamer e pode designar tanto a relação que o indivíduo possui consigo mesmo pelo

ato de pensar, como a relação que este mesmo indivíduo estabelece com outros indivíduos no diálogo. Nesse duplo sentido do ‘nós’ que se interpreta a expressão *a conversação que nós mesmos somos*.

Gadamer toma esse slogan da linguagem poética de Hölderlin e com ela abarca os dois momentos, o do pensar e o do falar: o diálogo da alma consigo mesma e a conversação com o outro. O diálogo interior do pensamento consigo mesmo, não é autárquico, pois transcende-se sempre a si mesmo, está sempre em busca de expressar-se. “Se há algo que caracteriza bem nosso pensar humano, é justamente esse diálogo infinito com nós mesmos que não leva a nada definitivo” (GADAMER, 2004, p. 235), afirma Gadamer, ou seja, o pensamento não esgota aquilo que pensa. Ninguém pensa sem palavras. Ela é constituidora do pensamento. Se a linguagem é constituidora do pensamento, pergunta-se Gadamer, até que ponto a linguagem prescreve o pensamento? A resposta dele é: “tudo pode ser trazido à linguagem” (GADAMER, 2004, p. 237). Ora, se tudo pode ser trazido à linguagem, tudo pode ser dito, aquilo que seria o limite para o pensar se torna a sua própria possibilidade. Portanto, a linguagem prescreve o pensamento na medida em que o que é pensado pode ser dito. E assim, o dizer comporta a mesma universalidade do pensamento. A mediação entre pensar e dizer é dada pela palavra. A linguagem medeia a relação do homem com o mundo. Com isso, Gadamer mostra que não é cabível mais a pergunta de como se passa do pensamento à linguagem, como se esta fosse algo exterior ao homem e carecesse de um critério que permitisse identificar e diferenciá-la do pensamento. Pensamento e linguagem se articulam na fala e na interpretação do mundo.

Antes de explicitar o diálogo em sua estrutura é preciso compreender o que significa para Gadamer uso de linguagem e diálogo.

Considerar a linguagem a partir do seu uso é reorientar a questão sobre o sentido e o significado, não mais a partir da referência como cria Frege, mas a partir do uso das palavras na língua, da conversação, a partir dos jogos de linguagem como faz Wittgenstein. Ele afirmou que “a significação de uma palavra é o seu uso na língua” (WITTGENSTEIN, 2009, p.38). A referência não é a única forma de significação na linguagem, é isso que afirma Wittgenstein contra Frege³.

³ A contraposição da perspectiva pragmática de Wittgenstein à Frege é sustentada pela própria afirmação de Frege em seu texto Sobre o Sentido e a Referência: “o sentido de um nome próprio é entendido por todos que estejam suficiente familiarizados com a linguagem ou com a totalidade de designações a que ele pertence; isto elucidada a referência[...] ao sentido, por sua vez, corresponde uma referência determinada (1978, p.63). Ainda que Frege considere a variação de sentidos a partir da referência, ela continua sendo o elemento que garante significado.

Sempre e a cada vez que se usa uma palavra na língua, ela tem significação diferente. Porém, pela sua generalidade significativa pode ser compreendida e aplicada em qualquer contexto. E mesmo que o sentido da palavra empregada mude é possível apreender seu outro significado, pois como diz Figal “o emprego é muito mais determinado pela significação da própria palavra; ele é um comportamento *na* língua” (FIGAL, 2007, p. 260). A concepção gadameriana de linguagem se aproxima da concepção pragmática wittgensteiniana na medida em que considera a significação na linguagem a partir do diálogo, da linguagem em uso. Com a diferença de ponto de partida – que para Gadamer é o ontológico – e da concepção de uso, pois para Wittgenstein o uso tem ainda um caráter de controle e dominação da linguagem. Uso em Gadamer tem sentido totalmente diferente, não depende de uma subjetividade. Gadamer emprega a preposição *de* e não a contração *de+a=da* que indica posse, para indicar o modo como se faz uso na linguagem. A preposição *de* indica que algo pertence a si mesmo, significa aquilo que está disposto ao uso não pertencente àquele que usa, mas a própria coisa usada. No texto de 1970 sobre *Linguagem e compreensão* Gadamer diz que

uso de linguagem sugere que existem coisas que ultrapassam a essência de nossa experiência de mundo que se dá na linguagem [...] a linguagem não depende de quem a usa. Na verdade, uso de linguagem significa também que a língua resiste a ser usada de maneira equivocada. É a própria língua que prescreve o que significa o uso de linguagem (GADAMER, 2004, p. 231).

Convém reter o que Gadamer compreende por uso, as seguintes expressões: ‘existem coisas que ultrapassam’, ‘não depende de quem a usa’, ‘a língua resiste a ser usada’ e a ‘língua prescreve o que significa o uso’. O que ultrapassa a finitude na linguagem é o próprio sentido que dela resulta. Não depender de quem a usa significa que a linguagem tem uma vida autônoma em relação àquele que fala. E resistir a ser usada significa que mesmo usada como instrumento, normas ou regras, escapa sempre um ‘excesso de significação’. Prescrever o uso significa que o que é usado é usado significativamente, porque pertence à própria linguagem ser significativa, ou melhor, é a própria linguagem quem determina o modo como a língua pode ser usada. Num texto anterior ao acima citado, de 1965 *Sobre o planejamento do futuro*, Gadamer afirma que apesar das regras, a linguagem sobrevive “pela constante reformulação no uso da linguagem, em última instância, pela ação de cada indivíduo” (GADAMER, 2004, p. 193). Essa afirmação de Gadamer parece contradizer a tese de que ‘a linguagem não depende de quem a usa’ uma vez que é pela ação do indivíduo que a linguagem se reformula em seu

uso. Por outro lado, pode se compreender também que existe uma autonomia e uma dependência ao mesmo tempo da linguagem em relação ao indivíduo, pois é sempre a linguagem, pelo indivíduo, que fala a cada vez. Pressupor a existência da linguagem sem o homem significaria atribuir-lhe uma outra natureza que não a humana e isto para Gadamer é inconcebível.

Usar a linguagem, na perspectiva gadameriana, significa deixar a linguagem valer enquanto evento de significação, deixar a linguagem ser ela mesma e não somente a linguagem do falante. Gadamer não está pressupondo que exista a linguagem falada independentemente do indivíduo que a fala, mas que a linguagem é sempre mais do que é dito pelo indivíduo.

4.4 DIÁLOGO

Gadamer compreende conversação como tudo o que “tem necessariamente a estrutura de pergunta e resposta e o diálogo também, “cuja realização originária é sempre perguntar e responder”⁴. Gadamer considera que a relação que se tem com a arte é uma relação de diálogo, a interpretação de textos em todas as suas formas: poética, literária, epistolar, filosófica; a determinação do pensar e o diálogo entre as pessoas (GADAMER, 2003a, p. 446)⁵. Diálogo e conversação são compreendidos dessa forma porque nele se estabelece uma comunicação de sentido originária. E porque também no diálogo os interlocutores se submetem à direção do tema que os orienta, ou seja, são submetidos à *coisa em questão*, mantendo portanto as diferenças entre os interlocutores e a coisa em discussão. Orientados pela coisa, os interlocutores buscam compreendê-la e ao mesmo tempo deixar “falar a coisa mesma” (GADAMER, 2003a, p. 457). Desse modo, a “conversação pressupõe uma linguagem comum, ou melhor dito, constitui desde si uma linguagem comum [...] elabora uma linguagem comum (GADAMER, 2003a, p. 446). O que significa que os interlocutores chegarão a um acordo sobre o tema ou a coisa com a qual se ocupam, mas também a uma mudança dos interlocutores: “o acordo na conversação não é um mero expor e impor o

⁴ Usa-se os dois conceitos diálogo e conversação com o mesmo significado, pois Gadamer não faz distinção entre os dois, ao menos nas traduções usadas aqui, a espanhola e a portuguesa, antes amplia seus significados. O termo conversação será mantido apenas nas citações, conforme as traduções, nos demais casos será usado o termo diálogo por coerência ao pensamento do autor.

⁵ Essas formas de diálogo são mencionadas por Gadamer em *Verdade e Método I* (2003a, p. 467, 446-447).

próprio ponto de vista, senão uma transformação hacia lo comum, de onde já não se segue sendo o que se era” (GADAMER, 2003a, p. 458).

A pressuposição de que uma linguagem comum e orientação por uma mesma coisa no diálogo conduzem necessariamente os interlocutores ao acordo parece não se sustentar a partir da própria lógica do diálogo. Se for correta a interpretação segundo a qual os interlocutores mantêm suas diferenças em relação à coisa e vice-versa, parece não se sustentar a consequência desse pressuposto tirada por Gadamer, pois da mesma forma como poderiam os interlocutores chegarem ao acordo poderiam também discordar sobre aspectos da mesma coisa. E, portanto, logicamente, não é necessário que ao pressupor uma linguagem comum e orientação por uma única coisa, que esteja garantido o acordo, o consenso. Com esse pressuposto, Gadamer permite pontos de vistas diferentes, mas não a controvérsia. Apesar de afirmar que “no diálogo, sobretudo, tem-se sempre a possibilidade de esclarecer uma idéia ou defender o que se pensa pela confrontação” (GADAMER, 2004, p. 397), o diálogo gadameriano é tolerante, abre pouco espaço para o enfrentamento, o embate, o atrito dialógico do qual fala Platão na *Carta Sétima*. Ele mesmo admite que o diálogo é muito mais um processo de acordo do que de desacordo ou de mal-entendidos, de conversa do que de controvérsia:

deve-se reconhecer que o entendimento é mais originário que o mal-entendido, de tal modo que a compreensão retorna sempre de novo para o entendimento restabelecido[...] conversar não é primeiramente controvérsia [...] constrói-se, ao contrário, um aspecto comum do que é falado (GADAMER, 2004, p. 220-221).

Gadamer acena para o caráter negativo da controvérsia, mas se se tomar a possibilidade desta, enquanto divergência perceptiva da mesma coisa pode, do atrito da divergência, surgir algo novo e diferente da coisa que antes orientava o diálogo e não se teria uma coisa, mas duas ou mais coisas orientando o diálogo. Na controvérsia a coisa é tensionada por sua oposição a ambas percepções. Portanto, incluindo a controvérsia, mesmo como um momento do diálogo, amplia-se significativamente o seu conceito e subtrai-se seu caráter de tolerância passiva, ou seja, de passividade ontológica da pergunta, como compreende Heidegger e que em Gadamer está presente na forma de aquele que pergunta converte-se em interrogado pela coisa. O intrigante na forma de Gadamer pensar não está no fato de aquele que pergunta converter-se em interrogado pelo seu próprio perguntar, mas no

fato de ser ‘interrogado pela coisa’. De onde provém a autonomia linguística de tal coisa que interroga?

Para não soar contraditório o que Gadamer afirma sobre a oposicionalidade da coisa em relação aos interlocutores do diálogo, a controvérsia é necessária como crítica a ele, pois ela contém a possibilidade de manter a coisa em sua alteridade e ao mesmo tempo fazer irradiar outras possibilidades de compreensão. Se a coisa é contraposta, como alteridade ela é controvérsia, ou seja, ela possibilita o confronto porque ela mesma confronta por ser diferente. Essa crítica é feita mais contundente do ponto de vista da filosofia pragmática da linguagem:

Em um uso da linguagem tipicamente social, digamos, uma conversação, os interlocutores fazem uso de expressões linguísticas que possuem significados convencionais (isto é semânticos, literais) de tal modo que não haja problema nenhum especial em reagirem de modo adequado (de acordo com seus próprios padrões) às elocuições uns dos outros. Ao fazê-lo demonstram o que pode ser chamado de compreensão. Às vezes o fazem tomando as elocuições por seu valor de face (isto é, identificando o significado pretendido com o significado semântico) ou não (isto é, buscando um significado pretendido que difere do semântico). Para serem bem sucedidos, os interlocutores devem confiar não apenas nas elocuições em si; devem servir-se também do co-texto e do contexto. Isso significa que o tipo de compreensão relevante jamais está confinado à compreensão do conteúdo semântico das expressões usadas. A capacidade para reconhecer tal conteúdo é necessária para alcançar a compreensão, mas ela deve ser sempre complementada pela capacidade de determinar se no contexto do uso pode-se inferir que a elocução transmita um outro significado ou não (DASCAL, 2006, p. 303-304).

A partir dessas afirmações de Dascal, a crítica à conversação ou ao diálogo é que aquilo que está em jogo no diálogo não é compreendido apenas a partir do seu próprio conteúdo semântico, ou seja, daquilo que está em questão implícito ou explícito nas palavras, o que está contraposto precisa extrapolar o âmbito do conteúdo para o contexto, ampliando a possibilidade de compreensão e outras interpretações. Pois parece ser isso que faltou Gadamer salientar do caráter oposto da coisa, a controvérsia faz parte do fazer da coisa no diálogo.

No texto de 1972, *A incapacidade para o diálogo*, Gadamer diz que o “diálogo é, para nós, aquilo que deixou uma marca [...] uma força transformadora” (GADAMER, 2004, p. 247). E enquanto força transformadora que marca, o importante diz Gadamer “não é termos experimentado algo de novo, mas termos encontrado no outro algo que ainda não havíamos encontrado em nossa própria experiência de mundo” (GADAMER, 2004, p. 247). Portanto, o que importa mesmo para Gadamer no diálogo é o entendimento mútuo, ou seja, o acordo, o consenso, a construção e a participação num sentido comum e não o caráter divergente.

Participar de um sentido comum significa pertencer a esse sentido e ao mesmo tempo ser interpelado por ele. Ser interpelado implica ouvir. Ao fenômeno hermenêutico do diálogo “subjaz uma verdadeira primazia do ouvir” por que “não existe nada que não seja acessível ao ouvido através da linguagem” (GADAMER, 2003a, p. 553-554).

4.5 A FALA

O diálogo especulativo tem como elemento base a fala. Gadamer em sua virada ontológica segue a relação unitária entre pensar e dizer para determinar a dimensão especulativa da linguagem e sua relação com o mundo. A unidade íntima de pensar e falar Gadamer toma como consequência da concepção cristã da linguagem como *verbum*. Essa concepção é paradigmática para a hermenêutica porque a unidade interna de pensar e dizer-se encerra em si que a palavra interior do espírito *não se forma por um ato reflexivo*. As palavras são formadas no pensamento irrefletidamente de modo que “a palavra não expressa o espírito senão a coisa a que se refere” (GADAMER, 2003a, p. 511). Porém, a palavra não pode separar-se de seu acontecer na fala. A palavra falada mantém em seu acontecer a unidade de sentido a que também pertence o pensamento e a coisa que expressa. Pensar significa *dizer algo para si*, mas falar significa *falar a alguém*.

A unidade de sentido que a palavra mantém em si mesma, é o que garante ser compreendida na fala e ao mesmo tempo a unidade do discurso, no qual se desdobra a fala com suas multiplicidades de palavra significativamente constituídas. É na significação prévia da palavra que Gadamer estabelece a relação de unidade e multiplicidade. A palavra falada refere-se não só às palavras que não foram ditas, enquanto são geradas na zona de significação prévia, mas pelo sentido enlaça-se em outras palavras, formado a rede discursiva. Tanto a palavra não dita quanto a palavra dita pertencem ao significado. A consequência dessa concepção da palavra é a dissolução do ideal da existência de um único significado, como algo puramente metafísico, externo à própria linguagem. Não existe o significado, existe uma multiplicidade de palavras significativas, ou seja, o significado ou o sentido de algo não é unívoco e imutável, mas variável e plural. Existem significados múltiplos e não um único significado.

Se as palavras são significadas previamente como crer Gadamer, a fala não pode ser simplesmente a materialização sonora, rajadas acústicas compostas por signos linguísticos.

Falar, portanto, “não significa de nenhuma maneira tornar as coisas disponíveis e calculáveis” (GADAMER, 2003a, p. 543). A fala é um modo de se comportar numa determinada língua. E enquanto aquilo que é falado se relaciona com a coisa pensada, a fala tem a pretensão de comunicação, ou seja, intencionalidade comunicativa: dizer algo a alguém. Com isso surge a dimensão comunitária da linguagem: “falar significa falar a alguém [...] o falar não pertence à esfera do eu, mas à esfera do nós” (GADAMER, 2004, p. 179). Falar é comunicar sentido a alguém. Na medida em que algo é falado com sentido, ele pode ser compreendido e, então, é que foi dito. Para Gadamer há uma diferença fundamental, portanto, entre falar e dizer. Algo é dito quando falado com sentido. A diferença se estabelece a partir da forma, ou seja, o dito é o conteúdo significativo que é expresso na fala. Portanto, a fala está vinculada à articulação sonora daquilo que é vinculado nela. Esta é uma diferença minuciosa que remete à dimensão do ouvir como necessária à captação do sentido. Podemos, certamente, concordar com Rohden quando afirma que “o autêntico filosofar nasce e se desenvolve na relação entre perguntar e responder, falar e ouvir, calar e assimilar o que o outro diz ou quer dizer” (ROHDEN, 2002, p. 211).

No diálogo não são faladas simplesmente palavras isoladas, uma a cada vez, mas uma a cada vez em frases, parágrafos e, conjuntos de parágrafos ou textos. É essa estrutura que forma a gramática da língua, mas que na conversação não se dá de forma técnica e esquemática preponderante à fala. Pois “o fato de algo ser uma língua mostra-se no falar. A descrição gramatical é subordinada a ele, mesmo se o aprendizado começa com ela. A descrição gramatical comporta-se em relação ao falar como os passos de dança em relação à dança” (FIGAL, 2007, p. 231). Isso se deve a uma limitação da linguagem que é ao mesmo tempo sua possibilidade infinita. A fala não pode dizer tudo ao mesmo tempo. A lacuna que fica entre o dizer e o não poder dizer tudo de uma só vez em determinada situação, pode se chamar de ocasionalidade. A “ocasionalidade significa a dependência da ocasião, da circunstância e situação, em que se usa a expressão” (GADAMER, 2004, p. 210). A ocasião para Gadamer não é uma falha ou imperfeição da linguagem, mas uma lógica da historicidade da linguagem em uso, “da virtualidade viva do falar, que sem poder dizer inteiramente põe em jogo, todo um conjunto de sentido. Todo falar humano é finito no sentido de que nele há a infinitude de sentido por desenvolver e interpretar” (GADAMER, 2003a, p. 549). A infinitude de sentido que ultrapassa o falar possibilita buscar sempre mais palavras que possam expressar adequadamente a coisa pensada, mas a cada vez que algo é dito fica sempre mais

por dizer. É por isso que Gadamer caracteriza o falar como especulativo e como verdadeiro acontecer da linguagem. A linguagem tem sua essência no falar que diz algo a alguém.

Contudo, Gadamer não faz uma crítica à voz, nem a tematiza em suas consequências, pois o que tem em vista é o deixar a coisa falar por si, a submissão da voz do sujeito à voz da coisa. Ela tem pouca importância. Mas se tomar o fato de que a palavra é materializada pelo som na fala, a voz deixa de ser um elemento segundo e passa a ter importância igual. Na fala ela determina o modo como algo é dito. A voz tem seu ser na tonicidade. A tonicidade se refere ao modo como se impõe à voz na fala. O tom da voz atinge os sentidos de quem ouve ou não. Mesmo aquele que não ouve sente as vibrações da voz.

A voz não é somente a voz do sujeito, mas o sujeito dá voz à coisa. A voz teria a pretensão de fazer-se valer enquanto voz, ou seja, reivindicar audição para si. Pressupor que o pensamento fala, como concebe Gadamer, necessariamente deve-se aceitar que interiormente há também voz. Afirmamos acima que ouvir e falar estão intimamente relacionados de modo que falar requer ouvir e se ouve porque se fala e, portanto, o ouvir é um falar. Se estiver correta nossa interpretação dessa dialética do falar e do ouvir, então cabe a pergunta: por que ouve-se a si mesmo? Teria o pensamento voz? A relação da voz com o pensamento, seguindo o mesmo movimento especulativo da linguagem, não contradiz a tese gadameriana de que a linguagem fala. Ela ajuda a esclarecer a relação do diálogo que nós mesmos somos e o diálogo com o outro. Principalmente se leva em conta os efeitos – físicos e emocionais – que a voz causa naquele que a ouve. E, portanto, a sonorização não quer se adequar corretamente à solidão silenciosa da vida da alma, mas quer ser expressa, exteriorizada, quer, em fim, comunicar. Algo só diz alguma coisa a alguém porque tem voz na fala.

Nesse aspecto a crítica que Derrida faz com a desconstrução da voz atinge a relação da fala com o pensamento, a qual Gadamer defende quando considera que o pensamento é um diálogo constituído pela linguagem que ‘diz algo para si’, pressupondo, portanto, uma audição interior. Para Derrida é o mesmo que afirmar o logocentrismo da razão que caracterizou toda a história da filosofia até Heidegger, e no caso de Gadamer, denominar sua filosofia, nesse aspecto, de fonocêntrica (GADAMER, 2004, p. 431).

Derrida ao não considerar positivamente a dimensão da audição interior, considera que “a fala ou voz só ganham presença em sua realização” (GADAMER, 2004, p. 431), na voz exterior e, portanto, deixa de reconhecer a dimensão dialógica do pensamento; e Gadamer, por sua vez, não considera adequadamente a dialética da voz em sua realização na fala. Para Gadamer a voz é pressuposta na fala. Dialogar pressupõe falar e falar pressupõe som, voz.

Quem fala ouve a sua voz e ao mesmo tempo em que a voz se faz ouvir por outro. É esclarecedor a fala de Figal (2007, p. 281) ao afirmar que “quem se faz ouvir é audível; nós sabemos disto porque nos escutamos”.

A voz se recolhe no dito que, a pesar de dizer não diz tudo, e não dizendo, remonta a infinitude do falar. A voz cumpre sua função na fala não só à medida que se retira, mas na medida em que o que é dito ganha voz, autonomia em relação ao indivíduo. Mas também na medida em que se relaciona com o ouvir. Não existe fala sem voz. A fala é mediada pela voz. Portanto, a dialética da voz que consiste em retirar-se, recolher-se depois da fala, e continuar ressoando e provocando reações físicas e emocionais e também provocando o falar, faz parte do acontecer da linguagem. Em tal movimento se percebe o especulativo presente na ocasionalidade do falar e a universalidade da linguagem. Rohden ressaltou isso da seguinte forma “a linguagem não é só a linguagem objetiva, significa, visível ou legível aos olhos, mas engloba muitas outras dimensões implicadas no ouvir. A linguagem oral conserva e expressa a totalidade, a universalidade da realidade, uma vez que nela se conserva a tonicidade e a musicalidade da voz, dimensões centrais do ouvir” (ROHDEN, 2002, p. 217).

Gadamer parece não fazer distinção entre fala e voz, ouvir e escutar. Mas seguindo seu pensamento pode-se interpretar que ouvir e escutar, fala e voz são equivalentes e, portanto, ouvir o que foi dito significa também escutar o que não foi dito. Porém, Gadamer fala de *ouvido interior* e de certo *ouvir imperturbável* que se deve ter em relação ao dizer. Pela distinção que se faz na língua portuguesa entre ouvir e escutar, a expressão ‘ouvir imperturbável’ pode ser interpretada como o escutar. Pois essa palavra remete a uma dimensão mais profunda do ouvir, por requerer uma atenção maior do ouvinte e um silêncio tanto exterior quanto interior para que se escute a voz que não é nem do indivíduo nem de algo externo, do ambiente físico, mas como diz o próprio Gadamer da ‘coisa mesma’. Assim, ouvir e escutar mantém uma dialética fundamental na fala no contexto do diálogo, que não pode ser ignorada. Parafraseando Wittgenstein se queremos ouvir a ‘coisa mesma’, devemos escutá-la atentamente.

4.6 O DITO E O NÃO-DITO: A DIMENSÃO DO IMPLÍCITO E DO EXPLÍCITO

Vimos fazendo referência à fala em seu dizer e não dizer. O que não é falado e nem dito está implícito. O implícito é o elemento especulativo reflexivo que articula o pensamento

e a linguagem e simultaneamente a interpretação na fala em vista do entendimento no diálogo sobre *a coisa em questão*.

A linguagem em si mesma é especulativa enquanto realiza sentido na fala. Na fala se articulam o dito e a infinidade de não ditos. No dito está implícito o não dito. Estrategicamente, em *Verdade e Método I*, essa estrutura básica da linguagem está situada após a dialética da palavra, no item “a linguagem como centro e sua estrutura especulativa”, em que Gadamer apresenta a dimensão pré-reflexiva da palavra e sua relação com o ser. Segue-se duas afirmações a partir das quais se esclarece o dito e não dito como estrutura especulativa da fala no diálogo:

o dizer que alguém quer dizer, o entender-se, mantém o dito em uma unidade de sentido com uma infinidade de coisas não ditas e o que fala se comporta especulativamente enquanto que suas palavras não copiam o que é, senão que expressam e dão à palavra uma relação com o conjunto do ser.

Ressalta-se da primeira frase a expressão ‘o dizer [...] mantém o dito em uma unidade de sentido com uma infinidade de coisas não ditas’ e da segunda ‘comporta especulativamente [...] palavras não copiam o que é [...] expressam [...] relação com o conjunto de ser’. O comportamento especulativo se refere ao uso da fala na linguagem. Na fala usam-se palavras significativas pré-reflexivas que não copiam o que é, mas enquanto fazem parte da realização de sentido na fala, possuem uma relação com o ser e, portanto, expressam sentidos e são capazes de significação. As palavras não reproduzem o ser, mas o expressam. A virtualidade da palavra não permite que o sentido seja apreendido enquanto tal, mas o expressa, pois ela mesma faz parte desse sentido. A palavra desse modo não reproduz totalmente o ser, porém mantém a abertura que conduz a ele. A mesma estrutura dialética dialógica especulativa da palavra Gadamer identifica no diálogo em seu uso na fala pela relação do dito e do não dito. A instância de significação prévia que antecede o dito mantém-se implícita nele, por isso que o dizer mantém o dito numa unidade de sentido com uma infinidade de coisas não ditas.

Há uma apresentação e um esquecimento no dizer. Dizer algo é não dizer tudo. O dito é a realização de esquecimento na linguagem. “O dizer é a ação de auto-esquecimento mais

radical que podemos realizar como seres racionais”⁶. Pela ação do esquecimento no dito, Gadamer situa a linguagem à altura da razão para pensar o ser, ou seja, a linguagem possui as condições de possibilidades especulativas capazes de aproximar-se dos sentidos das coisas. É isso que ele afirma ao criticar o esquematismo realizado na linguagem e ao postulado da incapacidade da linguagem de dizer totalmente os sentimentos:

toda crítica que nos leva mais além do esquematismo de nossas frases com o fim de entender, encontra a sua vez a expressão na forma linguística. Nesse sentido a linguagem rebate qualquer argumentação contra sua competência. Sua universalidade mantém-se à altura da razão (GADAMER, 2003a, p. 482).

O dito, nem pela linguagem, nem pela razão é capaz de dizer tudo. Desse modo, tanto a linguagem quanto a razão encontram seus limites ali onde lhes falta a palavra. Mas ao mesmo tempo tem suas possibilidades. A linguagem e a razão são finitas. Cabe ressaltar ainda que a universalidade da linguagem está à altura da razão por sua capacidade especulativa em seu uso na fala, o que está cristalizado em conceitos ou proposições lógicas são retomados a cada vez na linguagem pela fala para que possam dizer algo. São reintroduzidos no jogo do diálogo. Na interpretação do slogan gadameriano “ser que pode ser compreendido é linguagem”, Rohden situa no dito e não-dito o enlace ontológico e metafísico da hermenêutica da seguinte forma:

nessa afirmação, encontramos a imbricação entre ontologia e metafísica, uma vez que a ontologia trata do ser enquanto ser, enquanto estrutura argumentativa, e a metafísica manifesta-se na busca de sentido da vida que transcende o nível da pura imediatidade e carrega a tensão irresolúvel entre o dito e o não-dito no *medium* da linguagem (ROHDEN, 2002, p. 286).

O não dito está implicado no próprio dizer. Gadamer afirma em algum lugar que o que importa à hermenêutica é saber o quanto fica de não dito quando se diz algo. A tarefa da hermenêutica está voltada para essa dimensão da fala, ou seja, para o implícito. O que está implícito na fala coloca em movimento a dimensão interpretativa da compreensão em ação,

⁶ Para ilustrar esse fenômeno da linguagem Gadamer cita um exemplo de uma conversa com sua filha: “ela tinha que escrever a palavra morango e perguntou como se escreve: quando lhe disse como fazer, ela observou: “engraçado, quando a escuto desse modo, já não consigo mais compreender a palavra. É só quando a esqueço que estou de novo nela.” (GADAMER, 2004, p. 233).

através do que expressamente em palavras está dito, ou o horizonte situacional no qual foi dito e o contexto situacional do qual faz parte o dito. Essas formas são pistas, direções indicadas pelo dito para as quais deve-se voltar o interprete se quer compreender o não dito. São vias de acesso ao não dito, além do ‘ouvir imperturbável’ que para Gadamer é fundamental pelo seu caráter de abertura. É o implícito na fala que põe em ação o movimento especulativo da linguagem. O implícito é o propriamente especulativo na fala quando se diz algo. Implícito quer dizer, nesse sentido, ausente presente. O filósofo e lingüista pragmático Paul Grice cunhou a expressão “implicatura conversacional” para designar os significados implicados na fala quando alguém diz algo. E na interpretação do filósofo Marcelo Dascal “o (s) significado (s) implícito(s) só pode(m) ser revelado(s), descobertos (s) ou conjeturados (s), apelando-se conjuntamente ao que é linguisticamente expreso e ao ‘contexto’. Tanto a hermenêutica quanto a pragmática se servem abundantemente da noção de contexto” (DASCAL, 2005, p. 644). Contudo, para Gadamer o dito deve ser compreendido a partir da coisa em questão, a partir da coisa mesma em jogo no diálogo. Só assim a hermenêutica pode superar o subjetivismo e ao mesmo tempo possibilitar a fusão de compreensão e interpretação na linguagem. É no elemento mínimo da dimensão especulativa conversacional que compreensão e interpretação se fundem, possibilitando a universalidade da hermenêutica.⁷ Tanto a hermenêutica quanto a pragmática encontram na dimensão do implícito ou da ‘implicatura conversacional’ o elemento especulativo essencial à linguagem em seu uso; e no dito, no contexto, na situação, meios de compreender o não dito. Mas só a hermenêutica toma o escutar e a coisa mesma como caminhos de compreensão do sentido.

Cabe ressaltar ainda que nesta estrutura mínima da linguagem não acontece síntese, como em Hegel, na interpretação de Gadamer. Existe, contudo, uma abertura infinita dada pelo implícito, de modo que a cada vez que se compreende algo que é dito na fala, a linguagem já se adiantou na produção de sentido e, portanto, será preciso interpretar novamente, o que cada vez se diz. Pois isso se deve à estrutura prévia da linguagem e do mundo que antecede todo dizer.

⁷ Por já se ter feito várias vezes referencias às passagens de *Verdade e Método I* em que Gadamer situa a universalidade da hermenêutica, faz-se apenas referencias às páginas: Gadamer, 2003, p. 566-567.

4.7 O ESCUTAR COMO ABERTURA E PERTENÇA AO ACONTECIMENTO DA LINGUAGEM

Gadamer desenvolve pouco, seja em tom de crítica seja como tematização, a importância da voz na fala. Porém a voz, em sua constituição sonora, desempenha uma função determinante na fala, pelo menos em duas direções: ao modo como o indivíduo fala e a reivindicação de audição por parte de quem é afetado pela fala. Aqui falar-se-á do fenômeno da audição enquanto abertura e pertença à universalidade especulativa da linguagem.

Em *Verdade e Método I*, Gadamer situa a audição dentro do contexto do acontecimento linguístico – a escuta oferece uma pista fundamental para a compreensão do que seja a linguagem em Gadamer – para estabelecer precisamente o que ele considera como pertença seja à tradição, seja ao diálogo. Os conceitos que importa desenvolver aqui para mostrar a participação no sentido comum gerado pela linguagem são os de abertura, pertença e acontecimento.

Quanto à audição como determinação de pertença ao acontecimento linguístico, Gadamer (2003a, p. 553) afirma que se deve seguir a “dialética peculiar que é própria do *ouvir*. Não é só o que ouve que é de algum modo interpelado. Há algo mais, e aquele que é interpelado tem que ouvir, queira ou não. Não pode desviar seus ouvidos como desvia a vista de algo mirando para outra direção”. Na interpretação de Rohden “Gadamer acenou para a importância do ouvir com vistas à compreensão e fê-lo basicamente em função da determinação do conceito de pertença” (ROHDEN, 2002, p. 212). Ao fazer isso Gadamer teria apontado para o movimento dialético especulativo e ao mesmo tempo do ético. As duas dialéticas das quais fala Gadamer são ‘interpelar e ser interpelado’ e a ação da coisa que reivindica audição para si. Esse é o algo a mais, pois é a coisa que determina o acontecer da linguagem. O ouvido não podendo esquivar-se da fala, da voz ou do som, participa dela pela determinação da coisa, ou seja, do que na fala esta sendo vinculado. O ouvir padece a ação da coisa. Ou se ouve a voz do outro ou a voz da coisa. Nada que tem a forma ou os modos da fala escapa ao ouvido. Pertencer significa, portanto, participar de um sentido comum.

O conceito de acontecimento é determinante para se compreender o conceito de participação na linguagem. Assim diz Gadamer (2003a, p. 553) “o decisivo é que aqui acontece algo [...] o verdadeiro acontecer se torna possível na medida em que a palavra chega a nós [...] e temos que prestar ouvido [...] e faz como se nos falasse a nós e se referisse a nós

mesmos”. Na medida em que algo é falado reivindica por si mesmo audição de modo a fazer com que o indivíduo que lhe dê ouve e entre em processo conversacional consigo mesmo. Acontecer é a determinação do que na fala é vinculado, o que está para além dos falantes, e reivindica audição para si. Assim resume Gadamer (2003, p.598): “este acontecer hermenêutico é ao mesmo tempo apropriação e interpretação [...] este acontecer não é nossa ação com as coisas senão a ação da coisa mesma”. Os indivíduos pertencem e participam na linguagem à medida que ouvem e dialogam com a coisa. O ouvido não é só um órgão capacitado para ouvir o som na fala, mas está também capacitado para escutar o que nela é vinculado.

É importante notar que o ouvido ouve sem possuir e para Gadamer essa é a estrutura do reflexivo. Com a dialética da audição, que reflete a estrutura especulativa de pergunta e resposta na linguagem, Gadamer universaliza o ouvir afirmando com Aristóteles que nada escapa ao ouvido. A universalidade da audição se deve ao *logos*. O ouvido está capacitado para escutar o *logos*. E *logos* para Gadamer é linguagem. O ouvido enquanto está capacitado para escutar o *logos*, é aberto. A abertura é a universalidade do escutar capaz de fazer participar da linguagem e do que nela está sendo vinculado pela fala, qualquer indivíduo que faça uso dela. “A linguagem da qual participa o ouvir não é só universal no sentido em que o todo pode fazer-se palavra” (GADAMER, 2003a, p. 554), mas abrange tudo que tenha a forma linguística e pode-se fazer escutar: o texto, a tradição, a música, o mito, a poesia etc.

Apesar de Gadamer ressaltar positivamente a dialética da audição, parece conservar ainda certa passividade enquanto esta padece da ação da coisa. É possível afirmar que reside nessa dialética uma passividade da audição e uma determinação do sujeito ou do escutar pelo acontecimento. Com esses dois elementos se percebe claramente o descentramento do sujeito, presente no diálogo. O diálogo descentra por um lado e, por outro, reúne. Na medida em que os dialogantes são orientados pela coisa o foco se desloca dos sujeitos para a coisa em questão e, portanto, há aqui um deslocamento da subjetividade para a alteridade, da consciência dos sujeitos que determinariam a coisa. Por outro lado, as subjetividades envolvidas no diálogo são convidadas a entrarem no jogo colocando-se em jogo, com seus preconceitos. Só assim pode haver a possibilidade da mediação da coisa e a fusão das perspectivas de cada um dos indivíduos na construção de um sentido comum.

4.8 A DIALÉTICA DE PERGUNTA E RESPOSTA

Gadamer desenvolve a conversação em sua essência dialética de pergunta e resposta, como já foi antes mencionado no início desse capítulo. Da dialética dialógica socrático-platônica ele retém para a hermenêutica a essência da pergunta: “é essencial a toda pergunta que ela tenha certo sentido. Sentido quer dizer, sem embargo, sentido de uma direção [...] com a pergunta o perguntado é colocado sob uma determinada perspectiva” (GADAMER, 2003b, p. 439). É também essencial ao diálogo em sua dialética de pergunta e resposta, a abertura: “perguntar quer dizer abrir. A abertura do perguntado consiste em que não está fixada a resposta [...]. O sentido do perguntar consiste precisamente deixar em aberto [...] por essa situação de suspensão” (GADAMER, 2003b, p. 440).

Gadamer pressupõe que a dialética de pergunta e resposta em seus elementos constituintes de sentido e abertura, dão a medida para construção do mundo linguisticamente constituído e para a constituição de uma comunidade de vida ou linguística. A pergunta e a resposta se efetivam no jogo da linguagem na fala. É na fala, por essa dialética, que aquele que pergunta se converte em perguntado, converter-se em perguntado pela pergunta reflete o movimento especulativo do espelho, imagem que reflete e volta sobre o indivíduo ou coisa refletida. E ao mesmo tempo em que a imagem vai e volta, ela fica como intermediada pelo espelho como uma terceira coisa, uma coisa interposta que é, ao mesmo tempo, contraposta ou oposicional.⁸

A dimensão de sentido inerente à pergunta significa que ela é sempre direcionada a algo ao mesmo tempo em que direciona o pensar. Ou seja, o sentido do perguntado está na própria pergunta. Quem quer compreender o perguntado deve seguir a direção da pergunta, voltar-se para aquilo que nela é vinculado. Essa estrutura é a mesma estrutura que se identificou na fala quanto ao dito e não-dito. A compreensão do dito deve seguir o próprio dizer e o que nele está contido. Descentra-se o sujeito e centra-se naquilo que está sendo vinculado na fala, a coisa. A descentralização do sujeito é dada pela estrutura de sentido da pergunta, ele não deve voltar-se somente sobre si mesmo para que compreendas, mas deve seguir a coisa em questão para ter a correta compreensão. Há um processo de deslocamento da reflexão absoluta da consciência e da autoconsciência.

⁸ Sobre esse elemento hermenêutico, consultar a obra do filósofo alemão Günter Figal *Oposicionalidade O elemento Hermeneutico e a filosofia*, Editora Vozes, 2007.

Essa mesma dialética está implicada na escuta, como se constatou. Por outro lado na medida em que a pergunta descentraliza o sujeito, ela o implica. O ser implicado pelo perguntar significa que o indivíduo converteu-se ele mesmo em interrogado pelo seu próprio perguntar sobre a coisa. A implicação do indivíduo pelo perguntar não se deve à sua determinação, mas à determinação da própria coisa. O indivíduo deve-se voltar sobre a coisa mesma e não sobre si, apesar de estar implicado no perguntar, isso ele faz mediante a escuta da coisa. Portanto, essa dialética abre espaço para a alteridade, para o Outro ou o Tu. Este constitui um dos limites da reflexão, o outro é a própria coisa, que se mostra também como alteridade. Centrado na coisa, o interpretativo supera as arbitrariedades das interpretações, a fim de formar o consenso, o comum a todos. Uma vez que o processo interpretativo centra-se e pauta-se pela coisa, essa mesma coisa se impõe como terceiro elemento relacional. É a coisa em seu caráter de alteridade que possibilita a coerência entre o todo e as partes. Interpretando Gadamer a partir da filosofia de sistema Luft afirma “a coerência é a base da racionalidade do proceder hermenêutico, pois dela emana o limite decisivo capaz de afrontar a interpretação arbitrária” (LUFT, 2002, p. 180). A coerência, na hermenêutica gadameriana, está relacionada ao princípio de relação entre o todo e as partes, bem como à textura ou à trama de relações no jogo dialógico, na medida em que o que é dito faz sentido, implica os interlocutores e seus horizontes contextuais. A coerência na hermenêutica filosófica, decorre da estrutura linguística do ser, portanto, da ontologia mesma.

O sentido direciona o indivíduo para a coisa e para si, a abertura que se instala a cada vez que se pergunta possibilita que outros participam do mesmo sentido da coisa em questão. Gadamer afirmou que perguntar é ‘deixar em aberto’ é por em ‘suspensão’, ou seja, é possibilitar que o sentido expanda-se a um horizonte maior e inclua e não exclua. Abertura é possibilidade, nada está determinado. A pergunta não determina, põe em jogo. Por em jogo significa que a resposta à coisa perguntada não está determinada, mas está direcionada. Portanto, no jogo da conversação as perguntas colocadas não aceitam qualquer resposta, pois tanto a pergunta quanto a resposta seguem a determinação da coisa em questão. Quem entra no jogo diálogo de pergunta e resposta que se dá na conversação deve assumir as regras do jogo.

A abertura que a pergunta possibilita garante a universalidade da linguagem através de seu elemento especulativo. A dialética de pergunta e resposta encontra seu elemento especulativo no próprio perguntar, uma pergunta sempre leva a outra, e as respostas são sempre respostas convertidas em pergunta. A resposta já é uma pergunta. Não ter uma

resposta fixa é manter o pensamento em suspenso, aberto. A abertura possibilita novas perguntas. Por isso, segundo Gadamer, o diálogo possui a estrutura de pergunta e resposta, pois a pergunta garante que se continue pensando, buscando a palavra correta e a mais universal possível pra dizer a coisa que se pensa. Ora, o diálogo tem para Gadamer uma estrutura que garante o próprio filosofar. A filosofia se caracteriza como filosofia dialógica, porque no diálogo:

o que vem à tona, na verdade, é o logos, que não nem meu nem teu [...] a dialética, como arte de conduzir uma conversação, é ao mesmo tempo a arte de juntar os olhares para a unidade de uma perspectiva (*synoran eis em eidos*), isto é, a arte da formação de conceitos como elaboração da intenção comum (GADAMER, 2003a, p. 480).

A intenção comum gerada pela coisa em jogo, do qual os participantes fazem parte, constitui unidade linguística, o mundo do qual todos participam.

Com os elementos estruturantes da linguagem especulativa evidenciados: o fazer da coisa no pensamento e no diálogo, o ouvir e o falar, o implícito e o explícito, a pergunta e a resposta, a relação e a oposicionalidade, apresentam cada uma em suas relações o especulativo, ou seja, possuem a estrutura reflexiva de abertura, inapreensão, reversibilidade, interpretação e sentido. Por elas a linguagem se justifica como universal, como totalidade de sentido. Conclui-se da análise dos elementos estruturantes da linguagem que o reflexivo é especulativo e ambos estão dados na interpretação e na linguagem em seu uso. Essa estrutura possibilita compreender e interpretar o mundo, as coisas e o próprio homem. Cabe agora apontarmos as consequências da linguagem especulativa para o mundo, a liberdade e a possibilidade de criar novos mundos linguisticamente constituídos, no próximo capítulo.

5 IMPLICAÇÕES DA LINGUAGEM ESPECULATIVA

Na ontologia hermenêutica da linguagem de Gadamer, assim como coisa, *Sache* o conceito de mundo, *Welt* é fundamental. Ambos estabelecem uma relação fundamental com o ser, com a totalidade de sentido. São conceitos essencialmente especulativos, segundo Gadamer.

Se o sentido é o mundo comum no qual participam os indivíduos e as coisas, e este mesmo sentido é gerado pela linguagem, então é nele próprio que se fundem mundo e linguagem. O conceito fundamental que articulam esses dois âmbitos é o de compreensão e interpretação. A compreensão mediante a interpretação, estabelece a relação necessária entre ambos. A relação faz pertencer e participar do mundo linguístico. Mas como o mundo das coisas realmente existentes passe a fazer parte do mundo linguístico constituindo um único mundo?

No capítulo anterior explicitou-se a estrutura da linguagem a fim de evidenciar como é possível ela comportar em si mundo e que mundo é que ela comporta. O mundo do qual fala Gadamer é decorrente da estrutura da linguagem. Isso significa que o mundo, *Welt*, não é o mundo físico, mas a totalidade de sentido que comporta as coisas e as significa e lhes garante existência. É importante ressaltar aqui que o conceito de mundo Gadamer toma de Heidegger e, linguagem como mundo, de Humboldt. O mundo para Heidegger é o horizonte de sentido no qual o ser se manifesta. O mundo não é somente o mundo dos entes, mas o mundo do sentido, pois ao ser pertence a abertura:

Ao mundo pertence a abertura do ente enquanto tal, do ente enquanto ente [...] juntamente com o mundo vem à tona este enigmático “enquanto”, o ente enquanto ente [...] “algo enquanto algo” está associado com o mundo [...] mundo não é a todo do ente, não é a acessibilidade do ente enquanto tal, não é a abertura do ente enquanto tal que se encontra na base da acessibilidade. Ao contrário, o mundo é a abertura do ente enquanto tal na totalidade (HEIDEGGER, 2003, p. 314).

Destaca-se da afirmação acima que *o mundo é a abertura do ente enquanto tal na totalidade*. Isso significa dizer que a abertura do ente é o sentido que possibilita que o ente esteja no mundo em sua dimensão formal e essencial. A totalidade é dada pelo sentido que compreende tanto o mundo físico quanto o mundo simbólico ou de sentido. E de acordo com Almeida “o mundo é a abertura no qual moramos; não é uma entidade física, mas o horizonte

de sentido no qual estamos dispostos” (ALMEIDA, 2002, p. 237). Essa concepção se aproxima da concepção de linguagem como mundo de Humboldt:

Mas todo modo de percepção subjetiva passa necessariamente por dentro do cultivo e o uso da linguagem [...], pois toda percepção objetiva está invariavelmente misturada com *subjetividade*, podemos considerar toda individualidade humana, independente da linguagem, como um aspecto da visão de mundo [...] reside em toda linguagem uma visão de mundo [...] ele se envolve a si mesmo com um mundo de sons para apreender e elaborar nele mesmo o mundo dos objetos [...] o homem vive primeiramente com objetos, sentido e agindo em si sobre sua representação e atualiza exclusivamente como a linguagem representa-o a si mesmo (HUMBOLDT, 1999, p. 59-60).

Humboldt deixa claro nessa passagem que o mundo dos objetos que passam pela percepção subjetiva é reelaborado pela linguagem ao representar a si mesma esses objetos. Representar a si mesma algo é um movimento reflexivo ou reverso da própria linguagem, da sua estrutura e não uma projeção exterior do que é representado. A imagem criada pela simbolização na representação linguística é da linguagem para a linguagem. É da essência da linguagem, portanto, segundo Humboldt, refletir em si o mundo exterior de modo a atualizá-lo. Atualizar significa refletir, pois nela está implicado o processo de criação do mundo que é representado. Cabe ainda reter da fala de Humboldt a afirmação de que *reside em toda linguagem uma visão de mundo*. Segundo o autor isto se deve a dois motivos: primeiro porque toda individualidade humana pode ser considerada um aspecto da visão de mundo, pois ela não é constituída independentemente da forma como o homem o vê; e a percepção objetiva do mundo está misturada com subjetividade, ou seja, a visão que se tem do mundo objetivo, ou que se pretende objetiva da realidade exterior, não é totalmente isenta das percepções individuais do homem. Com a idéia de visão de mundo linguístico Humboldt estabelece e mantém a vinculação entre subjetividade e objetividade, pois ambas são articuladas na linguagem pelo processo de reflexão inerente a ela. Só desse modo pode residir na linguagem o mundo. A ideia de visão de mundo mantém aquilo que Heidegger denominou de abertura do ente, como mundo, e Gadamer de horizonte ao qual pertence uma situação e um contexto. Tanto a abertura quanto o horizonte são dados pela linguagem. Nela há sempre uma abertura e uma ampliação do horizonte de compreensão do mundo.

Gadamer (2003a, p. 531) diz que:

a linguagem não afirma por sua vez uma existência autônoma frente ao mundo que fala através dela. Não só o mundo é mundo enquanto que ascende à linguagem: a linguagem só tem sua verdadeira existência no fato de que nela se representa o mundo.

Retem-se dessa afirmação o seguinte: *o mundo é mundo enquanto ascende à linguagem e nela se representa o mundo*. As duas afirmações mostram que existe uma dialética entre mundo e linguagem/linguagem e mundo. O mundo dos entes é elevado ao mundo de sentido e no próprio mundo de sentido cria-se outros mundo. No mundo de sentido é refletido o mundo dos entes. A relação entre os dois se dá na fala. Na fala se articula, pelo jogo de pergunta e resposta, o mundo e a linguagem. Por um lado o mundo é elevado ao plano linguístico pela fala: fala-se sobre algo que está no mundo, por outro, uma vez que algo foi elevado ao plano linguístico, este algo volta ao mundo na forma de linguagem. A linguagem eleva as coisas ao plano linguístico do pensamento ao mesmo tempo em que traz à fala pela interpretação o que foi elevado.

O elemento relacional que articula o mundo e a linguagem na fala é a interpretação, conforme Gadamer: “A interpretação tem parte na discursividade do espírito humano, que só é capaz de pensar a unidade das coisas na sucessão do uno e do múltiplo” (GADAMER, 2003a, p. 564). Na interpretação o que se interpreta é o mundo que é elevado ao plano linguístico, e enquanto tal retorna ao mundo pela interpretação na fala. Seguindo essa dialética é que se pode afirmar que o mundo fala através dela, ou seja, através da linguagem. Em outro lugar, Gadamer expressa claramente a antecipação prévia do mundo feita pela interpretação na linguagem: “a linguagem [...] é a interpretação pluriabrangente do mundo [...]. Antes de todo pensar crítico filosófico-interventivo, o mundo já sempre se nos apresenta numa interpretação feita pela linguagem” (GADAMER, 2004, p. 97).

Pela essencialidade significativa da linguagem, o mundo se torna linguístico. O mundo linguístico não é mais o mundo das coisas materiais e físicas – porque é impossível caber, por exemplo, uma cadeira dentro da cabeça do sujeito e mesmo que coubesse ela teria ainda assim a estrutura física e material, e não a estrutura linguística – mas o mundo de sentido. Mundo é o que está dado previamente às coisas é o que as possibilita existir. Ele é a condição de espacialidade, temporalidade e historicidade. O mundo para Gadamer, na interpretação de Luft “é a totalidade de sentido que recobre todo ser enquanto algo compreendido, ou seja, enquanto algo mediado pela linguagem” (LUFT, 2002, p. 170). O mundo só é nesse modo para o homem e para nenhum outro ser, na afirmação de Gadamer: “para o homem o mundo

está aí como mundo, em uma forma sob a qual não tem existência para nenhum outro ser vivo posto nele” (GADAMER, 2003a, p.531).

O mundo já sempre se apresenta numa interpretação feita pela linguagem. A anterioridade do mundo não só comporta uma interpretação feita pela linguagem, mas também transformação pela linguagem. Nela não só se compreende o mundo pela interpretação, mas se transforma. Essa consequência do pensamento gadameriano é defendida e desenvolvida por Vattimo no texto: *comprender o mundo-transformar o mundo*, pois para ele a:

identificação entre interpretar o mundo e transformá-lo (atuando historicamente) assim como [...] na identificação de compreender e ser si mesmo por parte dos agentes constitui o cerne da hermenêutica de Gadamer: a ontologia hermenêutica de Gadamer tem seu núcleo na identificação entre realidade (*wirklichkeit*) e história efetiva (*Wirkungsgeschichte*) (VATTIMO, 2001, p. 61).

Compreende-se o mundo e transforma-se o mundo. A compreensão na visão de Vattimo tem uma efetividade histórica-prática.

Mas como as coisas se constituem no mundo de sentido? Que tipo de existência elas têm? Essas duas perguntas que surgem da estrutura linguística do próprio mundo, leva a pensar a liberdade, o conhecimento que nela se cria e a possibilidade de criar mundos linguísticos. Pela linguagem não só se elevam as coisas ao mundo, nem somente se atinge a objetividade linguística de sua compreensão, mas o homem se eleva acima do mundo, ou seja, ele tem liberdade. Elevar-se acima do mundo significa ao menos três coisas para Gadamer: distanciar-se, participar de outro mundo que não o simplesmente dado, o mundo de sentido; mas significa também criar mundos a partir do mundo constituído linguisticamente. A possibilidade de elevar-se ao mundo implica a capacidade infinita de participação e criação de outros mundos de sentido, ao mesmo que implica sua objetividade.

5.1 A POSSIBILIDADE INFINITA DE CRIAR MUNDOS NA LINGUAGEM

A linguagem só comporta o mundo em si mesma porque o mundo possui a mesma estrutura que a sua. As possibilidades da linguagem são as mesmas do mundo. Onde há

homem há linguagem e onde há linguagem existe um mundo que precisa ser compreendido, interpretado, e naquilo que se faz necessário, ser transformado.

Cada mundo linguístico é um mundo único, isso significa que o sentido nele gerado pertence a uma linguagem comum usada pelos que dele participam. Porém ele não é fechado a outras visões de mundo. Pois é da essência do mundo linguisticamente constituído ser aberto. “como constituído linguisticamente cada mundo está aberto por si mesmo a toda possível percepção e, portanto, a todo gênero de ampliações; pela mesma razão se mantém sempre acessível a outros” (p. 576) como menciona Gadamer, o mundo de sentido possibilita que outros mundos sejam gerados e ao mesmo tempo que indivíduos de mundos diferentes possam deles fazer parte. Participar de outro mundo linguístico não significa um abandono do seu, mas uma ampliação de horizontes. Nesse intercâmbio de mundos Gadamer acena para o diálogo que pode haver entre ciência e filosofia, entre pessoas de línguas diferentes, entre realidades diferentes, em fim, entre as nações. Ou seja, o mundo de sentido é onibrançante, universal e, de certo modo, ideal. Enquanto Gadamer pensa sempre na possibilidade do entendimento, não importa onde quer que seja, ou qual seja a situação, podemos considerá-lo um idealista.

Enquanto se move na linguagem, dentro de cada mundo ou de um mundo para o outro, o indivíduo enriquece o mundo do outro e o seu. No intercâmbio dialógico entre os mundos, adquirir conhecimentos não significa uma apreensão do mundo enquanto tal, mas uma ampliação dos horizontes de compreensão. O que acontece aqui é uma ampliação do espaço no qual as coisas se dão e da aceção de mundo que possui o indivíduo. A estrutura do mundo de sentido representa a mesma estrutura especulativa da linguagem. Assim como na linguagem não se apreende ela mesma enquanto tal, mas o que nela é vinculado, no mundo não se apreende o mundo enquanto tal, mas as visões que nele são representadas, de modo sempre mais ampliada.

O que resulta dessa concepção gadameriana são mundos interativamente complexos. A complexificação desses mundos linguisticamente constituídos, requer abertura constante e capacidades múltiplas de convivência. A complexificação interativa dos mundos linguísticos acena para as diferenças. Ele comporta diferenças e, pela sua própria constituição, requer tolerância como atitude de quem quer que dele participe. Gadamer vai mais longe e afirma

que não só uma atitude, mas implica antes “uma educação para a tolerância”¹. Para Gadamer a interatividade dos mundos linguisticamente constituídos explica também a complexidade da cultura.

A *cultura* se constitui num mundo de sentido porque nela existe a linguagem simbólica dos objetos significados através dos tempos, porque nela (s) está (ão) presente(s) a (s) vivência(s) e experiência(s) transmitida (s) e celebrada (s) ritual ou oralmente como as lendas, os mitos, os contos, as festas, os rituais festivos, as músicas, os hábitos e as roupas. Tudo isso constitui uma linguagem simbólica, significativa que aquele que dele faz parte é capaz de compreender seus significados. Essa linguagem dos símbolos exerce influência profunda na constituição da consciência dos indivíduos. Ela em certo sentido antecede a linguagem falada e segundo Garagalza (2002, p. 128) “o símbolo seria o fundamento causi-irreal (causi-inconsciente) do desenvolvimento da consciência e da cultura”². E de acordo com Gadamer (1985, p. 58) “a essência do simbólico consiste justamente em que ele não se refere a um alvo significativo que se possa atingir intelectualmente, mas que contém sua própria significação em si mesmo”. O simbólico, portanto, não só significa, mas é significativo em sua própria constituição de símbolo. Dessa forma o símbolo representa aquilo que nele é projetado e ao mesmo tempo remete para além de si. A capacidade de remeter para além do representado, constitui a abertura especulativa do símbolo e dessa forma ele se torna uma linguagem especial dentro da cultura. Na visão de White é “essa classe de coisas e eventos que distingue o homem de todas as outras espécies; esses fenômenos constituem o material que forma todas as civilizações e culturas” (WHITE; DILLINGHAM, 2009, p. 12). Nós vimos no segundo capítulo que a cultura na forma da tradição se constitui enquanto linguagem. Isso significa dizer que o processo de simbolização é também um processo linguístico. Passa pela linguagem os diferentes significados dados aos eventos e objetos tomados como símbolo.

A passagem do mundo simbólico ao *mundo imaginário* é inevitável, pois tal passagem é proporcionada pela própria linguagem simbólica que remete o pensamento do indivíduo sempre além do representado. O além é o âmbito do possível, da fantasia, da criação, da renovação e dos sonhos, da utopia em fim. Esse outro mundo que desprega do simbólico e se configura como mundo do fantasticamente recreativo vai além de uma razão transcendental e

¹ Segue o contexto em que Gadamer afirma tal propósito: “a conscientização das diferenças que há entre os homens e os povos tonar-se-á premente [...] essa conscientização não será um produto da ciência, mas antes um produto da crítica à ciência. *É antes uma educação para a tolerância*” (GADAMER, 2004, p. 202).

inaugura uma imaginação transcendental fundada na linguagem. Quem apontou a dimensão desse outro mundo decorrente da linguagem, na hermenêutica, foi Ortiz-Osés que considera a linguagem simbólica ou imaginário fundamento da razão:

por cima e por baixo de nossas filiações reais, intervém nossas a-filiações imaginário-simbólicas através de imagens carregadas de sentidos: deste modo há algo que se “mostra” wittgensteinianamente atrás dos fatos brutos aos que transcende, e esse algo *imaginário* não se pode dizer em uma linguagem referencial senão em outra *linguagem arquesimbólica* do imaginário. Com ele fundamentamos nossas vivências não em pressupostos dados de fatos brutos, senão em condições transcendentais ou *condições*: assim, pois, numa *linguagem simbólica* que foge de *mediação o a-filiação* entre tempo intramundano e o sentido transcendente. O fundamento do real é imaginário: o Imaginário é a matriz do sentido, tal como o formula a velha mitologia vaga em sua máxima: “Izena duen guztia, omen da” (tudo o que tem nome é) (ORTIZ-OSÉS, 1989, p. 205).

O mundo imaginário é um contraponto para a razão dura, ou seja, para a razão clássica, porque através dela o fundamento se torna líquido. No mundo da fantasia a solidez se desmancha. Nela tudo flui conforme as infinitas possibilidades imagéticas relacionais, contudo ela constitui-se como fundamento, como possibilidade de criação de outros mundos possíveis. A afirmação de Ortiz-Osés de que *o fundamento do real é imaginário: o imaginário é a matriz de sentido*. O imaginário em fluidez abre e permite abrir sempre novos caminhos, não fixa nada. A estrutura do imaginário, nesse aspecto, é a mesma da linguagem falada, ou seja, a linguagem simbólica da fantasia, assim como a linguagem especulativa do diálogo, não fundamenta ao modo da filosofia clássica, pois a construção de sentido que nela se dá decorre do seu próprio significar imaginariamente e dialogicamente.

Essa implicação da estrutura da linguagem simbólica ou do imaginário serve como crítica à Gadamer na medida em que este tematiza o imaginário dentro do âmbito estético e não a estende para sua relação simbólico cultural, em suas próprias palavras:

pois é fato – e trata-se de um e do mesmo fenômeno – que vemos a imagem ao mesmo tempo a partir das coisas e que imaginamos a imagem nas coisas. Assim, é na força imaginativa, na força do homem de imaginar-se uma imagem, que a reflexão estética orienta-se principalmente (GADAMER, 1985, p. 31).

² A expressão *causi-irreal*, significa causa inconsciente, subjacente e pressuposta no processo de formação da cultura e da consciência. O símbolo é esse elemento causador.

A imaginação aparece aqui reduzida à capacidade mimética das coisas e não como mundo simbólico linguístico, como aponta a estrutura da linguagem especulativa, capaz de criação, fluidez e fantasia. Contudo, Gadamer tem o mérito de tematizar a estrutura da linguagem apontando seu caráter simbólico, o que leva diretamente ao mundo da imaginação.

Cabe ressaltar ainda que a interatividade dos mundos decorrentes da estrutura símbolo/lógica/dialógica da linguagem, acontece como jogo, jogo de sentidos interativos que à medida que se relacionam se complexificam e dessa complexidade emana a interlinguisticidade dos mundos que pode ser compreendida como os pontos médios e consensuais resultante dos diferentes sentidos comuns gerados pelo diálogo, pelo cultural e pelo simbólico, entre os homens. Essa implicação da estrutura especulativa da linguagem abre espaço para o que hoje chamamos de ética planetária, para o diálogo entre os povos, culturas diferentes, pois existe um sentido, um interesse comum que as pessoas de línguas diferentes geram ao entrarem em contato. Ainda que essa dimensão ética derive da estrutura da linguagem, em Gadamer não se encontra um sistema moral, mas sim uma filosofia prática que requer uma atitude ou um saber prudencial. O saber mediano implica pensar as individualidades, mas também as diferenças. Ela comporta as diferentes visões de mundos à medida que existe uma unidade capaz de ser compreendida por todos e por cada um.

Além das implicações mencionadas, a linguagem dialógica especulativa implica ainda, um *mundo político*. O saber prudencial que resulta da estrutura dialógica da linguagem pode ser chamada de *discursiva*, por ser desenvolvida no médium da linguagem em seu uso. A linguagem é, pois, o médium intransponível de toda reflexão teórica e prática.

Os problemas atuais do desenvolvimento científico-tecnológico e a responsabilidade mundial sociopolítico se colocam como problemas éticos em duas dimensões: universalização da tecnologia que exige uma ética da responsabilidade solidária; e a globalização que coloca o político como problema ético em nível nacional e internacional, exigindo uma postura solidária. Os princípios da responsabilidade e da solidariedade são mediados pela linguagem. A linguagem mediatiza toda relação significativa entre sujeito e objeto e ela, mais fundamentalmente ainda, está presente em toda comunicação humana, a qual implica um entendimento mútuo sobre o sentido de todas as palavras usadas e sobre o sentido do ser das coisas mediadas pelos significados das palavras.

A mediação é dada pelos sinais linguísticos, ou seja, aquilo que representa algo diferente de si para o outro na relação com a coisa representada, com o significado e com os intérpretes. O entendimento sobre algo que está pressuposto na linguagem natural sustenta a

identidade, o mundo da vida e, ao mesmo tempo, a comunidade real de língua. E nisso reside à condição transcendental de toda possibilidade de todo sentido e validade de qualquer discurso.

O contexto filosófico-sistemático do discurso pressupõe a transformação da filosofia pela superação da filosofia e ética kantianas, a partir da teoria dos atos de fala. Ambas superam o solipsismo moderno do sujeito e a descentralização da filosofia por Apel e Habermas. Ambos pressupõem que toda proposição semântica da língua natural é potencial ou implicitamente pragmática. E dessa forma os atos de fala têm dupla estrutura, uma performativa e a outra proposicional. A estrutura performativo-proposicional aponta outra estrutura da linguagem natural, a auto-reflexiva. É a partir dessa segunda estrutura que percebemos o *logos* humano e sua coerência. Não só a teoria de sistemas possui o princípio de coerência imanente à sua estrutura. A linguagem natural possui também este mesmo princípio imanente ao *logos* humano.

É nessa estrutura que se fundamenta o saber prático e a atitude prudencial do discurso. O discurso é um tipo de comunicação mediada pelos sinais lingüísticos. Mesmo o pensar solitário é uma forma pública reflexiva – nele começa o processo deliberativo e decisório. O pensar é o auto-entendimento argumentativo com pretensão intersubjetividade de validade. E a validade dos argumentos é dada na dimensão pública.³ O discurso é a forma reflexivamente intransponível de todo pensar, porque ele representa a instância última filosófica, científica e política na qual e diante da qual tem que justificar-se a responsabilidade comum dos homens pelo seu próprio pensar e agir

As condições de possibilidades do discurso são as mesmas dos objetos de tais discursos. Isso quer dizer que o discurso é auto-implicativo. É nisso que reside a universalidade e fundamentação última do saber prudencial.

Quanto à fundamentação desse saber no médium da linguagem pelo discurso argumentativo, são pressupostos transcendentais para a pretensão de sentido e validade: o pressuposto sintático, ou seja, as proposições cumprem as regras intersubjetivas do uso lingüístico, semântico e pragmático, ou seja, as proposições devem ser compreensivas para os sujeitos da argumentação e esta seja válida intersubjetivamente e responsabilmente aceitas. Quem argumenta levanta pretensões intersubjetivas de validade. As pretensões podem ser resolvidas e esclarecidas discursivamente. O discurso implica responsabilidade. A

responsabilidade o entendimento, e este a reciprocidade dialógica, que pressupõe a liberdade e autonomia, igualdade e direitos, expressar-se e se realizar, participar e se manifestar. E ainda, ser responsáveis, pois se participa da comunidade ideal de comunicação e de argumentação.

Na lógica argumentativa está implícita e pressuposta o princípio moral da reciprocidade dialógica universal,⁴ e portanto, o dever de resolver dialogicamente e argumentativamente todas as pretensões de validade da vida humana. A possibilidade real dos pressupostos desse saber encontra-se nos pressupostos reais do discurso, na auto-reflexão. Os pressupostos reais são as situações históricas ou historicidade da razão, e a facticidade existencial do ser-no-mundo. Isso significa que o homem pertence a uma comunidade real de comunicação histórica racional e irracional. E também numa forma de vida construída numa sociedade como estado de direito, na qual está integrado de modo a constituir sua personalidade. Nela é que se dá o entendimento consensual. Devido sua história passada é possível reconstruir e discutir, nela o ser humano é livre e possui igualdade de direitos; nela ele pode ser crítico.

Diante desses pressupostos o homem se torna co-responsável pela solução dos problemas. Mas como responsabilizar o homem historicamente pelos seus atos discursivos segundo este saber? O problema da responsabilidade histórica do saber prático pelo discurso, compreende a exigibilidade da responsabilidade pelas conseqüências do agir. A resolução dos problemas e conflitos por argumentos consensuais mediatiza os discursos práticos no conjunto da práxis de vida. Mas é no discurso prático que se tematiza os problemas da política porque esta mediatiza a ação comunicativa com os interesses defendidos estrategicamente pelos grupos sociais. Os discursos práticos obedecem à norma formal-procedimental de que válido será o discurso cuja argumentação possa ser racional e responsabilmente aceita sem coação por todos os participantes. Essa norma nada mais é do que a reformulação do princípio kantiano pelo discurso que valida as normas situacionais. A crítica sistêmica à filosofia da linguagem gadameriana faz sentido, enquanto esta permanece antropocêntrica.

Dentre os diversos mundos linguísticos, *a educação* se apresenta como um mundo no qual o jogo dialógico e especulativo é mais presente. Ele se dá essencial e praticamente, no

³ “[...] o pensar realizado em solitário, pois ele pode reivindicar validade, porque ele já tem uma estrutura discursiva, isto é, ele levanta pretensões de poder defender o conteúdo pensado com boas razões diante de si mesmo e de todo possível contra-argumentante” (OLIVEIRA, 2001b, p. 168).

jogo da fala, dos gestos, das imagens e dos símbolos, usados para o desenvolvimento do aprender a pensar. Mencionou-se as implicações da linguagem na liberdade, agora será tratada suas *implicações na autonomia pelo mundo da educação*. Da capacidade de uso variável da linguagem e a liberdade que dela faz parte, Gadamer decorre a constituição da autonomia do indivíduo. A construção da autonomia passa pelo desenvolvimento da capacidade linguística e de seu uso. O que Kant denominou de saída da menoridade pelo uso da razão, Gadamer situa no uso da linguagem. Ser livre e ser autônomo significa ser dotado da capacidade linguística e fazer uso dela. A linguagem é equiparada à razão em termos de capacidade emancipadora do indivíduo. A emancipação aparece aqui como um processo que decorre desde os primeiros anos de aquisição e uso da linguagem falada, na medida em que a criança vincula o mundo físico e as experiências que dele faz, criando e recriando o seu próprio mundo. À medida que amplia sua capacidade de uso da linguagem amplia também sua própria capacidade de significação das coisas, sua forma de perceber e assimilar a realidade exterior. A percepção e expressão da realidade como a percebemos passa pela linguagem. Nesse sentido a linguagem se torna um meio por excelência de acesso às visões de mundo que constituem a forma de pensar e sentir do indivíduo, ou seja, pela linguagem também se pode ter acesso ao mundo psicológico. Mas voltando ao processo educacional que decorre da linguagem, Gadamer demonstrou num texto intitulado *la educación es educarse* que “só se pode aprender através da conversação [...] afirmo que a educação é educar-se, que a formação é formar-se [...] nos educamos a nós mesmos” (GADAMER, 2000, p. 10-15). Essa concepção de educação é claramente decorrente da filosofia socrático-platônica que considera estar no próprio indivíduo o conhecimento de si e das coisas, porém Gadamer por emanção da estrutura dialógica da linguagem vai mais além e afirma “aqui radica já todos os mistérios que vêm certamente também para o tempo posterior, por exemplo, para o que chamamos de desenvolvimento profissional” (GADAMER, 2000, p. 12).

O processo de educação que começa com a aquisição da linguagem ou pelo aprender a falar, desencadeia o desenvolvimento de outras habilidades que serão necessárias para a técnica, para o manuseio dos instrumentos, para o trabalho. Em fim, a educação é um processo linguístico pelo qual a criança, o adolescente, o jovem e o homem adulto constituem a sua individualidade e sua sociabilidade.

⁴ “o princípio da autonomia da vontade (ou vontade de todo ser racional como universalmente legisladora) pressupõe o imperativo moral de abrir-se ao diálogo como o único modo de resolver racionalmente os conflitos nas relações inter-humanas e de fundar normas.” (GADAMER, 2000, p. 173).

Além desses mundos podemos indicar outros, como por exemplo, o mundo da literatura que se constitui essencialmente pela linguagem escrita; o mundo da ciência pela linguagem técnica; o mundo do cinema pela linguagem fílmica imagética e outros, em fim, como salientou Gadamer a partir de Humboldt, onde há linguagem existe mundo e uma visão de mundo capaz de ser compreendida. E mais ainda, a educação é um mundo no qual os jogos simbólicos e dialógicos estão em constante criação conceitual, desencadeando um novo patamar de compreensão da realidade mediante conceitos, nele, por esse processo, está dada a possibilidade de elevação acima das aparências e retomada delas em outro nível, com o pensar filosófico.

Os mundos são interlinguísticos porque sendo linguagem outros podem participar deles e são possuídos por eles. A interlinguisticidade dos mundos está no fato de que o ser humano está num mundo que ele mesmo o é. O mundo que sustenta todos é o mundo que cada um também é, linguagem. Com essa forma de pensar, o sujeito cartesiano diminui seu poder e abre espaço para a alteridade. Não existe só o eu e o tu, mas o nós porque o que constitui o homem é o mesmo que o sustenta. Cada mundo não é isolado, mas é interativamente complexo.

5.2 OBJETIVIDADE DA LINGUAGEM EM RELAÇÃO AO MUNDO (*WELT*)

Afirmou-se acima que o conhecimento que se tem do mundo não é um conhecimento possuidor, dominador, mas ampliador. Pois “todo conhecimento humano do mundo é mediado pela linguagem [...] toda experiência realiza-se numa constante ampliação comunicativa de nosso conhecimento do mundo. Ela mesma é conhecimento do conhecido [...]” (GADAMER, 2004, p. 136). Mas então como a linguagem garante a objetividade em relação ao mundo físico a partir do conhecimento que ela própria gera no mundo (*welt*)? O que está em questão nessa pergunta é a objetividade do conhecimento construído na e pela linguagem. Para esclarecê-la serão trabalhados os conceitos de *distanciamento*, a idéia de *trazer à fala e entendimento*.

Para compreender o que Gadamer entende por objetividade linguística deve-se ter presente a estrutura especulativa da linguagem. O especulativo se refere ao fato da linguagem representar o mundo em si mesma. As coisas do mundo são elevadas ao mundo linguístico pela linguagem, e o que é elevado é trazido à fala, mediante o dizer. Quando a linguagem traz

à fala aquilo que elevaste ao mundo linguístico, acontece um processo interpretativo em que a coisa elevada já não é mais a mesma. Pela interpretação as coisas são abstraídas do mundo e retornam a ele pelo mesmo processo linguístico. Tal estrutura linguística elabora tanto a teoria quanto a objetividade do conhecimento. Na medida em que as coisas são elevadas interpretativamente ao plano linguístico do pensamento ocorre o distanciamento necessário para que a coisa que se conhece se apresente como tal. É nisto que consiste a objetividade da linguagem, segundo Gadamer:

o que fala na linguagem são constelações objetivas [...], que pressupõe por parte do falante uma certa distância própria respeito às coisas. Sobre essa distância repousa o que algo pode destacar-se como constelação objetiva própria e converter-se em conteúdo de uma proposição susceptível de ser entendida pelos demais (GADAMER, 2003a, p. 534).

Com a expressão *o que fala na linguagem*, Gadamer está salientando que a objetividade não pertence (somente) àquele que conhece, mas à própria coisa conhecida. Enfatiza também que a objetividade em relação à coisa conhecida se deve ao distanciamento que possibilita que ela seja dita em proposições que podem ser compreendidas. Portanto, ele situa a objetividade da linguagem no dizer, ou seja, no ato de trazer à fala. E o que vem à fala, apresenta-se a si mesmo, pois esta é a estrutura da linguagem, representar-se. E quando algo se apresenta no dito, mostra-se como *constelação objetiva enunciável*. Ou seja, aquilo que se mostra se apresenta como uma rede de significados explícitos e implícitos que precisam ser interpretados.

No enunciado, a linguagem ganha objetividade pelo distanciamento. Nele o que é dito, o ente, é manifesto como ser, como sentido. Mas essa objetividade da linguagem é a objetividade pensada a partir do enunciado da estrutura formal da linguagem e não da sua dinamicidade, do seu movimento dialógico. Os gregos, diz Gadamer (2003a, p. 534), pensavam “na objetividade da linguagem, pensando a essência da linguagem desde o enunciado”. Pois o enunciado tem a forma negativa de afirmar de modo a distinguir uma coisa da outra: “a determinidade de qualquer ente consiste precisamente em ser tal coisa e não ser outra” (GADAMER, 2003a, p. 534). Por exemplo, ao afirmar que a cadeira é amarela, nega-se que ela seja verde ou marrom. Essa forma de objetividade da linguagem para Gadamer é secundária, porque ela é um dos comportamentos na linguagem. A ciência encontrou nessa forma de objetividade da linguagem a legitimação da objetividade do conhecimento empírico.

O distanciamento que é tomado da coisa pelo enunciado, mantém o sujeito da experiência distante do objeto da mesma. Entre o sujeito e o objeto de conhecimento da experiência se constrói uma linguagem tecnicamente elaborada, uma linguagem purificada capaz de dizer a coisa assim como ela é. Mas para Gadamer isso é impossível porque “no enunciado se oculta com precisão metodológica o horizonte de sentido do que verdadeiramente havia que dizer” (GADAMER, 2003a, p. 561). Existe, portanto, uma dimensão de sentido que a linguagem, tomada em sua dimensão enunciativa, não abarca. Porém, na interpretação de Paviane, Gadamer não explica como a linguagem ultrapassa o enunciado⁵. Mesmo considerando que o enunciado é retomado a cada vez na fala, ela em seu jogo dialógico e construção de sentido, sempre é dita novamente em enunciados. A solução que Gadamer encontra para esse problema reside na dialética do implícito e na dimensão pré-reflexiva que antecede todo e qualquer enunciado. Para ele tanto a dialética de Platão quanto a de Hegel “repousam objetivamente na submissão da linguagem à sua enunciação” (GADAMER, 2003a, p. 560). Passando, portanto, por cima da verdadeira essência da experiência linguística do mundo, que é a de representar-se a si mesma o mundo e simultaneamente o constituir.

A linguagem tem sua objetividade não só no distanciamento, mas no entendimento. “a distância e a objetividade da linguagem é também desde logo um verdadeiro logro que não se faz só” (GADAMER, 2003a, p. 543). A objetividade linguística não é algo produzido por um único sujeito, mas por indivíduos que dialogam sobre a coisa em questão. A objetividade da linguagem, portanto, se dá mais pela determinação da coisa à medida que os interlocutores trazem à fala aspectos dela, do que da parte dos sujeitos que com métodos e técnicas tenta objetivá-la tornando-a disponível para qualquer uso. A objetividade da experiência hermenêutica pertence à sua essência. A compreensão e a interpretação estão ligadas à coisa mesma [...] mais dependente da coisa do que qualquer outra forma de apreensão, do que qualquer outro acesso àquilo que é (FIGAL, 2007, p. 13). Tornar aquilo que é conhecido disponível para qualquer uso não faz parte da essência da linguagem em sua objetividade, “pois a linguagem tem seu verdadeiro ser na conversação, no exercício do mútuo *entendimento* [...] o entendimento não precisa de instrumentos no sentido autêntico da palavra. É processo vital em que vive sua representação uma comunidade de vida” (GADAMER, 2003a, p. 535).

É somente na comunidade de vida em diálogo que a linguagem alcança, no entendimento, sua objetividade. Mas qual o elemento mínimo em que a linguagem se mostra objetiva? O elemento mínimo é o movimento especulativo de ‘vir à fala’. O vir à fala indica que o que está em questão se apresenta como tal pela ação da fala dos dialogantes. Portanto, pode-se afirmar que não só algo vem à fala, mas também que algo é trazido à fala. Aquilo que é não se apresenta na fala independentemente do seu movimento. O ser está imerso em seu movimento de vir a ser. Desse modo o que se conhece “se deixa falar ao que é tal como se mostra aos homens, como ente e como significante” (GADAMER, 2003a, p. 546). A relação entre ente e ser na linguagem é insuperável porque o que é pensado como ente se objetiva como linguagem, constelações objetivas de sentido. Foi isso que, na interpretação de Gadamer, Platão constatou com a idéia do *logos* e, Aristóteles ao afirmar os múltiplos sentidos do ser (GADAMER, 2003a, p. 534). Objetivo é o que se apresenta por si mesmo como é na linguagem à medida que se dialoga. “Falar não significa de nenhum modo tornar as coisas disponíveis e calculáveis [...] enunciado e juízos não representam mais que uma forma especial dentro da multiplicidade dos comportamentos linguísticos” (GADAMER, 2003a, p. 543-544).

Quando se falou da estrutura especulativa da linguagem em seu acontecer, mostrou-se que a linguagem acontece, ou seja, se determina e se representa a si mesma por si mesma em si mesma, à medida que algo vem à fala. E quando algo vem à fala vem não sem a mediação dos falantes e, portanto, pode-se afirmar que ela traz também à fala. E enquanto vem à fala se enuncia em constelações objetivas, ou seja, é dita significativamente em palavras. O enunciado ou o dito é o elemento mínimo no qual se percebe a objetividade da linguagem. Mas esse é apenas um comportamento linguístico. A linguagem é mais que o enunciado, que o dito, ela é também o não-dito, a linguagem da conversação. Ela se objetiva no entendimento, na medida em que os falantes trazem à fala aspectos da mesma coisa. No exercício dialógico do entendimento, as coisas são pensadas e compreendidas num mundo linguisticamente constituído. Nele as subjetividades se subtraem ao jogo do que se interpõe no diálogo de modo a não determinarem ou objetivarem a coisa, ao mesmo tempo em que não são subtraídas do jogo da compreensão. Ou seja, nem a coisa, nem os indivíduos envolvidos no jogo dialógico da compreensão são eliminados, porém tanto a coisa quanto o indivíduo

⁵ Paviane trata dessa questão no texto *questões de dialética e hermenêutica*. Ali, confrontando a posição de Habermas em relação a dialética e a hermenêutica, conclui: “mas Gadamer não explica como a linguagem deve ultrapassar o enunciado e expressar a dimensão do mundo” (PAVIANE, 2002, p. 100).

estão em oposição no jogo. A linguagem, desse modo, só garante sua objetividade devido à reversibilidade linguística especulativa e a oposicionalidade da coisa em questão. Nela está incluído tanto o elemento intuitivo, pré-reflexivo da linguagem como o elemento interpretativo reflexivo.

O mundo é representado e constituído linguisticamente com sentido, liberdade, possibilidade e objetividade. Essas quatro dimensões do mundo linguisticamente constituído, não pertencem somente ao mundo, mas à própria linguagem em seu jogo interpretativo e dialógico à medida que representa em si mesma por si mesma o mundo a si mesma. Essa estrutura linguística do mundo possibilita não só uma compreensão dele, mas também sua transformação. Se o mundo tem sua objetividade na linguagem, então toda mudança objetiva ou concreta no mundo, se dá mediante ela. Essa consequência da relação entre linguagem e mundo em Gadamer ganha maior aceno nos seus escritos sobre filosofia prática.

No elemento da objetividade linguística do mundo, Gadamer encontra o nexos entre filosofia e ciência. Ele toma o conceito grego de *theoria* para mostrar como somente na linguagem tanto a filosofia quanto a ciência encontram sua objetividade. Ou seja, tanto a verdade da filosofia quanto a legitimação da verdade da ciência são elaboradas linguisticamente. Para o filósofo Vattimo essa é uma consequência fundamental na filosofia de Gadamer “o critério para a busca da palavra justa, o critério para distinção entre o verdadeiro e o falso, entre a interpretação acertada e a errada, todos esses critérios estão, para Gadamer, dentro da linguagem mesma” (GADAMER, 2003a, p. 64). Porém a forma como se dá a verdade da ciência em relação à filosofia é diferente. A diferença Gadamer encontra no próprio uso de linguagem da ciência. Para a ciência “a teoria moderna é um meio construtivo pelo qual se reúne unitariamente as experiências e se faz possível seu domínio. Como diz a linguagem se ‘constroem’ teorias” (GADAMER, 2003a, p.586). A diferença é estabelecida pela palavra construção que conota e denota o caráter de domínio do resultado da experiência. Teoria nesse sentido é o puramente abstrato sem a vinculatividade sempre determinante dos objetivos da ação. Ela é considerada como meio e não fim para o conhecimento. O elemento de domínio presente na concepção de teoria moderna, segundo ele não se encontra na concepção grega do mesmo fenômeno, pois “teoria no sentido antigo é, em troca, algo completamente distinto. Nela não só se contempla as ordens vigentes senão que, além disso, a teoria significa a participação mesma na ordem total” (GADAMER, 2003a, p. 545). O conceito de teoria inclui os dois momentos do conhecimento o prático, o concreto e o abstrato, o simplesmente dado, o material e a coisa. A teoria, portanto, é um conceito vinculante e

relacional pelo qual se pode compreender como o mundo linguisticamente constituído é objetivo em sua linguagem. O conceito também explica o caráter de não objetivação do mundo. O teórico não objetiva o mundo, pois o pensa a partir da linguagem. A linguagem em seu caráter de virtualidade e pré-reflexibilidade não permite que o mundo representado em si por si mesma, seja objetificado. Gadamer resumiu essa vinculação não objetivadora da seguinte forma “a relação fundamental de linguagem e mundo não significa, portanto que o mundo se faça objeto da linguagem” (GADAMER, 2003a, p. 530). O homem teórico não é para Gadamer um ser inseto da sua própria teoria, é um ser que faz parte do mundo que ele construiu, ele não é independente totalmente do mundo, mas é livre frente a ele, pois mediante a linguagem eleva-se sobre o mundo ao mundo para pensar-lo, e assim pensar a realidade material e a imaterial ou de sentido. Essa lógica de pensar a relação vinculante de linguagem e mundo, mostra que o homem é um ser de dois mundos, ou vários mundos, como mostrou-se no tópico anterior.

Contudo, poderiam objetar que essa vinculação da linguagem com o mundo pelo próprio mundo representado na linguagem pela linguagem é relativo e não pode portanto garantir a objetividade, porque o mundo linguístico pertence às visões particulares, às linguagens particulares, às subjetividades e que por isso mesmo são relativas. Porém, objetividade como vimos não significa posse, domínio, controle e muito menos apreender o que a coisa é em sua essencialidade. O essencial é o sentido que não pode ser apreendido matematicamente ou material. O essencial pertence à cada coisa, a cada ser que faz parte de um mundo maior, de um todo significativo, e portanto,

O mundo que se manifesta e estrutura pela linguagem não é em si nem é relativo no mesmo sentido em que é o objeto da ciência. Não é em si na medida em que carece totalmente do caráter de objeto. Enquanto um todo abrangente, nunca pode dar-se na experiência. Enquanto é mundo, ele também não é relativo a determinada língua, pois viver num universo de linguagem, não significa que se está confinado a um mundo circundante como estão os animais em seus mundos de vida (GADAMER, 2003a, p. 539).

Portanto, a relatividade das línguas e dos mundos constituídos por elas não é suficiente para dismantelar a relação absoluta entre linguagem e mundo. A relatividade da linguagem e dos mundos é relativa sempre a uma totalidade linguística da qual ela faz parte. Por isso ela não se torna objeto e nem objetifica o mundo.

A linguagem articula na fala a objetividade necessária à compreensão do mundo, pois nela o homem não só compreende o mundo, mas compreende-se a si mesmo, a realidade e as coisas. O mundo linguisticamente constituído se configura no âmbito hermenêutico no qual o ser se dá e o ser humano se constitui. A linguagem é um acontecer hermenêutico constituinte e constitutivo, pertencente e que faz pertencer todos que dele participam a um sentido comum.

5.3 LIBERDADE E LINGUAGEM

Gadamer ao fazer diferenciação entre mundo, *Welt* e entorno, *meio ambiente*, mostra que o homem pode elevar-se ao mundo sem abandonar o mundo: “o meio para o homem elevar-se por cima do entorno é *elevantar-se ao mundo*, e não significa abandono do entorno senão uma posição completamente distinta respeito a ele. Um comportamento livre e distanciado cuja realização sempre é linguística” (GADAMER, 2003a, p. 574). Como é possível o homem elevar-se ao mundo sem dele sair? No que consiste a liberdade em relação ao mundo mediatizado pela linguagem?

Com a ideia de que elevar-se ao mundo sem abandoná-lo, Gadamer mantém claramente a distinção ou separação entre mundo físico ou mundo natural e mundo de sentido, mundo cultural⁶ ou espiritual. Importa mais para Gadamer o mundo de sentido, pois é nele e a partir dele que se dá o acordo, o consenso, ou seja, onde os homens, em diálogo, se entendem. Se Gadamer continua com essa distinção, ainda que sutil, em que medida ele supera o cartesianismo? Quanto a esse aspecto ele continua certa visão idealizada do mundo. O mundo mesmo é o mundo de sentido, o mundo material é simplesmente elevado a esse outro mundo constituído pela linguagem. É a partir desse mundo de sentido que se transforma o mundo físico e material. Gadamer se esforça para superar essa dicotomia na estrutura interpretativo-especulativa da linguagem na conversação e, mesmo assim, enquanto considera o mundo previamente dado e ao mesmo tempo elevado à linguagem, mantém a dicotomia entre os dois mundos. Como é possível elevar-se ao mundo sem sair dele? A resposta de Gadamer é de que

⁶ A ideia de mundo cultural não destoa neste contexto, pois a cultura contém também a estrutura simbólica da linguagem. Leslie A. White coloca na base da cultura a simbolização: “só o homem entre todas as espécies, tem uma capacidade a que, por falta de um termo melhor, chamaremos capacidade de simbolizar. Ela é a capacidade de originar, definir e atribuir significados, de forma livre e arbitrária, a coisas e acontecimentos no mundo

isso só é possível porque interpretamos o mundo na linguagem, ou seja, pela própria estrutura especulativa da linguagem em seu uso no diálogo.

A capacidade de elevar-se ao mundo se deve à linguagem que possibilita distanciamento e ao mesmo tempo ação sobre o mundo físico e material e também sobre o próprio mundo de sentido. Essa capacidade é um comportamento livre e distanciado. A liberdade é o comportamento que possibilita o homem agir no e sobre o mundo. Portanto, é a própria linguagem que possibilita ser livre no mundo.

Gadamer afirma a liberdade na linguagem a partir de sua variabilidade. A variabilidade é a possibilidade de reversibilidade linguística. Variável é o que pode ser usado de diversos modos em diferentes sentidos e contextos de uso, para expressar uma mesma coisa: “a linguagem é uma possibilidade variável do homem, de uso completamente livre [...] é variável em si mesma enquanto que oferece diversas possibilidades de expressar uma mesma coisa” (GADAMER, 2003 p. 574), mas também de expressar a mesma coisa de diferentes modos. Expressar a mesma coisa a partir da multiplicidade de palavras que comporta a linguagem, e expressar a mesma coisa de diferentes modos constitui a reversibilidade linguística. A variabilidade em sua reversibilidade possibilita agir sobre o mundo e transformá-lo.

A ação sobre o mundo está pautada pela coisa ou direcionada para algo. Ela, portanto, implica uma finalidade. A realização dessa finalidade é totalmente dependente das possibilidades linguísticas. Toda ação se efetiva pela mediatização da linguagem. Contudo, ela não só implica uma finalidade, mas também um ato reflexivo. Na medida em que se busca realizar a finalidade da ação entra em jogo o processo de deliberação. Deliberar significa decidir-se sobre o que está em jogo na ação e isso implica ter que refletir. Como sabido, em Gadamer a reflexão tem duplo movimento. Para decidir o indivíduo entra em diálogo consigo mesmo, e por outro lado – toda deliberação para Gadamer acontece numa comunidade linguística, no diálogo – o indivíduo entra em diálogo com o outro, para chegar ao acordo. Portanto, agir livremente na linguagem significa deliberar reflexivamente sobre algo em diálogo consigo e com o outro. Figal situa o deliberativo como elemento mediador no exercício da liberdade na linguagem que não permite cair na arbitrariedade do consenso interpretativo.

externo, bem como de compreender esses significados [...]. Simbolizar, portanto, envolve a possibilidade de criar, atribuir e compreender significados” (WHITE; DILLINGHAM, 2009).

o ato de pensar sobre é uma deliberação reflexiva, uma ponderação consigo mesmo. Trata-se de um deter-se que mantém separada a ligação à finalidade e a realização de sua concretização e que assim mantém aberto o afastamento. A deliberação reflexiva vai ao encontro do impulso para a concretização (FIGEL, 2007, p. 196).

Agir é sempre um processo de acordo prévio, mas também um processo posterior de acordos consensuais. Para Gadamer, no diálogo ninguém age sozinho, a decisão é um processo de acordo deliberado racionalmente entre os participantes. Pois o entendimento:

é um processo vital em que vive sua representação uma comunidade de vida e, portanto, o mundo é o solo comum, não palmilhado por nada e reconhecido por todos, que une a todos os que falam entre si. Todas as formas da comunidade de vida humana são formas de comunidade lingüísticas, mais ainda, produzem linguagem. Pois linguagem é por sua essência a linguagem da conversação (GADAMER, 2003a, p. 535).

Tanto para se dizer quanto para agir, o mundo é a referência. Diz-se algo sobre o mundo e dessa forma age-se sobre ele. Não existe uma linguagem sem mundo, sem referência. O mundo é a referência a partir da qual se pode dizer-se livre, pois é possível e da natureza mesma da linguagem poder dizer muitas coisas sobre o mesmo mundo. Essa liberdade só o homem tem.

Liberdade, portanto, para Gadamer não é somente uma condição do eu, ou seja, da pura subjetividade, antes o eu só é livre diante de algo ou em relação a alguma coisa existente no mundo. Pois o critério para dizer-se livre é justamente a possibilidade de dizer ou falar das coisas do mundo físico ou do mundo simbólico, significativo, ou seja, pertence ao próprio uso da linguagem a liberdade. Com isso Gadamer mantém a vinculação hegeliana entre o indivíduo e sua ação. Ou seja, é possível responsabilizar o indivíduo pelas consequências de suas ações. Ainda que elas passem pelo viés da linguagem, ou por dentro da linguagem.

Contudo, as consequências da concepção de liberdade como ação lingüística consensual, explicitam as relações da linguagem com o agir externo, como foi mostrado, sobre o mundo, ou sobre as coisas do mundo, mas não explicita o processo de decisão que acontece no diálogo da alma, do pensamento com a coisa bem como seus estágios deliberativos, apontados pelo próprio autor. Até porque Gadamer não está preocupado em formalizar normas para se decidir consensualmente. O processo deliberativo que acontece no diálogo do eu consigo mesmo é plural e segue as regras da linguagem, em sua variabilidade e

objetividade. Também não será investigado aqui qual ou quais os processos que envolvem a deliberação desde sua elaboração no pensamento até sua extensão no mundo. Nosso intento é apenas apontar e constatar as implicações da estrutura da linguagem. E aqui encontramos uma que merece reflexão posterior.

6 CONCLUSÃO

A presente investigação sobre a estrutura especulativa da linguagem possibilitou além da explicitação dos seus elementos constituintes, a identificação de outros elementos pouco desenvolvidos ou tematizados pelo autor. A explicitação da estrutura especulativa da linguagem acenou para diversas direções e compreensão do universo simbólico, linguístico e dialógico. Nesta conclusão será apresentado um apanhado geral, crítico e perspectivo dos resultados dessa investigação.

Situar o filósofo Hans-George Gadamer dentro da tradição socrático-platônica da linguagem, enquanto este concebe a linguagem em sua infinita dialogicidade, tanto do homem consigo mesmo quanto com o outro, conduziu a investigação ao ponto de encontro entre palavra e coisa da qual resultou o peculiarmente filosófico, o conceito. Nesse ponto, o pensamento Gadameriano se voltou ao hegeliano com a ideia de método como um fazer da própria coisa. Esse elemento corrigiu o puramente especulativo ou conceitual, sem conteúdo existencial. Ele se apresentou como reversivo ou reflexivo, ele não só evolui para o puramente abstrato, mas retoma e repõe constantemente a contingência da existência em seu próprio movimento. Daí surgiu à interpretação, enquanto movimento linguístico reflexivo da compreensão. Gadamer introduziu a historicidade na linguagem, tornando-a existencialmente constituída ou ontológica. A instrumentalidade à qual foi reduzida a linguagem desapareceu e esta passou a ser concebida ontologicamente.

O pensamento gadameriano da linguagem se apresenta como expressivista. Tendo suas fontes em Herder, Humboldt e se estende com Heidegger e Gadamer. A linguagem é concebida como a exteriorização de uma razão, do ser mesmo, de modo a não haver uma anterioridade e nem uma posterioridade entre pensamento e linguagem, mas uma simultaneidade. A investigação nesse capítulo transitou da instrumentalidade da linguagem a seu caráter especulativo. A crítica que se faz a Gadamer é que mesmo tendo identificado na linguagem sua dimensão especulativo-conceitual e sua dimensão pragmática, ele não tematiza o caráter ontoprágmató da linguagem, apenas o ontohermenêutico enquanto dimensão constituinte da compreensão através do diálogo.

Gadamer se distanciou de Platão na medida em que concebeu a coisa intermediada pela linguagem ao mesmo tempo em que esta intermedeia o pensamento e a própria linguagem. Ela é o terceiro elemento que se interpôs como outro, como diferente, como a

unidade da multiplicidade. Enquanto Platão pressupunha a coisa em si, livre de determinações, Gadamer a concebeu como intermediada pela linguagem, preche de contingência. E, portanto, o especulativo passou a pertencer ao *fazer da coisa mesma* na linguagem. Por outro lado, Gadamer se distanciou de Hegel pela compreensão da coisa como especulativa e interposta, como mediação de sentido que reúne em si as diferenças e ao mesmo tempo se apresenta como diferente; irradia perspectivas e possibilidades múltiplas de interpretações.

A linguagem surgiu com um novo potencial articulador e mediador da experiência do homem e do mundo. A tematização da contingencialidade da linguagem levou diretamente a Hegel e Heidegger, com o conceito de historicidade, enquanto esta se constitui na mediação linguística. O elemento no qual a historicidade se apresentou em sua linguisticidade foi a tradição que se constitui dialogicamente. Nela, o elemento linguístico mínimo encontrado foi a dialética de pergunta e resposta, como elemento reflexivo. A introdução da historicidade na linguagem conduziu a uma reflexão crítica a respeito da memória em Gadamer, que não a tematiza aprofundadamente. Indo além, constatou-se ainda que ela apresenta-se como guardiã das experiências constituídas linguisticamente na história. Assim como ela guarda e recorda, a linguagem encobre e descobre. Ambas, memória e linguagem constituem experiências de encontro do homem consigo mesmo e com o seu passado. Constatou-se, portanto, que a memória também é linguística e como tal é reflexiva ou especulativa, e possibilita o filosofar. Outra consequência que surge daí é a ideia de *Ser afetado*, ou seja, o ser histórico é prático, afetado pelas determinações do tempo. Há um movimento de reversibilidade na experiência do *pathos* em que aquele que foi afetado física e psiquicamente, toma consciência do seu padecer e, em extensão, da sua finitude.

Da vinculação entre linguagem e historicidade, chegou-se a demonstrar que Gadamer passa a considerar o Ser como situado. A situação é a mediação espacio-temporal-circunstancial, entre o antes e o depois, entre o passado e o futuro e ao qual pertence o horizonte. É o presente aberto. A partir dela identificou-se o conceito de implicação, que significa estar envolvido consciente ou inconscientemente a uma situação e o seu horizonte. Constatou-se ainda, que à situação pertence também o contexto. Criticou-se a gadamer por tematizar indiretamente esse conceito. Foi-se mais além, explicitando-o e diferenciando-o de situação pela pragmática da linguagem do dito e do não-dito, pela implicação. A diferença foi estabelecida quando se considerou que o contexto é tudo o que está implicado na situação em que algo se dá.

Gadamer incluiu o histórico, existencial e contingencial na linguagem, de modo que aquilo que possibilitou apreender o mundo externo e interno, a compreensão, emerge também como histórica, linguística e interpretativa. Concluiu-se que a inesgotabilidade é o elemento que caracteriza tanto a interpretação quanto o diálogo. Mas ela mesma é consequência do processo de reflexão e que, portanto, o especulativo que perpassa todas elas, é inesgotável e reflexivo. Constatou-se que a linguagem, a historicidade e a interpretação fundam-se na inesgotabilidade reflexiva e dialógica da compreensão. Cada uma delas possui o momento de reversibilidade que indica o especulativo: a inesgotabilidade, o interposto ou mediado e o sentido. Decorreu-se dessa estrutura, a crítica, como expressão da constituição ontológica da linguagem; como elemento reflexivo, na medida em que efetiva em si uma autocrítica, contudo, Gadamer a deixou encoberta ou escondida atrás do interpretativo, histórico e linguístico.

No terceiro capítulo explicitou-se a linguagem existencialmente constituída ou ontológica, pela sua estrutura especulativa e dialógica em seus elementos mínimos. Nesse capítulo encontrou-se a resposta para o problema sobre como se estrutura a linguagem para possibilitar em si mesma a compreensão do mundo e do homem. Constatou-se e explicitou-se que o especulativo estrutura a linguagem na relação com o pensamento mediante a coisa interposta no pensar, no movimento de trazer e vir à fala, na busca do pensamento pela palavra adequada à coisa e no conceito. Identificou-se que na mediação do pensamento pela coisa, o especulativo encontra-se no movimento de buscar apreender a coisa que faz pensar. A coisa se coloca ou se interpõe como questão, problema digno de ser compreendido, colocando em marcha o pensamento pensando a si mesmo na coisa, constituindo o reflexivo ou especulativo, pela determinação do próprio pensar; à medida que o pensamento pensa a coisa busca, ao mesmo tempo, expressá-la na fala, constituindo assim o segundo elemento especulativo que é trazer à fala, ou seja, o pensamento busca dizer a coisa. Mas esse segundo movimento é duplo, ele também revela o especulativo na medida em que a coisa se apresenta, ou vem à fala. Ao vir, se apresenta como curiosa. No primeiro movimento o pensamento persegue a coisa para expressá-la linguisticamente, no segundo a coisa se apresenta com sua linguagem. Em ambos os casos, o pensamento busca apreendê-la mediante a linguagem, mas a coisa tem autonomia no ato de pensar. Não é o pensamento que determina a coisa, nem a linguagem adequada a ela, mas a própria coisa. A conclusão a que se chegou é de que a coisa mesma supera o subjetivismo cartesiano e a arbitrariedade das interpretações.

O terceiro indicativo do especulativo é o movimento do pensamento pela própria virtualidade das palavras, na medida em que busca encontrar a mais adequada àquilo que pretende dizer. Aqui o pensamento se lança na fluidez semântica, selecionando e escolhendo as palavras; o quarto movimento especulativo foi identificado na relação entre palavra e conceito. Tanto a palavra quanto o conceito contém em si a unidade implícita. O que pode ser considerado como especulativo no conceito é sua virtualidade semântica, a unidade implícita resultante das relações das diferentes palavras, ou modos de dizer uma coisa, que em si reúne. O pensamento, pelo conceito, ao tentar dizer a coisa volta-se tanto para a multiplicidade semântica das palavras, quanto para a unidade implícita a elas. Concluiu-se, portanto, que o especulativo, nessa dimensão da linguagem, é o que sempre escapa a apreensão total da coisa pelo pensamento. O que escapa ao pensamento é o excesso de significado que o fazer da coisa mesma produz na linguagem, o sentido.

A produção de sentido que se dá no pensamento pela especulação linguística, também acontece na dimensão dialógica da linguagem, sob condições iguais ou diferentes. A nossa investigação sobre essa estrutura da linguagem levou-nos a constatação de que o diálogo é também especulativo. Os elementos que o indicam encontram-se na estrutura mínima dessa dimensão, a fala, na dialética do dito e do não dito ou a dimensão do implícito e do explícito, na escuta como abertura e pertença e na dialética de pergunta e resposta. Sustentou-se a tese de que a linguagem dialógica é especulativa por decorrer da dimensão linguística do pensamento que também é dialógico. Isso foi demonstrado em Gadamer, partindo de Platão com seu diálogo o *Sofista*, indo do diálogo que somos ao diálogo com o outro. Primeiramente caracterizou-se o diálogo como o compreende Gadamer e o diferenciou-se de conversação, ainda que as duas traduções usadas nessa pesquisa não a façam, e a reorientação da linguagem a partir de seu uso com Wittgenstein. Não se encontrou nenhuma contradição no uso de diálogo e conversação; por outro lado, a controvérsia que também está implicada no diálogo é vista negativamente por Gadamer e como crítica ao autor, tentou-se mostrar a positividade dela no diálogo. Tomou-se a possibilidade da controvérsia, enquanto divergência perceptiva da mesma coisa podendo, do atrito da divergência, fazer surgir algo novo e diferente do que antes orientava o diálogo tendo, portanto, não só uma coisa, mas duas ou mais orientando o diálogo. Na controvérsia a coisa é tencionada por sua oposição a ambas percepções. Portanto, incluindo a controvérsia, mesmo como um momento do diálogo, amplia-se significativamente o conceito de diálogo e subtrai-se seu caráter de tolerância passiva, ou seja, de passividade ontológica da pergunta, como compreende Heidegger e que em Gadamer estar presente na

forma de aquele que pergunta converte-se em interrogado pela coisa. Mantém-se, assim, a diferença dialógica entre a coisa e as diferentes visões da mesma. A coisa enquanto contraposta, como alteridade, é controvérsia, possibilita o confronto porque ela mesma confronta por ser diferente.

Com a linguagem considerada a partir da fala e não mais de uma referência exterior, ela mesma se faz referência em seu próprio uso na fala. Nela situou-se o especulativo, especificamente, no elemento da ocasionalidade do falar, por não poder se dizer tudo e nem o todo de alguma coisa, por deixar sempre algo a dizer, que precisa ser interpretado. Constatou-se que Gadamer não faz uma crítica da voz, mas a toma como pressuposta. Contudo procurou-se evidenciar sua importância na fala, porque uma vez que a palavra é materializada pelo som nela, a voz deixa de ser um elemento segundo e passa a ter importância igual. Na fala ela determina o modo como algo é dito. A voz tem seu ser na tonicidade. A tonicidade se refere ao modo como se impõe à voz na fala. O tom da voz atinge os sentidos de quem ouve ou não. Mesmo aquele que não ouve sente as vibrações da voz. Isso instiga a reflexão, à atividade especulativa ou não. Principalmente se levar em conta os efeitos – físicos e emocionais – que ela causa naquele que a ouve.

O especulativo por excelência na linguagem dialógica é a dimensão do implícito e do explícito ou do dito e do não-dito. Em ambos encontrou-se o caráter reflexivo da linguagem. É o implícito na fala que põe em ação o movimento especulativo da linguagem. Ele é o propriamente especulativo. O acesso ao não-dito se dá pelo dito, pela linguagem expressa, seja em proposições seja no diálogo. O dito é especulativo porque precisa ser interpretado. Constatou-se, a partir dessa dialética, a mesma estrutura pré-reflexiva da palavra e sua relação com o ser. O não-dito está situado, por um lado, na zona pré-reflexiva, mas também na dimensão explícita do dito. Para Gadamer o acesso a essa dimensão da linguagem é possibilitado pela situação, pelo horizonte e pelo ouvir, e como se apontou pela crítica, também pelo contexto. Contudo, para ele, o dito deve ser compreendido a partir da coisa em questão, a partir da coisa mesma em jogo no diálogo, que supera o subjetivismo e, ao mesmo tempo, possibilita a fusão de compreensão e interpretação na linguagem. Essa estrutura especulativa mínima da linguagem dialógica diferencia-se de outras formas de conceber a linguagem como a pragmática que considera o dito, o implícito e o contexto como vias de acesso ao implícito, mas só a hermenêutica considera o escutar como elemento especulativo importante, na compreensão desse fenômeno.

O escutar apresenta-se como especulativo na medida em que o ouvido escuta sem possuir o que foi expresso na fala de modo a estar sempre atento ao que não foi dito. O escutar está vinculado à dimensão do implícito e, para Gadamer, essa é a estrutura do reflexivo: o escutar é aberto e o que é desse modo está capacitado para incluir e fazer participar. A partir daí estabeleceu-se uma diferença entre escutar e ouvir. O escutar é mais profundo em seu sentido, enquanto que o ouvido está mais relacionado ao aparelho auditivo, em seu sentido biológico. A crítica que se fez a Gadamer nesse ponto é que o escutar é mais passivo do que ativo em relação à coisa, sobrando pouco para o indivíduo.

Por fim, constatou-se que o elemento especulativo mínimo da estrutura dialógica da linguagem é o jogo de pergunta e resposta, porque a pergunta coloca o pensamento sempre no aberto, em direção a algo e na medida em que é colocada já está implicada a resposta. Identificou-se justamente aí, no próprio perguntar, o seu movimento especulativo: uma pergunta sempre leva a outra, e as respostas são sempre respostas convertidas em perguntas. Apontou-se ainda nesse elemento o descentramento do sujeito pelo sentido e pela coisa, na medida em que a pergunta, ao direcionar, dá o sentido que deve ser seguido pelo pensamento para a compreensão da coisa, de modo que o indivíduo passa a se orientar pela própria coisa perguntada. Portanto, ela se posiciona e se opõe em relação ao indivíduo. A pergunta descentra o sujeito de si e centra-o na coisa, na alteridade. Em síntese, a explicitação dos elementos estruturantes da linguagem especulativa: o fazer da coisa no pensamento e no diálogo, o ouvir e o falar, o implícito e o explícito, a pergunta e a resposta, a relação e a oposicionalidade, apresentou-se cada uma, em suas relações, o especulativo: a estrutura reflexiva de abertura, inapreensão, reversibilidade, interpretação e sentido. Por elas a linguagem se justificou como universal, porque toda essa estrutura possibilita compreender e interpretar o mundo, as coisas e o próprio homem.

No quarto e último capítulo analisou-se as implicações da estrutura da linguagem no mundo e chegou-se às seguintes conclusões: a produção de sentido gerada na linguagem em sua estrutura especulativa cria mundo e ela mesma é o mundo no qual as coisas são representadas; o mundo de que fala Gadamer é o mundo de sentido que é dado pela própria linguagem e que tem a estrutura da linguagem e é dessa forma que ela comporta o mundo em si. Tal concepção encontra seus fundamentos em Heidegger com a ideia de mundo de sentido *Welt* e Humboldt com a ideia de linguagem como visão ou acepção de mundo.

A segunda implicação que decorre da estrutura especulativa e dialógica da linguagem é a possibilidade infinita de criar mundo. Nesta implicação indicaram-se alguns mundos

gerados pela linguagem e suas bases linguísticas. O primeiro deles foi o mundo cultural que se caracteriza por sua linguagem simbólica ou significativa, o simbólico é significativo em si mesmo e por isso significa e remete para além de si. A capacidade de remeter para além do representado, constitui a abertura especulativa do símbolo; O segundo, é o mundo imaginário que está intimamente ligado ao simbólico, a partir do qual o pensamento do indivíduo é remetido para além do representado. O além é o âmbito do possível, da fantasia, da criação, da renovação e dos sonhos e da utopia. Esse outro mundo, que despreza do simbólico e se configura como mundo do fantasticamente recreativo, vai além de uma razão transcendental e inaugura uma imaginação transcendental. O mundo do imaginário é constituído e constitui outro tipo de linguagem, a linguagem imagética que por sua vez é fluida.

Além desses dois mundos, apontou-se ainda o mundo político, pautado pelo saber prudencial discursivo ou dialógico, no qual as decisões são tomadas segundo o acordo comum de todos. O discurso é a forma reflexivamente intransponível de todo pensar, porque ele representa a instância última filosófica, científica e política na qual e diante da qual tem que justificar-se a responsabilidade comum dos homens pelo seu próprio pensar e agir; e por fim, dentre os diversos mundos linguísticos, identificou-se a *educação* como mundo no qual o jogo dialógico e especulativo é mais presente. Ele se dá essencial e praticamente no jogo da fala, dos gestos, das imagens e dos símbolos, usados para o desenvolvimento da autonomia no ato de aprender a pensar.

A quarta implicação se refere à objetividade da linguagem em relação ao mundo físico e o mundo de sentido, a partir do conhecimento que ela própria gera em si. Tal objetividade, que não é nenhuma espécie de quantificação matemática, é dada pelos conceitos de *distanciamento linguístico*, pela idéia de *trazer à fala* e pelo *entendimento*.

A quinta implicação é a de que na e pela linguagem o homem exerce sua liberdade, que é dada pelo seu uso variável e reversível em relação às coisas existentes no mundo. A variabilidade em sua reversibilidade possibilita agir sobre o mundo e transformá-lo. Constatou-se que esses dois processos linguísticos permitem a deliberação, na medida em que nele está incluído o processo reflexivo. Nesse ponto criticou-se a Gadamer quanto a simplesmente indicar ou acenar para a deliberação sem estabelecer seu processo nem no plano especulativo do pensamento, nem no dialógico com o outro. A liberdade é vista como ação linguística consensual, prévia e posteriormente dada, concebida simplesmente como

pressuposto: ter linguagem é ser livre. Decorreu da capacidade de uso variável da linguagem e a liberdade que dela faz parte, a constituição da autonomia do indivíduo.

Em conclusão, resulta dessa concepção gadameriana mundos interativamente complexos. A complexificação desses mundos linguisticamente constituídos, requer abertura constante e capacidades múltiplas de convivência. A complexificação interativa dos mundos lingüísticos acena para as diferenças. Ele comporta diferenças e, pela sua própria constituição, requer tolerância como atitude de quem quer que dele participe. A interatividade dos mundos decorrentes da estrutura simbólica, lógica, especulativa e dialógica da linguagem, acontece como jogo de sentidos interativos, na medida que relacionam-se complexificam e dela emana a interlinguisticidade dos mundos.

A presente investigação tem sua importância na medida em que a linguagem abre caminhos para os diferentes mundos, aponta para a diferença e importância do outro na constituição de sentido. Na medida em que a linguagem possibilita o diálogo com outras áreas do saber e um aceno para o cuidado do homem consigo mesmo, numa sociedade dispersa como a nossa. No que concerne ao estritamente filosófico, ela segue sendo uma provocação e contraponto à visão instrumentalista da linguagem pelo resgata a dimensão histórico-ontológica. A linguagem especulativa revela a fluidez do pensamento e sua ação na vida do homem através do seu uso no diálogo. Nele o homem constitui mundo e o seu mundo de sentido, na convivência responsável com o outro. A linguagem especulativa indica que a rigidez do pensamento só é quebrada pela fluidez de sentido produzida pela linguagem, na medida em que se abre espaço para o diálogo, para o confronto com o diferente, seja ele a coisa, seja o próprio homem. A linguagem especulativa apontou para algo fundamental no fazer filosófico atual: a pluralidade de sentidos e perspectivas filosóficas, bem como o acesso a todas elas mediante a própria linguagem. Com isso, podemos concluir que, a linguagem em sua dimensão especulativa e dialógica é incontornável, na construção de sentido e na produção filosófico conceitual.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Custódio Luis S. de. **Hermenêutica e Dialética**: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel. Porto Alegre: PUCRS, 2002.

ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2002.

_____. **Política**. Tradução Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 1997.

BACON, Francis. O Novo Organum. In: Os pensadores. Ed. Abril Cultural, 1978-1981.

BORNHEIN, Gerd A. **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo, SP: Cultrix, s/d.

BUCK, G. **The structure of hermeneutic experience and the problem of tradition**. New literary history, 1981

CABRERA, Julio. **Margens das filosofias da linguagem**. Brasília: UnB, 2003.

CIRNE-LIMA, Carlos Roberto. **Dialética para principiantes**. 3. ed. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2003.

CONDE, Mauro Lúcio Leitão. **Wittgenstein: Linguagem e mundo**. São Paulo: Annablume, 1998.

DASCAL, Marcelo. **Interpretação e compreensão**. Tradução Marcia Heloísa Lima da Rocha. São Leopoldo-RS: Editora Unisinos, 2005.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo, SP: Martins Fonte, 2003.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. **Limites da Herança Heideggeriana**. Revista Portuguesa de Filosofia. n. 6, 2000.

_____. **El concepto de tiempo**. Madrid: Mínima Trotta, 2006.

FIGAL, Günter. **Oposicionalidade, o elemento hermenêutico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. **The doing of the Thing itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language**. Translated by Robert J. Dostal, In Gadamer Compenion.

FLEIG, Mário. **Problemática de uma articulação: tempo e eternidade**. Revista estudos Leopoldenses. v. 26, n. 120, dezembro, 1990.

FREGE, Gottlob. **Lógica e filosofia da linguagem**. Tradução de Paulo Alcoforado. São Paulo: Cultrix, 1978.

GADAMER, Hans-George. **A razão na época da ciência**. Tradução de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

_____. **Dialogue and dialectic**. Yale: University Pres, 1983.

_____. **Mitos y razón**. Barcelona: Paidós Studio, 1997.

_____. **The Beginning of Philosophy**. Translated by Rod Coltman. New york: Continuum, 1998.

_____. **Elogio de la Teoria**. Peninsula, 2000.

_____. **Verdad y Metodo I**. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. 10. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003a.

_____. **Verdade e Método I**. Tradução de Paulo Flávio Meurer. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003b.

_____. **Experiência, Linguagem e Interpretação**. Lisboa: Universidade Católica, 2003.c

_____. **O problema da consciência histórica.** Tradução de Paulo César Duque Estrada. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

_____. **Beginning of Knowledge.** Continun Publishing, 2003.

_____. **Verdade e Método II.** Tradução de Enio Paulo Giachini. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

_____. **Hermenêutica em retrospectiva.** Tradução Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. **A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa.** Tradução de Celeste Aida Galeão. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1985.

GARAGALZA, Luis. **Introducción a la hermenêutica contemporânea:** Cultura, simbolismo y sociedad. Rubi, Barcelona: Anthropos Editirial, 2002.

GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica.** Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo, RS: Unisinos, 1999.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito.** Tradução de Paulo Menezes. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____. **Introdução à historia da filosofia.** Hemus, 2004.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo.** Tradução de Márcia Sá Calvacante Schuback. 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

_____. **A caminho da Linguagem.** Tradução de Márcia Sá Calvacante Schuback. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

_____. **Carta sobre o Humanismo.** Tradução revista de Pinharanda Gomes. 3. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

HEIDEGGER, Martin. **El concepto de tiempo.** Madrid: Minima Trotta, 2006.

_____. **Ensaio e Conferencias**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Calvacante Schuback. 2. ed. Petrópolis, RJ: vozes, 2002.

_____. **Os conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude e solidão**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. **History of the concept of time: prolegomena**. Translated by Theodore Kisiel. Bloomington, USA: Midland book, 1992.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. Tradução de Urbano Zilles. 2. ed. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2002.

_____. **Meditações cartesianas: Introdução à Fenomenologia**. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo, SP: Madras, 2001.

_____. **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

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

LUFT, Eduardo. Hermenêutica e sistema. **Revista de filosofia Unisinos**. São Leopoldo, v. 3, n. 4, p. 173, 2002.

MATE, Reyes. **Memórias de Auschwitz: Atualidade e política**. Tradução de Antônio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005.

MATURANA, Humberto. **Emoções e linguagem na educação e na política**. Tradução de José Fernando Campos Fortes. Belo Horizonte, MG: Ed. UFMG, 2002.

NUNES, Benedito. **Heidegger: Ser e Tempo**. São Paulo: Jorge Zahar, 2002.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta Lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001a.

_____. **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. 2. ed. Petrópolis, RS. Editora Vozes, 2001.

ORAA, José María Aguerre. **Pensar con Gadamer y Habermas**. Revista portuguesa de filosofia, 56, 2000b.

ORTIZ-OSÉS, A. **Metafísica del sentido**. Univ. Deusto: Bilbao, 1989.

PALMER, Richard. **Gadamer in conversation**. Yale: University Pres, 2001.

PAVIANE, Jayme. Questões de dialética e hermenêutica. **Revista de filosofia Unisinos**. São Leopoldo, v. 3, n. 4, p. 90, 2002.

PEREIRA, Miguel Baptista. **O século da Hermenêutica Filosófica: 1900-2000**. Revista de Filosófica de Coimbra. v. 10 n. 19, março de 2001.

PLATÃO. **Teeteto – Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2001.

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

_____. **Diálogos**. Fedro – Cartas – O primeiro Alcibíades. Trad. De C.A. Nunes. Belém: Ed. EDUFPA, 1975.

_____. **O Sofista**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Bahia, BA: UFB, 2003.

RABUSKE, Edvino. **Filosofia da Linguagem e Religião**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2002.

RUIZ, Castor Bartolomé. **Justiça e memória: para uma crítica ética da violência**. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2009.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica: arte e técnica da interpretação**. Tradução de Celso Reni Braidá. 5. ed. Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2006.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre Hermenêutica**. 2. ed. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2004.

TAYLOR, Charles. **Argumentos Filosóficos**. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

TEUFEL, Erwin. Discurso de Homenaje. IN: HABERMAS, J. et al. . **El ser que puede ser comprendido es language**: Homenaje a Hans- Georg Gadamer. Tradução de Antonio Gómez Ramos Frankfurt: editorial síntesis, 2001.

VATIMO, Giovanni. **Hermenêutica y racionalidad**. Colombia: Norma, 1994.

_____. Comprender el mundo transformar el mundo. IN: HABERMAS, J. et al. . **El ser que puede ser comprendido es language**: Homenaje a Hans- Georg Gadamer. Tradução de Antonio Gómez Ramos Frankfurt: Editorial Síntesis, 2001.

WARNKE, Geórgia. **GADAMER, Hermeneutics, Tradition and Reason**. California: Stanford University, 1987.

WHITE, Leslie; DILLINGHAM, Beth. **O conceito de cultura**. Tradução de Teresa Dias Carneiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Tradução de Marcos G. Montagnoli. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.