Hermenêutica e Ciências Humanas*

Luiz Eduardo Soares

A Ítalo Moriconi Jr., Otávio G. Velho e Roberto Cardoso de Oliveira

Quando pensamos na hermenêutica, corremos simultaneamente vários riscos. Em primeiro lugar, o risco mais óbvio de tomar por singular e unívoco o que é múltiplo e plurívoco: são várias e opostas, teoricamente, as tradições hermenêuticas, isto é, as vertentes reflexivas que lidam diretamente com a problemática da interpretação. Problemática cujas raízes, aliás, remontam à teologia e à filosofia, e cujo espaço de referência primordial é a filosofia, ainda que o direito e a estética constituam campos também centrais.

Contemporaneamente, e apenas a título de ilustração, poderíamos mencionar o choque entre as concepções de Emilio Betti e Hans-Georg Gadamer para demonstrar a pluralidade de pontos de vista, que se estendem da aposta na possibilidade de plena recuperação de um suposto sentido original objetivo a uma perspectiva muito pró-

xima do que se poderia denominar não sem equívocos, relativismo. Em segundo lugar, corremos o risco de reificar o problema da interpretação e as teorias a respeito. De um modo geral, é lícito admitir a presença de teorias hermenêuticas em obras não dedicadas expressamente ao tema. Afinal, assim como nossa comum humanidade reside na faculdade de disponibilidade para a interpretação (somos seres capazes de produzir e captar sentido), as obras que lidam com o social dificilmente teriam como abster-se de explorar o universo das significações e, conseqüentemente, de propor, ainda que de modo implícito, um conjunto de concepções a respeito de seu próprio processo de exploração. Não obstante, o reconhecimento desta — digamos assim — porosidade das obras, apesar de necessário, nos remete ao terceiro risco: a diluição do problema hermenêutico. Claro, se ele está em todo lugar, se emerge confundido com

* Agradeço à FINEP, à Fulbright e, muito especialmente, a Ítalo Moriconi Jr., Luiz Costa Lima, Otávio G. Velho, Roberto Cardoso de Oliveira, Ruben Cesar Fernandes e aos meus ex-alunos do mestrado da UNICAMP.

tudo, não está, de fato, em lugar algum e não tem nenhuma relevância.

Gostaria que essas ressalvas servissem como sinal de alerta contra as vulgarizações simplificadoras, típicas de todo modismo. Especialmente nos Estados Unidos, e muito particularmente na antropologia, a hermenêutica tem-se prestado a toda forma de diluição intelectual, da ideologização do diálogo à capitulação teórica.

Se encontramos sempre a interpretação no cotidiano e nos livros, para que serve a reflexão hermenêutica? Certamente não para gerar um método capaz de orientar as práticas interpretativas, na vida cotidiana ou na academia. Pelo menos se nos situarmos, como pretendemos, neste ensaio, próximos à perspectiva de Hans-Georg Gadamer. A reflexão hermenêutica pode, isto sim, nos ajudar a entender melhor o que está em jogo nos processos interpretativos, no movimento da compreensão. Mais do que isso, e a partir daí, pode nos apoiar na tentativa de lidar com os próprios limites das assim chamadas ciências humanas. Pelo menos se os definirmos nos termos propostos pelo tradicional debate entre iluminismo e romantismo, cujos enfoques antagônicos correspondem, de um lado, à ênfase na universalidade da lei acessível à razão e, de outro, à ênfase no pertencimento particularizante que submete a razão à sua lógica singularizante.

É daí que devemos partir, sendo nosso tema, afinal, o interesse da hermenêutica para as ciências humanas. As ciências do espírito ou humanas — assim definidas por oposição às ciências ditas naturais — foram sempre marcadas por uma tensão que parece menos um obstáculo do que um traço constitutivo de nossa tradição, como nos ensina Octavio Paz. Tensão

derivada do atrito aparentemente insuperável entre a busca de leis que estruturam a vida humana, realizada através do exercício da razão — avatar do universal, a que se reduz em essência todo indivíduo —, e o reconhecimento da relatividade das razões, acionadas na prática singularizante de individualidade radicadas em horizontes particulares. Choque entre dois individualismos, se quisermos glosar Simmel: aquele típico do século XVIII, no qual o indivíduo era percebido como a expressão variável de uma essência comum e universal, a razão; e aquele próprio século XIX, para o qual individualidade era sinônimo de singularidade irreduzível, de diferença (Simmel, 1950).

A linhagem predominantemente inspirada em concepções iluministas¹ restringe o âmbito de pertinência de seu foco heurístico aos fenômenos individuais passíveis de subsunção pelo social ou às variações do objeto passíveis de subsunção pelo que, nele, seria permanente. A variação errática, sem compromissos com a regularidade de estruturas, ou o individual singular, irreduzível a padrões universalizantes, escapariam à possibilidade de tratamento conceptual ou ao âmbito circunscrito pelo poder de abrangência do conhecimento científico. O resultado é que o centro de interesse e atenção se desloca dos agentes, das ações, para os paradigmas recorrentes que os explicam ou, em outras palavras, da *virtú* para a *fortuna* (neste caso desencantada, desmistificada, laicizada, supõe-se). Este é um *bias* caro aos estruturalismos e funcionalismos que marcaram tão profundamente as ciências humanas.

No pólo oposto encontramos os esforços que apontam na direção do reconhecimento da pertinência, para todo empreendimento racional e para

o saber sobre o homem e o social, especialmente, das experiências intransitivas, dos fenômenos incomensuráveis, das formas particulares de vida, dos universos singulares-valorativos, culturais —, das individualidades (mesmo que coletivas) irreduzíveis em suas especificidades, das diferenças sincrônicas e diacrônicas (estas geradas pela imersão trágica, conforme veremos, na historicidade). A *fortuna* pode ser aqui reencantada, e o diálogo com o domínio mitológico não tem por força que ser tão marcadamente assimétrico, ainda que o preço seja a neutralização parcial das fronteiras entre as disciplinas — muito especialmente entre as chamadas científicas e o pensamento ordinário, ou seja, as razões comuns nas quais jogamos nosso jogo de linguagem, e onde, afinal, emerge o sentido. Atenção e interesses podem aqui se voltar para a agência humana e a ação, em seu momento de indeterminação, em sua dimensão virtual de autonomia, entendida em termos efetivamente radicais. De unidade, estabilidade, permanência, passamos à ênfase inversa (o compromisso agonístico, polemicamente dialógico, entre as tradições deve ser mais uma vez sublinhado) na diferença irreduzível, na inconstância da história, entendida em sua tragicidade, na ação dotada virtualmente de autonomia radical (domínio da *poiesis* e da *phronesis*, da imaginação produtiva e do juízo prático, do potencial irruptivo e criador da agência humana, correspondente à limitação do poder de antecipação e controle, isto é, equivalente ao reconhecimento da debilidade relativa da razão e da precariedade de toda ordem instituída).

Esta segunda tradição, que denominamos aproximativamente e com as cautelas assinaladas neo-romântica, se

subdivide, segundo nosso próprio prisma interpretativo, em duas vertentes principais: uma delas retoma Heidegger à luz de Nietzsche; a outra filia-se à linhagem heideggeriana, mas a submete ao desafio que lhe dirige, do passado, o pensamento hegeliano. A primeira hesita entre o elogio do saber fragmentário correspondente a um real parcializado, que resiste às totalizações impostas pela unidade do conceito, e um “neo-positivismo” crítico (*vide* as obras mais recentes de, por exemplo, Deleuze, Guattari, Paul Veyne, Lyotard e Baudrillard). A segunda — representada principalmente pela obra de Hans-Georg Gadamer — procura apropriar-se do legado hermenêutico e busca situar-se num horizonte marcado pelo primado da categoria relativizadora *pertencimento*, pelo foco na diferença e no particular, sem abdicar (eis a presença de Hegel e de um Aristóteles reinterpretado) da totalização operada pelo conceito, mesmo que se trate, agora, apenas do exercício implicado por um movimento muito peculiar da razão, no qual a imaginação produtiva desempenha um papel básico, e do qual resulta uma dialética estranhamente tópica, fragmentária, em que universal e particular se co-determinam.

Cumpramos explicar esta formulação enigmática e justificar o quadro proposto, para demonstrar, enfim, o interesse especial que a vertente hermenêutica gadameriana da tradição neo-romântica deve merecer. Tomemos como ponto de partida a discussão de alguns aspectos do pensamento de Dilthey. Parece ser este o momento em que se encontram iluminismo e romantismo ante o esforço de delimitação da especificidade e, portanto, da identidade das ciências humanas. Uma esquina feliz e particularmente controvertida da história intelectual recen-

te, ótima para a conversa que se inicia.

O tratamento interpretativo das tradições focalizadas dependerá, como ocorre em toda interpretação, de quatro ingredientes fundamentais: das preconcepções formadoras do horizonte do intérprete; da positividade dos "objetos" visados; de recursos analíticos; da imaginação produtiva. Por este último ingrediente só os deuses podem zelar. O segundo será posto, como desafio, pelas tradições interpretadas. O terceiro expressa nosso necessário compromisso com as ciências humanas, sobre as quais pretendemos esboçar reflexões, e a partir das quais, afinal, pensamos. Mas as preconcepções que, por definição, jamais se tornarão, todas, concepções conscientes, exigem um esforço de garimpagem do próprio solo, até o limite, relativamente arbitrário, passível de ser tido como razoável. Sem salientar o sonho positivista de eliminar completamente os preconceitos, cabe ao autor de um empreendimento hermenêutico estender ao máximo (indefinível *ex ante*) a consciência crítica com a qual acolherá o "objeto", de modo a compreender — explicitando as consequências para cada caso — o caráter parcial de toda compreensão, que é sempre uma fusão de horizontes.

Nós nos situamos, como veremos, na tradição da diáspora, marcada pela contraposição insuperável (e pelas articulações) de três tradições. Insuperável porque até hoje pensamos, nos âmbitos das três tradições, com categorias comuns, ainda que apropriadas diferentemente, tais como: unidade e multiplicidade; permanência e instância; universalidade e particularidade; identidade e diferença; sujeito e objeto; pertencimento e distância; parte e todo etc. É deste enclave que podemos falar, compreender-nos e

compreender os outros, as outras linguagens, os outros valores e as outras culturas. Por isso, parece indispensável, para eventuais e posteriores mergulhos de mais fôlego nas tradições em que se põem as ciências humanas, uma reflexão (antropológica, dir-se-ia) sobre nós mesmos e o mundo (fraturado e plurívoco) da cultura a que pertencemos: um exercício hermenêutico para, situando-nos, situar a tradição hermenêutica. Resta abrimo-nos para a vertigem deste jogo e a ameaça de seus riscos — que são tantos.

I. PRODUTIVIDADE, CONTINGÊNCIA E O ESTATUTO DO SINGULAR

Um lance de dados jamais abolirá o
acaso
Mallarmé (Haroldo de Campos)

Aprendemos muito com a filosofia da vida, esboçada no quadro do idealismo alemão, em fins do século XIX (Dilthey, 1979).

Desta fonte, alimentada por tradições associadas, nasceriam conceitos-chave para a fenomenologia de Husserl, como *Lebenswelt* (mundo da vida), inspirador do *Dasein* heideggeriano (ser aí, no mundo), concepção estratégica na leitura crítica da ego-logia antipsicologista e antipositivista de Husserl, que Heidegger nos legou (Theunissen, 1984). A obra de Husserl representou um primeiro movimento filosófico de questionamento radical da ideologia científica que dominaria nosso século.² A hermenêutica que permitiu a Heidegger desvelar e retomar a problemática ontológica clássica, esquecida pela metafísica ocidental, levou-o a aprofundar a crítica à ignorância constitutiva da ciência, relativa às suas condições de possibilidade e a seus pressupostos ontológicos, ao preço, entretanto, de um

afastamento progressivo da orientação substantivista de seu mestre, Husserl. A centralidade do tempo na determinação do ser torna-o, na obra de Heidegger, um projetar-se incessante, desprovido da *substância* que a negligência à consideração do tempo impôs à filosofia husserliana (Ricoeur, 1967; Steiner, 1978; Lyotard, s/d).

O ser para a morte, puro projeto e salto, que vive sua negatividade inextirpável na morada paradoxal constituída pela linguagem, está bem distante da subjetividade husserliana, núcleo experimental das suspensões e reduções fenomenológicas. Mas está muito próximo da categoria *vida*, explorada por Dilthey, a qual identificáramos como uma das fontes do pensamento fecundante de Husserl. Heidegger volta a Dilthey e a Nietzsche, e desse encontro, em parte, se têm nutrido importantes debates contemporâneos, por vezes aparentemente alheios às questões que tentaremos descrever.

A solução proposta por Dilthey não guarda qualquer afinidade com a postura sofística, “desconstrutivista” e guerreira de seu contemporâneo Nietzsche. Mas o problema relativo à vida, sim. A resposta, até por se pretender uma alternativa a Kant, e por se fundar em uma crítica do abandono kantiano da historicidade, pode ser definida como um esforço neokantiano, em que a problemática herdada do grande mestre das críticas é submetida a um *aggiornamento*, num contexto marcado pela presença incisiva da temática romântico-relativista do historicismo.

Quais são as condições de possibilidade do conhecimento histórico sobre o ser histórico? — pergunta Dilthey. A radicalidade da questão só é compreendida se o significado da própria

historicidade é adequadamente apreendido. História não se confunde com a realização teleológica da razão, como em Hegel, na esteira do iluminismo. Se Real e razão tendem a se superpor, na unidade do espírito absoluto, facultase o acesso seguro à objetividade, independentemente do pertencimento particularizante e relativizador do agente do conhecimento a comunidades historicamente circunscritas. Não é assim que pensa Dilthey. Razão corresponde — para Hegel e os iluministas — à realização mesma da essência do humano, garantia da universalidade subjacente às particularidades. Dilthey, sem abdicar desta perspectiva francamente iluminista, como tampouco — e paradoxalmente — o fizera Herder, assume uma postura relativista, sintonizada com a tese de que a essência do humano está em seu pertencimento, ou seja, em sua participação no particular (Berlin, 1982). Em outras palavras, o que define essencialmente o humano é sua diferença. E a história, alheia à unidade imposta pela suposta convergência para um *telos*, representa o movimento produtor da dispersão, gerador de particularidades, de experiências únicas, de sociedades e culturas singulares. A história é o processo que realiza a essência humana, entendida à moda romântica, como a ilimitada particularização. Um desafio, então, cumpre enfrentar: como resgatar a unidade sintética que suporta a inteligibilidade universal, própria ao conhecimento verdadeiro, quando o objeto do conhecimento são seres, cuja natureza, entretanto, está na resistência à subsunção por categorias uniformizantes?

O neokantismo de Dilthey está no espírito de sua pergunta, que busca a definição de categorias universais. Seu

romantismo se expressa na atribuição de um caráter irreduzível à particularidade histórica, tanto do agente do conhecimento, quanto de seu objeto: o mundo humano, o sentido, o espírito (daí *Geisteswissenschaft*, ciência do espírito, oposta à *Naturwissenschaft*, ciência da natureza). O cruzamento — patente nos trabalhos de Dilthey — entre iluminismo e romantismo, tornando problemáticos o universalismo kantiano e o relativismo romântico, confere à obra e a seu autor uma posição estratégica e uma clarividência antecipatória, relativamente aos desdobramentos das “ciências históricas” ou “do espírito”, até nossos dias. Sua inquietação ainda é a nossa, seus impasses ainda são os nossos, mesmo que não possam ser nossas as suas soluções.

A categoria vida pode agora ser melhor entendida. Vida é em termos elementares, produtividade. A vida produz, dá existência, faz aparecer o que não era, realiza. O novo posto pela vida não necessariamente repõe regularidades, atualizando leis, expondo à observação conexões causais explicáveis. É típico da vida dar à luz a diferença, o singular, o novo em sentido radical, o particular em sentido irreduzível. Vida é, portanto, contingência, acidente, acaso. É geração não-governável ou antecipável de acontecimentos. A facticidade dá lugar à vivência, descosturada internamente pela arbitrariedade, pelo acaso.³ Somente *a posteriori* podem-se imputar, aos retalhos caóticos de vivência, as conexões de sentido que os convertem em “experiência”. Idealmente, é em seu termo que a vida ganha sentido, inteligibilidade. A biografia, escrita por quem chega ao fim e procura compreender seu próprio passado, representaria a culminância do empreendimento intelectual voltado para a reve-

lação do sentido, para a *compreensão*.⁴

Atentemos para as articulações entre os conceitos vida e sentido, mediados pela dialética todo-parte, elaborada por Schleiermacher. Isso porque é do fim que se pode ter uma visão de conjunto que transforme globalmente as vivências acumuladas em experiências interconectadas por uma direção, um sentido. O período conclusivo da vida superpõe o fim da existência individual ao *telos* subjacente, norte que permite a configuração do sentido ou que resulta apreensível — mesmo que não o fosse antes — a partir, justamente, do estabelecimento do sentido, isto é, das conexões entre os episódios desordenados que marcaram a biografia.

As articulações entre os conceitos vida e sentido só se tornam possíveis em função do papel mediador desempenhado pela dialética parte-todo, quadro teórico herdado de Schleiermacher, sobre o qual Dilthey escreveu, com grande admiração, um estudo biográfico. Schleiermacher tampouco pode ser apontado como o inventor da teoria em causa. Deve-se à sua obra a sistematização — claro que criativa —, em proposições simples, dos procedimentos acionados tradicionalmente pelas exegeses bíblicas e pela prática hermenêutica, de um modo geral. Por isso, é com Schleiermacher que a questão hermenêutica transcende o campo da teologia e dos debates sobre os critérios de correção das leituras dos textos sagrados para se situar no centro das preocupações dos estudos históricos e culturais (Dilthey, 1979; Ricoeur, 1977).

Segundo Schleiermacher, retomado por Dilthey, o sentido advém de uma relação entre partes e todo e pode ser rastreado através do seguinte percurso reflexivo, compreensivo e imagina-

tivo: sendo o primeiro contato do intérprete com seu objeto necessariamente tangencial, parcial, fragmentário, cabe-lhe enfrentar o enigma formulando uma interpretação-tentativa da parte acessível, correspondente a uma hipótese interpretativa inicial sobre a totalidade do objeto. Esta correspondência se deve ao fato de que o sentido de cada parte é forçosamente relacional, posicional, dependendo da apreensão simultânea do conjunto das partes, ou seja, da totalidade, a qual, por sua vez, deriva seu sentido do sentido das partes. Portanto, a primeira hipótese interpretativa sobre uma parte requer um movimento de antecipação-tentativa do sentido do todo, denominado por Hans-Georg Gadamer pré-compreensão (1982). A aposta hermenêutica, ou hipótese — para usar a expressão de Hirsch (1967) —, se nutre basicamente de duas fontes: a tradição na qual se situa o intérprete, e que se projeta em seu salto antecipatório,⁵ e a imaginação, sobre cuja importância insiste Gadamer (1977), numa linha próxima a Bachelard (1948).

A tentativa inicial de captar o sentido de uma parte tornando-a compreendida por (em) um todo hipotético será testada quando a parte seguinte for examinada. É possível e provável que este passo imponha uma revisão na atribuição de sentido proposta inicialmente para o todo. A revisão será necessária quando a segunda parte avaliada resistir à assimilação compreensiva do todo-hipotético antecipado. Correções sucessivas do percurso conduzirão a antecipações apoiadas em suportes parciais mais amplos, a iluminações corretivas recíprocas, entre partes e todo, até que uma formulação compreensiva global se revele pertinente, razoável, provável, aceitável pelos interlocutores virtuais. O para-

doxo da dependência mútua entre partes e todo revela a um só tempo a necessidade da *démarche* analítica, que submete a totalidade à decomposição, e a insuperável exigência de antecipações (projetivo-criativa) compreensivas.⁶

Quando a vida é o objeto da interpretação, é preciso que se a tome em seu conjunto, para que partes e todo mutuamente se atribuam sentido. Por isso, a autobiografia tem que ser escrita quando o ciclo vital se completou.

A vida representa para os indivíduos o que a história representa para as sociedades. Como a vida, a história produz mais que regularidades apreensíveis por explicações, voltadas para o estabelecimento de leis e de nexos causais: é o reino da contingência, e requer um tratamento hermenêutico *a posteriori*, para que os fenômenos adquiram sentido. Mas, ao contrário da existência individual, a vida das sociedades é interminável — tomando-se a existência individual como referência comparativa — e, por consequência, também a interpretação histórica. Não há como situar-se no ponto terminal e vislumbrar o conjunto, de modo a acionar o dispositivo dialético do desvendamento hermenêutico. Por isso mesmo, tampouco há um *telos* último, definitivo, objetivo, que corresponderia a uma direção evolutiva (a um sentido) caracterizável pelos mesmos adjetivos.

Eis o impasse que embaraça o historicismo e que atormentou Dilthey. A solução cético-relativista não parecia aceitável ao espírito objetivista e neo-iluminista do filósofo da *Geisteswissenschaft*. Seu esforço conduziu-o a uma posição bastante complexa e fecunda. Defendia a viabilidade do conhecimento histórico-objetivo. Poder-se-ia ler sua argumentação nos seguintes termos: cada ponto histó-

rico de observação propicia uma visão de conjunto, ainda que parcial, porque provisória. A imputação retrospectiva de sentido torna-se possível, e este sentido pode ser considerado objetivo, respeitadas as limitações determinadas pelas condições de sua apreensão (produção). Adiante na história, o que era totalidade converter-se-á em parte a ser incluída num jogo dialético mais abrangente. Outros sentidos redefinirão novas partes e novo conjunto. Outro *telos* revelar-se-á na ponta do processo até então experimentado pela sociedade do intérprete e por aquelas submetidas à sua investigação. A unidade do conhecimento histórico, ainda que precária, é garantida pela universalidade de algumas categorias que se impõem aos seres de razão submetidos à historicidade: sentido, valor e propósito. Trata-se de categorias especificamente referidas à experiência histórica (sentido: passado; valor: presente; propósito: futuro), e que se acrescentam àquelas descritas pela filosofia transcendental de Kant, concorrendo para a ordenação da experiência (no caso, da experiência histórica), tornando-a inteligível, porque congenial às próprias condições de inteligibilidade (histórica).

Este breve panorama da filosofia da vida de Dilthey e da hermenêutica de Schleiermacher, que se combinam intimamente, nos será muito útil na elaboração de algumas questões contemporâneas, justamente porque elas, apesar das mudanças terminológicas, não ultrapassaram o quadro de dilemas que descrevemos.

Vida e história, nas margens de suas regularidades, põem o novo, a diferença radical, criam fenômenos singulares, são fontes da particularidade irreduzível. Ambas — vida e história — portam, ainda que apenas virtualmente (não interessam aqui as

ênfases), a ruptura das leis que o acompanhamento analítico de seu desdobramento usual permitiria formular. Ambas trazem a potência instabilizadora de expectativas, desafiando o conhecimento e a razão, exigindo, desta, flexibilidade equivalente à elasticidade representada pela contingência dos eventos, pela diferença posta pelo novo ante a rigidez conceptual dos universais. Toda ordem social sucumbe à sua intrínseca precariedade. A agência humana revela-se virtualmente capaz de engendrar a positividade, capaz do ato radical que põe sob o domínio do ser o que não era. A ação humana mostra-se potencialmente capaz de um excedente, de mais-valia relativamente ao estabelecido, ao já dado, ao codificado nas instituições, nas linguagens, nos padrões, na cultura. O homem é capaz de mudanças e de negações. Pode mais — ainda que não seja o sujeito consciente e intencional desta potência, e que usualmente não atualize este poder —, pode mais que aplicar regras e executar códigos. O homem nega, muda, inventa, além de repor, repetir, obedecer, acompanhar, mimetizar.

O destino, trágico na Grécia clássica, era governado pela ira e pela piedade dos deuses, por suas disputas e seus caprichos. A *fortuna* era ardi-losa, na tradição latina, restando aos homens as chances residuais de intervenção e controle facultadas pelas artes da *virtú*. A história e a vida, segundo as versões filosóficas que vínhamos tematizando, são palcos (e fontes) da irrupção do trágico, isto é, do acaso (Rosset, 1971). O acaso, entendido como o inesperado e o não-controlável antecipadamente, decorre dos efeitos perversos da ação social e das possibilidades criativas da *virtú*, geradora de efeitos imprevisíveis sobre a (e pela) coletividade.

A partir desta cosmologia (ou desta antropodicéia — na carência de uma teodicéia, quando as luzes da razão supostamente ofuscaram o brilho de Deus), bifurcam-se as ciências do homem: quando o interesse é o controle e o planejamento, busca-se maximizar a aptidão antecipatória ou retrospectiva. Neste caso, o foco dos estudos deve ser as conseqüências inesperadas da ação humana agregada (Popper, 1978); quando o interesse é a comunicação, procura-se maximizar o potencial hermenêutico das dinâmicas intersubjetivas. Neste caso, o objeto privilegiado são as experiências já vividas e os fenômenos produzidos, passíveis de atribuição (suplementar ou complementar) de sentido.⁷

A questão do trágico, do acaso, da criatividade e da diferença, vale repetir, chega a nós via filosofia da vida, produzida na Alemanha do século passado. Não por acaso nasce, no centro desta filosofia, a preocupação com a especificidade das ciências humanas, cuja matéria é plástica e acidentada, surpreendente e sinuosa como a vida: é a vida social e a história. Hoje, estas características ultrapassam o espaço da cultura, do sentido, das produções espirituais do homem, e se estendem até a natureza, qualificando também os fenômenos físicos e diluindo conseqüentemente a oposição tão nítida entre os domínios das ciências que o século do positivismo nos legou.

A ênfase na contingência e no variável, típica do romantismo e do historicismo, encontra fortes resistências na tradição iluminista e na filosofia empirista da ciência, para as quais apenas o permanente, o invariável, o regular e necessário podem ser objeto pertinente da focalização científica. Conhecer, para o filósofo iluminista

e o cientista empirista, é formular em termos universais e unificados uma proposição atinente à essência dos fenômenos observados, cuja correção possa ser verificada pela experiência — o teste da prática substitui a organicidade do sistema cartesiano como controle do valor heurístico das proposições. A essência do fenômeno corresponde à lei que explica sua necessidade. As diferenças de suas formas de manifestação não são, em si mesmas, pertinentes. Só importam na medida em que expressarem a essência permanente. A contingência não merece qualquer atenção específica. O acidental, a variação, a particularidade do modo de existência de um fenômeno, são, por definição impertinentes. Cabe ao agente do conhecimento descobrir, sob o mutável, o constante. Portanto, a vida como geradora de contingências e produtora de diferenças irreduzíveis a uma unidade integradora escapará ao tratamento científico. Da vida só se leva, para o tesouro científico, a regularidade. As variações servirão, na melhor das hipóteses, de pistas para o essencial, para o permanente. Serão meios para a formulação das leis que as negarão enquanto realidades irreduzíveis.

Compreende-se o compromisso da perspectiva teórica inspirada pelo interesse prospectivo com as tradições filosóficas e científicas que negligenciam a dimensão trágica da existência humana. Afinal, antecipações só são possíveis se houver processos regulares. Descobrir uma lei da vida social é o momento decisivo de um projeto antecipatório. A prospecção decorre da simples derivação de corolários e de jogos combinatórios. Mesmo os efeitos perversos podem, no limite, ser reduzidos, se pensarmos a

realidade histórica em termos de ações como cumprimento — consciente ou inconsciente, voluntário ou não — de leis. Normalmente, o interesse prospectivo está associado ao desejo de intervenção (nas formas de planejamento, controle, reforma ou revolução).

Os iluministas, filósofos engajados, demonstravam a eficácia da participação racionalmente orientada na vida política, comparando-a à experiência científica: o cientista, diziam, decompõe analiticamente seu objeto em componentes mínimos, apreende as leis de sua organização e procede à síntese, que restitui ao objeto fragmentado sua unidade. A síntese é a produção pelo saber (Cassirer, 1979). Atuando na política sob as luzes da razão, caberia ao filósofo intervir, concorrendo para a produção de sínteses, isto é, para a realização de resultados desejados e, como se vê, alcançáveis mediante análises apropriadas. Um projeto prospectivo, de vocação participante, teria, portanto, duplo motivo para se dedicar à descoberta de leis e reconfortar-se com a idéia de uma realidade social estável, estruturada por regularidades. E, seria ocioso acrescentar, dupla atração pela tradição iluminista. Reconhecer a possibilidade de intervenção criadora da ação humana implicaria, no limite e paradoxalmente, abandonar veleidades intervencionistas mais ousadas em benefício de posturas mais modestas e conformes à precariedade da ordem social.

Em certo sentido, pode-se dizer (eis a contraface do paradoxo) que uma boa dose de ceticismo, antes de exprimir *niilismo blasé* do intelectual entediado, é condição de comprometimento radical com a razão e a von-

tade política: na falta da segurança prospectiva, resta a ação que intervé, convertendo a precariedade em esperança.

II. ALGUNS IMPASSES DA TRADIÇÃO ILUMINISTA

Para demonstrar o vivo interesse que a filosofia da vida ou as linhagens neo-românticas — e particularmente a hermenêutica — guardam ainda para nós, impõe-se chamar a atenção para alguns pontos especialmente débeis das orientações opostas, fundadas na redução do particular à generalidade das leis. Esta debilidade se revela mais claramente quando os objetos de investigação são determinados fenômenos da realidade social. Poder-se-iam destacar alguns destes fenômenos a título de ilustração das limitações do tratamento científico, entendido nos termos com que o define a vertente neo-iluminista: movimentos sociais; a inconstância ideológica; a incongruência ideológica e a instabilidade de processos identificatórios; a decisão entre paradigmas, em momentos de crise científica; o juízo na prática do direito; a experiência ética; a prática e o juízo estéticos.

1. Condições de possibilidade da ação não a tornam a priori necessária

Os estudos sobre movimentos sociais têm podido realizar com êxito duas tarefas: descrevê-los *a posteriori*, restabelecendo o sentido dos eventos em que se desdobraram, e inventariar as condições que os tornaram possíveis. Jamais os puderam explicar, isto é, jamais foram capazes de demonstrar sua necessidade e, muito menos, de formular as leis gerais de sua eclosão. Mesmo os esforços em espiral, que alinham supostas causas

mediatas e abrangentes, seguidas das progressivamente próximas, até as específicas e imediatas, mesmo esses não lograram capturar o pulo do gato, o salto com que irrompem os movimentos do solo que lhes garante a viabilidade.

Quem leu o magnífico oitavo capítulo do terceiro volume de *A História da Revolução Russa* de Trotsky (1967: 898 a 925), "A tomada do Palácio de Inverno", talvez não tenha percebido que o fascínio da narrativa o conduziu inadvertidamente da descrição historiográfica minuciosa ao encadeamento dramático, fazendo passar o efeito literário da verossimilhança pelas conexões causais que justificariam a pretensão explicativa do texto. O centro permanece obscuro e misterioso. O ponto de emergência da decisão que presidiu ao início da insurreição, o salto no escuro encajado em meio às incertezas e ambigüidades, os estranhos desacertos do couraçado *Aurora da Liberdade* (*Zaria Zvebody*) frente ao Palácio de Inverno, um alvo tão maciço, as combinações de suposições, sempre inseguras, por vezes completamente falsas: tudo se deu tal como se deu, e essa tautologia é o máximo que se pode dizer quando a ambição é explicar a irrupção, e não descrever as condições de sua possibilidade e a gênese ou o desenvolvimento dessas condições.

Não são novidades, afinal, as íntimas relações entre historiografia e literatura (Hayden White, 1978). A pergunta "por que a revolta explodiu, o quebra-quebra se desencadeou, o movimento estourou?" não tem resposta. O fato de as condições estarem dadas é necessário, mas não suficiente para explicar a irrupção da ordem. Tanto que, muitas vezes, a situações análogas não correspondem reações semelhantes. Isto porque há

um fator imprevisível e incontrollável, além dos efeitos perversos das ações sociais: a decisão individual e sua repercussão sobre as demais instâncias individuais ou pluriindividuais de decisão: aceitar ou recusar percorrer um caminho possível, que aponta para sucessos prováveis, com chances razoáveis de obter adesão dos interlocutores, é sempre uma decisão, um desafio, um processo afetivo, simbólico, cognitivo-reflexivo tumultuoso, esteja a decisão subordinada ou não a um cálculo que se queira estritamente racional-utilitário. Em boa medida tende a transcender o circuito consciente, intencional e pragmático. Afirmando a insuperabilidade da questão decisória, não recuperamos ingenuamente o antigo primado humanista da subjetividade ou da consciência. Os mecanismos e as dinâmicas atuando no processo decisório podem perfeitamente decompor o sujeito em pontos de subjetivação de cadeias mais complexas.

Não importa, por ora. Basta deixar clara a insuficiência da perspectiva analítica voltada ao estabelecimento das leis supostamente explicativas das ações sociais, de um modo geral. Por um lado, as ações criativas constituem-se a si próprias, em seu próprio movimento, impondo-se como reais ao se projetarem a partir — mas também acima — de suas condições de possibilidade, as quais não podem ser confundidas com fatores determinantes. Por outro lado, as ações subservientes aos padrões vigentes, por serem regulares, nem por isso perdem seu compromisso intrínseco com a autonomia de que virtualmente são portadoras. Pode-se dizer, é óbvio, que no dia-a-dia da vida social as estruturas atuam e impõem, até certo ponto, sua reprodução.

Este truísmo, entretanto, não resolve nosso problema central: é possí-

vel o ato não-determinado estruturalmente (*vide* a propósito, Santos, 1981). E sendo ele possível, não será a própria determinação uma forma específica de exercício da liberdade? Se isto é verdade, perdem-se as garantias de perpetuação da ordem social. Sua fragilidade deixa de corresponder a resíduo improvável, para instalar-se em seu centro, como qualidade constitutiva de seu ser (Sartre, 1982).

2. Limites da unidade do sujeito e da cultura

Denominamos inconstância "ideológica" um fenômeno comum, porém significativamente pouco explorado do ponto de vista da teoria social. Resalte-se que a palavra ideologia está sendo empregada em seu sentido mais vago e teoricamente neutro: conjunto de representações, constelação de idéias sobre o mundo. O fenômeno a que nos referimos é o da heterogeneidade de concepções ou valores aos quais aderem os mesmos atores sociais, em esferas diferentes de sua experiência cotidiana. Neste caso, as rupturas que marcam a descontinuidade ideológica correspondem às fronteiras que distinguem os âmbitos da vida social: doméstico, trabalho, lazer, religião, política etc. A cada domínio podem corresponder certas idéias, certos discursos, determinadas normas e valores, certa hierarquia de relevância na definição de pertinência temática, os quais tenderiam a formar totalidades independentes, mais ou menos sistemáticas e coerentes internamente, mas por vezes incoerentes ou mesmo contraditórias entre si, ainda que se focalize a articulação entre esferas, tecida por uma trajetória individual.

A multiplicidade, nem sempre redutível a uma unidade abrangente,

dado que nem sempre se pode abolir a incongruência, representa um obstáculo para as teorias uniformizantes geradas a partir de noções como ideologia, dominação ideológica, cultura, sistema de representações ou visão de mundo, para dar apenas alguns exemplos. A unificação do mundo espiritual, valorativo-ideativo, ou superestrutural é problemática. Assim como problemática é a suposição de um ator uno, estável, sólido, identificado com uma substância subjetiva idiossincrática e delimitável, racional, apto a rejeitar incoerências e contradições. sujeito-igual-a-si-mesmo nas diversas circunstâncias de seu percurso cotidiano. Nem sempre se sustenta empiricamente a hipótese de uma inteligência que subsuma as razões individuais tópicas, as consciências individuais éticas específicas, gestadas em "ecossistemas" particulares.

O indivíduo, protagonista de nossa cultura e de nossa ciência, unidade que suporta totalizações conceituais, não resiste ao reconhecimento da pluralidade das províncias de significação (Schutz, 1974 a e b). Nem por isso sucumbiria a hipótese de subjetividades circunscritas pelas esferas da experiência social dotadas de coerência e identidade, nos limites dessas esferas, traçados institucional, simbólica ou ritualmente. A figura conceptual da individualidade ressuscitaria, animada pela possibilidade de recuperar legitimidade ao preço de se restringir e de abdicar da antiga vocação totalizante-unificadora. Cada ator social concreto acionaria múltiplas individualidades, na medida em que se defrontasse com uma sociedade caracterizada pela diferenciação de áreas de experiência, como é o caso da metrópole contemporânea. A psicanálise e aos rituais metassociais (entendida a prática social como necessariamente

encapsulada e subordinada à descontinuidade) caberia a responsabilidade pela costura do “texto” final, pela tecitura da rede que interconecta subculturas, submetendo-as ao sentido unívoco de uma ordem, graças à qual a vida em seu conjunto ganha inteligibilidade — ainda e mesmo quando se caracterize pela dispersão — para um indivíduo que recupera, ao nível simbólico, a própria unidade, perdida na prática cotidiana e no pensar fracionado que lhe corresponde.

Esta hipótese, último refúgio da unidade individual e do substantivismo subjetivista, é torpedeada pelos fenômenos de que nos ocuparemos a seguir.

3. Unidades fraturadas, inconseqüência, precariedade da ordem

A denominação é mais uma vez imprópria: incongruência ideológica e a instabilidade de processos identificatórios. Sob esta fórmula incluímos todas as referências empíricas que testemunham experiências de assistemacidade ou mesmo contraditoriedade ideológica, vividas no interior de uma única “província de significação”. Desloca-se, portanto, a incongruência da relação inter-esferas para a relação entre idéias e valores postulados por um mesmo indivíduo, no interior de uma mesma esfera de experiência social. O indivíduo deixa de ser o centro estável e uno que restitui a continuidade e a coerência às suas próprias manifestações dispares. Não há mais o regime lógico acionado por um sujeito racional, idêntico a si, que garanta a totalização, na qual a multiplicidade dos valores e das concepções expressas se reduzam à unidade de um sistema ou de uma estrutura.

São as próprias noções de sujeito, indivíduo, ideologia, cultura e identi-

dade que sofrem um sério abalo. Certamente os antropólogos com boa experiência de trabalho de campo já se terão deparado com esta realidade banal, quase prosaica: seus informantes lhes dizem A e A^{-1} , sem que a alteração seja objeto de qualquer justificação ou resposta aos imperativos das circunstâncias. Não é preciso ser antropólogo para ter observado em outros e — por que não? — por vezes em si mesmo o mergulho nítido na contradição. Ela pode ou não ser focalizada; em o sendo, pode ou não exigir harmonização que a neutralize ou explicação que a legitime; reque-rendo ou não atenção e algum tipo de tratamento específico, apresenta-se mais ou menos constrangedora, variando os graus de desconforto em função da definição, normalmente prescrita socialmente, do tipo de tema e de sua relação com o rigor conceitual ou de seu compromisso com a racionalidade.

Para nós não é constrangedor, em situações normais de diálogo informal, assumir posições contraditórias frente aos mesmos interlocutores, sem o envolvimento em nenhum processo persuasivo ou de elaboração e revisão racionais, quando a temática de referência é, por exemplo, o amor, o juízo moral sobre comportamentos alheios ou a suposição do próprio comportamento ante desafios hipotéticos excepcionais. Para alguns de nós, opiniões políticas se incluíam nesta faixa de elasticidade e tolerância. Para outros, ao contrário: contradizer-se quando o assunto é política implicaria carência de princípios, de personalidade ou de dignidade. A cobrança teria colorações psicológicas, ideológicas e éticas.

Evidentemente as condições de interação na qual se expressam as po-

sições contraditórias do mesmo ator são decisivas para a caracterização das relações entre graus de tolerância e temática abordada. Grupos distintos hierarquizam diferencialmente a relevância das questões e dos engajamentos dos indivíduos aos posicionamentos que enunciam. O tema do amor é da maior gravidade e tende a requerer coerência e precisão quando os interlocutores o têm como mediador, isto é, quando são amantes, casados, namorados etc. Por outro lado, como a sinceridade é supervalorizada no *setting* psicanalítico, são tidas como positivas, aí, as incongruências dos discursos sobre afetividade e as oscilações do próprio movimento afetivo, posto que são percebidas como sinais de que o apelo da sinceridade, proposto pelas condições fundamentais da interação, foi acolhido e de que a disponibilidade confessional tem a primazia, está no comando.

O belo e sábio elogio à inconsequência de Kolakowski, (1968), reiterado em outros termos — não menos belos e sábios — por I. Berlin (1981) e também por James Fishkin (1979), revelam muito claramente que, dada a estrutura de nossa vida social, não é comum, nem desejável — e talvez tampouco seja possível, senão ao preço do paradoxal colapso da ordem —, a observância rigorosa dos princípios da coerência, da não-contradição, em todas as circunstâncias, independentemente de considerações tópicas sobre as particularidades que as tornam únicas, diferentes, a ponto de exigirem uma adaptação muito flexível de princípios de julgamento e comportamento — por vezes sua negação —, adotáveis corretamente em outras situações. Democracia não se faz apenas com o estabelecimento pac-

tado de regras formalmente claras e com a expectativa de sua aplicação rigorosa. A interpretação se interporá entre princípios e circunstâncias singulares, como mediação inevitável, requerendo mais do que o simples espírito de fidelidade às regras, de lealdade ao pacto celebrado, de rigor subserviente ao legitimamente fixado.

Esta exigência que extrapola o formalismo lógico-positivo das leis não significa concessão à selva hobbesiana, mas o reconhecimento da inevitabilidade de uma intervenção criativa contemplada em todo empreendimento hermenêutico, sem o qual, por sua vez, as regras não são, na prática histórica, reapropriadas pelos homens (Perelman, 1977a, 1980a e b). Esta grande lição de certa tradição liberal, que enaltece a virtude simultaneamente criadora e respeitosa do legitimamente estabelecido, remete a discussão política para o campo da *phronesis* aristotélica, da razão prática e da hermenêutica filosófica (Gadamer, 1977, 1979, 1982). Além disso, retrata muito bem as condições de nossa vida, que não só permitem, como por vezes estimulam as incongruências. Obviamente, uma pequena comunidade relativamente homogênea do ponto de vista sociológico tenderá a deixar menos espaço para a proliferação de papéis sociais, *settings* interacionais e balizamentos institucionais capazes de promover fortes descontinuidades nos fluxos cotidianos e nas identidades individuais, e por conseguinte tenderá a deixar também menos espaço para a disseminação de condições favoráveis à assunção de posições incongruentes.

O problema da identidade ficará mais claro quando discutirmos as relações entre o sujeito e a linguagem.

4. Aquém dos paradigmas, uma curiosa agitação

O que orienta um cientista no momento em que sua ciência vive uma crise de paradigmas? ⁸ Quando dois ou mais paradigmas se defrontam, cada um produz seus próprios critérios de avaliação da legitimidade de proposições e verificações. Portanto, a crise radical é sempre também uma crise dos critérios de seleção entre opções. O ideal de um solo fixo, a histórico, independente dos paradigmas e de suas convulsões, no qual se radicassem princípios de juízo crítico, garantiria o acesso à verdade e justificaria, portanto, os anseios de objetividade absoluta. Mas a realidade é bem diferente para uma cultura não-teísta: a ruína de concepções, métodos e tradições científicos traga a segurança cartesiana dos critérios de decibilidade. Assim como o conhecimento é uma construção sujeita a revisões sucessivas e ilimitadas, os critérios de validação do conhecimento científico são produzidos por certos *corpi* de categorias, a partir do acúmulo de determinadas experiências, ordenadas segundo padrões seletivos e hierarquizantes específicos.

Quando a co-naturalidade entre sujeito e objeto, que sustenta sua adequação mútua, representada pelo conhecimento, não encontra mais o suporte da onipresença unificadora ou harmonizadora da divindade, tem de se apoiar em hipóteses integradoras, como o monismo lévi-straussiano, ou se transferir para o circuito eminentemente cultural da relação entre os sujeitos. A co-naturalidade passa a garantir a homogeneidade mental, propiciando a adequação entre as consciências, ou seja, o entendimento mútuo. O mundo fenomênico, *habitat* dos objetos reais, está irremediavelmente perdido. A cumpria possível é aquela

projetada em comum pelas consciências dos agentes do conhecimento, quando estes se põem de acordo e compartilham uma linguagem.

Não há um ponto de Arquimedes, exterior às linguagens e aos paradigmas, eqüidistante, neutro, plataforma sólida para um discernimento plenamente racional. Toda decisão comporta por definição o ônus de um compromisso prévio com algum horizonte, a partir do qual questões e alternativas ganham inteligibilidade e se hierarquizam. A decisão já foi tomada para que qualquer decisão atinente ao confronto de paradigmas incomensuráveis possa ser exposta racionalmente. Já se tomou partido por um paradigma, quando uma opção exclui as demais de um modo racional. E a decisão primitiva, condição daquela posterior, que se deriva racionalmente da adesão a um ponto de vista paradigmaticamente comprometido, é sempre indiferentemente racional e irracional (Bernstein, 1983). *A posteriori*, sim, um juízo histórico pode demonstrar a superioridade de uma opção. Isto porque o paradigma hegemônico, para afirmar-se contempla necessariamente a história científica, atribuindo-lhe sentido e hierarquizando as opções retrospectivamente visíveis.

Guardadas as devidas proporções e respeitadas as diferenças gritantes, pode-se aproximar o salto no escuro que lança um cientista em uma ou outra direção, num momento especialmente dramático da história de sua disciplina, ao salto com que um movimento social estala o casulo que o gesta — suas condições de possibilidade — e irrompe no cenário histórico. Nos dois casos há um sem-número de fatores que tornam a decisão possível e razoável, mas que não bastam para impor o caminho escolhido. Em ambas as situações, as ações decisivas não podem ser descritas como

aplicações de regras ou leis, como manifestações particulares de princípios universais. O processo decisório, inexoravelmente singular, revela nos dois casos idêntica autonomia. O universo que dará consistência racional ou mesmo inteligibilidade ao particular em que se constitui cada decisão específica, nas circunstâncias em causa, é gerado paradoxalmente pelo próprio particular que ele supostamente subsumiria e antecederia. Em outras palavras, cada decisão justa por um paradigma que se tem por superior, num momento de confronto radical entre paradigmas científicos — momento no qual, com boas razões (e, portanto, também com más razões) a comunidade de especialistas se divide —, estabelecerá sua própria justeza e superioridade, desenvolvendo a perspectiva a partir da qual o futuro reconstruirá sua gênese. A decisão aprovada pelo futuro firmará jurisprudência, e o que um dia foi criatividade, aposta da imaginação produtiva associada ao controle racional sobre o saber disponível (no caso, insuficiente), tornar-se-á, na posteridade, modelo exemplar, procedimento paradigmático. A analogia com o direito não é arbitrária. Temas já trabalhados melhor revelam, assim, suas interconexões.

Por isso é que A. MacIntyre nos diz que o único ensino possível de metodologia científica é a história das grandes decisões, as quais sempre foram mais que meras escolhas passivas entre caminhos já dados: foram intervenções criativas que contribuíram para a construção dos caminhos (MacIntyre *apud* Bernstein, *op. cit.*) Thomas Kuhn nos ensina que, em períodos de crise de paradigmas, os critérios disponíveis orientam os posicionamentos dos cientistas, não como normas que impõem respostas ou

como regras que se aplicam, mas como valores (Kuhn *apud* Bernstein, *op. cit.*).

A prática hermenêutica se instala no seio do fazer científico, que se mostra, assim, aberto ao investimento reflexivo relativamente liberto de constrangimentos operativos, exigindo, portanto, mais sensibilidade, maturidade, sabedoria e criatividade — é proposital o emprego destas palavras, aparentemente impróprias em um texto sério. Com a hermenêutica vem à tona, no centro mesmo do drama científico, a questão ética, isto é, a problemática relativa ao estabelecimento de valores, a suas apropriações interpretativas e a suas articulações com a prática.

5. E, no entanto, há leis

Já mencionamos a insuficiência do positivismo legal, que pretende, seja fundar racionalmente, de modo objetivo e atemporal, os princípios legítimos do direito, seja extrair, por derivação lógica, as orientações particulares aplicáveis aos casos concretos, objetos do juízo legal. A lei perfeita deveria permitir que as avaliações específicas prescindissem completamente da “subjetividade” do juiz, dado que, por um simples expediente dedutivo, ela se estenderia o necessário para subsumir as circunstâncias singulares produzidas pela vida (Perelman, *op. cit.*). Não há contingência que não se defina como variação redutível à invariância das leis. Dizendo-o de outro modo: a aplicação da lei pode prescindir de interpretação, ou esta pode se reduzir à leitura fiel da essência intencional objetivada na forma significativa, que é a letra da lei (Betti, 1980).

Nós sabemos que não há juízo alheio aos padrões de racionalidade

que herdamos (crítico-criativamente) das tradições que formam nossa cultura: nem para optar por paradigmas científicos, nem para investigar retrospectivamente as opções e muito menos para resgatar o espírito das leis. O juízo, a avaliação, a leitura se dão a partir de nosso horizonte cultural. Não são simples projeções das concepções herdadas, elas mesmas sempre sujeitas a tratamento hermenêutico, mas dependem dessas projeções, como vimos nos parágrafos consagrados a Schleiermacher e Dilthey. Os objetos sobre os quais se lançam exigem perguntas e respostas que transcendem o preconcebido, o conhecimento antecipado — cujas raízes não são sequer acessíveis à crítica racional, porque nossa consciência sobre a perspectiva que informa nosso movimento cognitivo é limitada, na medida em que é esta perspectiva que o constituinte nos torna possíveis enquanto sujeitos. O horizonte delineado pela linguagem em que nos constituímos como sujeitos é aberto, móvel e suscetível de incorporar o ainda não-integrado, o novo: não fosse assim, o conhecimento não passaria de redundância, tautologia, reiteração do mesmo. A interpretação estende o horizonte, levando-o a iluminar uma face da realidade visada.

É, portanto, a atividade hermenêutica, construtiva e captadora, ativa e passiva, oferecendo uma estrutura de acolhida para o objeto. Revela-se passiva, na medida em que deixa a este a configuração de seu próprio ser; por outro lado, constituindo uma angulação (vê-se sempre de algum lugar, situado em algum plano, sediado em alguma cultura), uma estrutura, a interpretação impõe recortes ao objeto: acolhe-o seletivamente. Acolhê-lo implica recusar sua plenitude ontológica, ao mesmo tempo que significa re-

nunciar à própria auto-suficiência, isto é, à plenitude da própria cultura — definida, por isso, pela metáfora espacial “horizonte”, que corresponde a limite. Compreensão é, assim, fusão de horizontes. Não vemos apenas a própria imagem narcisicamente refletida, esmagando a positividade do Outro; mas o Outro aparece para nós sempre situado, porque também nós sempre estamos situados: ele se recorta para nós sobre o fundo de nossos conhecimentos e valores, determinando o próprio perfil com autonomia e clamando por nossa contemplação ativa-criativa, capaz de transcender limites e preconcepções. Todavia, a autonomia não o traz completo, facultando a nós o saber absoluto e objetivo de seu ser, pois contra o movimento autóctone do objeto se ergue o filtro seletivo pelo qual o mundo nos é acessível, sendo, como somos, seres históricos, culturalmente marcados, finitos.

Por isso, Gadamer, retomando Heidegger, nos diz que não é exato pensar em termos da *déade* sujeito-objeto, quando o tema é a prática hermenêutica: o sujeito está compreendido por *aquilo* que se estenderá até o objeto, compreendendo-o. Sujeito e objeto participam do mesmo. O sujeito não é apenas ativo, nem o objeto somente passivo: ele é constituído por *aquilo* que o leva ao objeto, e o define em sua objetividade (Gadamer, 1982). *Aquilo*, para Gadamer, é a tradição, para Wittgenstein são os jogos de linguagem, para a antropologia construtivista é a cultura. O importante é sublinhar que, além da tradição — ela mesma “objeto” deste processo complexo, sinuoso e dinâmico —, atua o poder criador da reflexão, como lembra Habermas (Habermas, 1970, 1980), e da imaginação produtiva.

Sejam as leis contemporâneas dos julgamentos ou não, sua interpretação envolve um investimento reflexivo complexo, o que os tornam bem mais complicados do que se fossem simples aplicações neutras e objetivas. Temos discutido as relações entre leis e seu exercício na prática concreta do direito, mas nada dissemos sobre o que determina a legitimidade das leis, sobre o que as torna respeitáveis. Passemos, então, à questão ética.

6. Ética: o impossível relativismo necessário

Richard Bernstein nos alerta para o impasse provocado pelo que ele chama "ansiedade cartesiana": ou é possível o conhecimento objetivo, entendido em seu sentido mais forte, isto é, como aquele respaldado em critérios de decidibilidade quanto ao seu conteúdo de verdade que sejam atemporais e independentes de paradigmas, ou não é possível nenhum conhecimento, nenhum princípio de decisão, porque tudo se torna relativo e o espectro do solipsismo não pode mais ser exorcisado (Bernstein, op. cit.). Na mesma direção se empenha James Fishkin, ao criticar o simplismo do tudo ou nada a revelar que nossa própria cultura, em suas manifestações cotidianas, deixa espaço para gradações que complexificam a polarização (Fishkin, 1984).

Muito antes, no final dos anos 40 e início da década de 50, o jurista e filósofo belga Chaim Perelman, criador da nova retórica (1977b e com Tyteca Olbreichts, 1958)*, insistia neste ponto: o abandono moderno das garantias absolutas para o conheci-

mento verdadeiro — sejam teológicas, sejam positivistas — não nos deve conduzir ao ceticismo radical ou nos reduzir ao silêncio (Perelman, op. cit.). Especialmente nas áreas em que a carência de garantias se faz sentir mais intensamente, como na ética ou no direito. Por nos faltar em pontos fixos, bases sólidas, por serem os princípios todos discutíveis, nem por isso perdemos toda possibilidade de sermos racionais. Ao contrário, a pista para a saída está exatamente na discutibilidade dos princípios. Basta ler a expressão "os princípios são sempre discutíveis" por um ângulo positivo. Negativamente, a expressão significa a falta da certeza absoluta. Positivamente, enuncia a natureza eminentemente discutível, dialógica, argumentativa, intersubjetiva dos princípios, de sua definição, aceitação ou recusa.

Há, aí, na discutibilidade, todo um potencial a explorar (Perelman, op. cit.; Habermas, Apel, entre outros). Pode-se, assim, superar a aporia em que a distinção fato x valor, trabalhada por Hume, nos lançou** (cf. MacIntyre, 1984). Pode-se, ao custo da extensão do conceito de razão, submeter a axiologia à racionalidade. Valores não têm de ser subjetivos, arbitrários, irracionais, alheios a todo movimento cognitivo e reflexivo, o qual se aplicaria exclusivamente aos fatos — o real se esgotaria em sua facticidade. Valores podem ser objeto de justificação, persuasão e acordo. Os agentes sociais, quando não-coagidos por violência direta ou indireta, podem se entender quanto à superioridade e inferioridade de valores e sua adequação ou inadequação a circuns-

* Devo aos professores José Américo Pessanha e Marco Antônio Mello o contato com a obra de Perelman.

** Devo a Luís R. Cardoso de Oliveira a atenção para a gravidade do problema.

tâncias específicas. Da dinâmica intersubjetiva dos processos dialógicos surgem argumentos mais ou menos fortes, mais ou menos vulneráveis à crítica, mais ou menos convincentes. Os interlocutores são racionais, isto é, basicamente capazes de captar, interpretar, emitir discursos, participar de jogos de linguagem, ponderar e julgar argumentos rivais, valendo-se de seus recursos intelectuais, do saber de que dispõem, dos padrões culturais legados pelas tradições em que se situam e do potencial criativo, crítico e autocrítico da reflexão. Certamente a disparidade maior ou menor entre as tradições ou as culturas dos interlocutores, por exemplo, constituirá óbices de qualidades e eficácia variadas à comunicação plena, isto é, constituirá obstáculos de tipos diferentes à realização da comunicação ideal ou, como diria Habermas (1984), da situação ideal de discurso.

As condições da racionalidade se deslocam da relação lógica, interna aos discursos, ou da relação entre estes e o real visado, para as relações entre interlocutores, os quais, por definição, se encontram na linguagem e aí atuam, requerendo para sua compreensão uma teoria pragmática voltada para a prática da linguagem, prática esta circunscrita por circunstâncias sociais, balizamentos institucionais e situações interacionais. Vê-se por que a linguística saussureana é insuficiente para lidar com a problemática da linguagem (Austin, 1962; Dascal, 1982; Williams e Montegiore, 1971; Searle, 1969, 1972, 1981; Ducrot, 1972, Vogt, 1980).

Conhecimento não sendo mais adequação platônica entre sujeito e objeto, assegurada pela filiação comum à matriz divina, tem de ser adequação produzida no *locus* exclusivo de toda

inteligibilidade — a linguagem —, entre sujeitos que se põem de acordo sobre objetos, através de procedimentos argumentativos. Os conhecimentos científicos passam a circular, então, no mesmo circuito dos valores e a depender do mesmo regime de julgamento: a anuência dialogicamente alcançada, fruto das práticas argumentativas. Claro que isso não basta para uniformizar os critérios dos julgamentos científicos e éticos, o que não seria possível nem desejável. Mas exerce o efeito benéfico de dissipar a barreira que condenava as decisões valorativas à arbitrariedade irracional. São, por tudo isso, extremamente atuais os temas e as perspectivas antecipatórias de Perelman, entre os quais se destaca seu esforço em fazer ver aos filósofos que eles têm algo a aprender com a prática jurídica, ao contrário do que se convencionou considerar natural, isto é, que a última se submete ao saber dos primeiros (Perelman, 1980 a).

Aristóteles é a grande referência para as discussões sobre ética (Gadamer, 1982; Ricoeur, 1977; MacIntyre, 1984). Sua insuperável contribuição reside principalmente na distinção entre *epistemé* ou conhecimento, *techné* ou técnica e *phronesis* ou saber prático. A ética é matéria da *phronesis*. Não está sujeita, portanto, a lógicas ou procedimentos tipicamente científicos ou técnicos. Por outro lado, isto não significa que ela não represente um âmbito de exercício da razão. O saber prático lida com a matéria surpreendente da vida, que requer plasticidade no relacionamento entre os valores da comunidade e as situações concretas vivenciadas. O grande desafio que nossa época lança à concepção aristotélica é a pluralidade das pautas valorativas que iluminam os juízos e os comportamen-

tos ordinários. Pluralidade de orientações, por vezes contraditórias, eis o que produz nossa complexa sociedade industrial, sediada em grandes centros urbanos. Hoje, a *phronesis* teria de fundar a própria diretriz axiológica que supostamente lhe serviria de referência. Este o dilema crucial, por vezes negligenciado por grandes autores ligados à tradição aristotélica, como Gadamer (cf. Bernstein, 1983).

Importa, sobretudo, reter a grande contribuição para nosso debate que os estudos neo-aristotélicos sobre a questão ética oferecem: se o objeto é essencialmente variável, contingencial e irreduzível a matrizes invariantes ou leis permanentes e universais, a razão humana não deve capitular, mas, ao contrário, multiplicar seus esforços, impondo-se a si própria a flexibilidade característica de seu objeto, o que só é possível se sua própria definição deixa de referi-la a relações exclusivamente intradiscursivas (lógicas ou semióticas) ou extradiscursivas (entre discurso e real), para remetê-la a relações interdiscursivas.

7. Estética e a reinvenção do universal

O campo da experiência estética, talvez mais claramente de que qualquer outro, requer uma racionalidade que não se restrinja a projetar pressupostos *soi-disant* universais ou leis permanentes sobre cada objeto particular, como se estes pudessem se reduzir à manifestação tópica de códigos, linguagens, padrões ou essências definíveis prévia e independentemente da investigação de suas próprias e respectivas singularidades. O par *langue-parole* da linguística saussureana não dá conta das realizações de linguagem que reinventam a língua ou complexificam sua ordem interna, produzindo novas dimensões

semântico-referenciais e inauditas articulações sintáticas, cuja gramaticabilidade não pode ser facilmente verificável, mesmo porque, em certa medida, tais discursos constituem os parâmetros de sua própria compreensibilidade, comunicabilidade ou gramaticalidade: produzem o próprio universal que atualizam em sua existência particular. É como se a particularidade antecedesse e fundasse a universalidade.

Como isto representaria um contrasenso, o que se pode dizer é que, nas obras de arte, assim como nas práticas criativas de linguagem, o particular e o universal se fundam simultaneamente, co-determinando-se dialeticamente. É o que nos ensina Gadamer, referindo-se especialmente — não-exclusivamente — às artes plásticas (Gadamer, 1985). Sendo a criação artística um diálogo com a tradição da qual provém, projeta sobre esta um novo olhar, desnudando uma das faces desconhecidas da tradição pelo contraste revelador que a ruptura proposta configura. O quadro de referência de uma obra é (re)posto por ela: *reposto* porque a tradição está criticamente implicada na produção do novo; *posto*, porque a obra inaugura um universo próprio, na medida em que dispõe de uma estrutura imanente que a singulariza.

O movimento da interpretação deve acompanhar seja a remissão à tradição, o resgate da cultura, seja a ultrapassagem crítico-criativa representada pela obra de arte. Para fazê-lo, o intérprete tem de reagir reflexivamente, estabelecendo, em sua prática hermenêutica, a co-determinação experimentada pela obra: co-determinação interna, entre partes e todo, e externa, entre o todo e a totalidade cultural que o subsume como parte e que é visada como o universal do

qual extrai inteligibilidade a particularidade em que se constitui a obra. Mas, neste caso, interno e externo se fundem.

O princípio da co-determinação apenas reflete o reconhecimento da verdade da filosofia da vida, na medida em que é dela que herdamos a consciência da irreducibilidade do singular e da essencialidade do pertencimento. E para ser fiel a este princípio hermenêutico fundamental, o intérprete tem de incluir-se a si próprio, ou melhor, a sua própria interpretação, no circuito da co-determinação. O que da obra o hermeneuta resgata resulta do que esta põe diante de si como significação realizada, acréscimo de ser (Ricoeur, 1978) e do que o horizonte cultural em que ele se situa permite incorporar.

Vimos que o horizonte não é fixo, não aprisiona: pode-se estendê-lo. Mas vimos também que horizonte corresponde a limite, parcialidade, recorte assinalado por uma perspectiva. O *corpus* conceptual que acolhe um novo objeto, uma nova ordem significativa, se recompõe ao fazê-lo e para fazê-lo. O acolhido cede em seu ser, renuncia, como dissemos, à plenitude ontológica e se deixa recortar e reordenar. Sujeito e objeto se determinam mutuamente no processo hermenêutico, neutralizando-se como entidades exteriores uma à outra e independentes. Sendo isto o que se dá, cumpre ao intérprete superar a ingenuidade com que é tentado a tratar seu objeto, tomando-o como autônomo, destacável de si próprio — o sujeito da operação reflexiva —, para, então, inocente e inadvertidamente, escolher um dos caminhos: ou a via apaziguadora do essencialismo, na qual se aplica a capturar o conteúdo intrínseco do objeto, ou a trilha solipsista do subjetivismo, que paga o pesado tributo da impotência cognitiva ao reconhe-

cimento da alteridade radical do objeto, que o torna inexpugnável, intangível.

As duas hipóteses repousam no tratamento objetivista do objeto, que o define como um ser dotado de predicados, posto como a expressão do real que resiste ao investimento do sujeito, igualmente entendido como entidade dotada de qualidades intrínsecas, alheio ou independente dos objetos sobre os quais eventualmente se debruça. Se sujeito e objeto prescindem da relação que os anima e articula, comprometendo-os reciprocamente, é claro que mais cedo ou mais tarde será inevitável o encontro com as conseqüências da separação: as dificuldades da religação, estabelecida pelo conhecimento. Ou ambos, sujeito e objeto, pertencem a Deus, ou pertencem-se mutuamente, fundindo seus horizontes, para que o que denominamos conhecimento possa se dar.

Desde que abandone a ingenuidade objetivista, o intérprete pode levar avante sua tarefa. A superação da ingenuidade será demonstrada por seu reconhecimento da necessidade de ver-se ao ver o outro ou o "objeto", isto é, por seu reconhecimento da necessidade de investigar a própria tradição ou a apropriação crítico-criativa a que a submete ao projetar-se, em seu movimento hermenêutico, para a compreensão. Mais uma vez produzir-se-á a co-determinação, neste caso entre a interpretação e a hermenêutica da própria interpretação. Portanto, toda compreensão hermenêutica dar-se-á como metainterpretação. A metainterpretação também é suscetível de uma reflexão distanciada, de uma abordagem interpretativa, capaz de expor pressupostos não-tematizados. Também esta abordagem se poderia sujeitar a outra interpretação, que revelasse seu próprio solo oculto. E

assim sucessivamente, numa regressão infinita.

Certamente não é possível a consciência absoluta. Fosse viável o projeto onisciente da consciência plena de si ou a transparência completa do próprio movimento hermenêutico, a regressão não lançaria o intérprete na vertigem paranóica da onipotência, condenando-o ao silêncio e à paralisia. Mas ele não é viável. Conseqüentemente, a regressão é de fato infinita, está fadada a jamais encontrar solo em que se radique o saber pleno, a partir do qual brilhe o real indenticado inteiramente ao racional. Cabe ao hermeneuta, então, a única saída racional (apesar de aparentemente paradoxal): renunciar a prosseguir, a partir de alguns movimentos reflexivos ou metainterpretativos *suficientemente* enriquecedores ou esclarecedores. A humildade é racional e corresponde à assunção da falibilidade e da finitude, ou seja, ao reconhecimento da insuperável parcialidade de toda compreensão, que nasce sempre do diálogo entre concepções e a novidade autêntica do Outro.

O advérbio *suficientemente* foi sublinhado porque ele aponta para uma constelação importante de questões afins à problemática em pauta. Senão vejamos: o ingrediente básico para a renúncia racional a prosseguir na espiral-simultaneamente iluminadora e destrutiva (virtualmente) — da metainterpretação é saber o ponto a partir do qual não se deve continuar, sob pena de converter o percurso desvelador em autofagia da razão. Não há tampouco aqui critérios definíveis *ex ante*. O ponto próprio para a parada será aquele indicado pelo acordo tácito, subjacente ao estabelecimento da legitimidade de todo empreendimento racional, elaborado e julgado criticamente por processos dialógicos.

Anuir-se-á ou resistir-se-á à defesa da conveniência de fazer girar mais uma vez sobre si o mecanismo reflexivo da interpretação. A parada, como a verdade, será pactada. Não é outra coisa a razão, senão o próprio pacto que antecede qualquer outro, mas que, ele mesmo, prescinde de antecedentes: solo sem solo (Heidegger, 1962). Pacto primitivo que oferece a medida (*ratio*) correspondente à emergência do *socius*, como veremos. Estranho ser, a razão: nutre-se, para subsistir, da redução de sua potencialidade, alimenta-se da própria negação. Como o ser, que depende do nada para ser mais que ele, para ser. Como a luz, que precisa da sombra para ser seu contrário e delinear-se como o que é, o conhecimento não pode prescindir do desconhecido (Heidegger, 1962).

A arte suscitou com veemência o deslocamento do racionalismo iluminista legiferante para a interpretação auto-refletiva, imaginativa e radicada em tradições, submetida ao que Gadamer chama a história efetiva (Gadamer, 1982), voltada para e envolvida em processos de co-determinação, porque essencialmente receptiva à tragicidade da vida e ao caráter insuperável, seja de nosso pertencimento ao social, seja de nossa finitude, contrafaces da mesma moeda.

III. HERMENÊUTICA, LINGUAGEM E TELEOLOGIA NO HORIZONTE DA RAZÃO ROMÂNTICA

Os impasses enfrentados pelas ciências sociais para lidar com as dificuldades inventariadas, das quais elas muitas vezes sequer têm consciência, expõem a fragilidade e a insuficiência de nossa concepção neo-iluminista de ciência. Dizê-lo não implica recusar a herança iluminista em bloco ou vol-

tar a opor explicação e compreensão de modo a descrever formas de abordagem, tornando-as excludentes, mesmo porque entendemos a hermenêutica como uma consciência que complexifica o processo cognitivo, mas não necessariamente prescinde do momento analítico (Ricouer, 1977).

Fomos levados à atualidade de algumas perspectivas românticas, enfatizando a pertinência, para o conhecimento da vida social, das singularidades e da contingência. É o momento de focalizarmos mais detidamente duas propriedades constitutivas de nosso ser e cruciais para uma correta aproximação do social, em todas as suas dimensões: a finitude e o pertencimento. Ambos decorrem de nosso inevitável e paradoxal encontro com a linguagem, sendo, como somos, mortais e dotados de certas qualidades físicas-específicas, no reino da natureza, e universais, no mundo humano. E ambos nos ajudam a evitar a transformação do desafio representado pela diferença, em seu sentido forte, digamos assim, numa problemática meramente decisionista,⁹ que faria ressuscitar as filosofias da consciência e da intenção, negligenciando toda a discussão contemporânea sobre o sujeito.

Conforme ficará claro, a falta de regras metodicamente aplicáveis a fenômenos ou circunstâncias que resistem a se definirem como variações de estruturas, ordens ou leis, não devolve ao indivíduo consciente e intencional ou à subjetividade reificada a liberdade que as ciências do social lhe capturaram com desdém. Entre o indivíduo e sua circunstância valorativa ou genericamente desafiadora — em se o reconhecendo racional — se interpõem as mediações da linguagem, da tradição, da cultura, dos processos identificatórios, enfim, se interpõe a rede complexa em que o sujeito se eclipsa, constelado. Tampou-

co se pretende restabelecer a soberania absoluta do já dado, com novos (antigos) nomes. O brilho da criatividade,¹⁰ sem repor o grosseiro elitismo do culto ao gênio (ao contrário, a hermenêutica gadameriana, muito especialmente, busca revalorizar os aspectos sábios e criativos do senso comum), recupera a incômoda questão dos limites da ciência iluminista e da noção iluminista de leis (já provavelmente muito distante das concepções da ciência natural contemporânea), no contexto da fragmentação dinâmica dos sujeitos. Fragmentação da qual as próprias idéias de ação autônomas e diferença representam uma expressão e um suporte.

O tratamento dessas questões requer um longo percurso. Começamos identificando a marca distintiva do humano: o acesso à inteligibilidade, ao sentido, facultado pelo símbolo, pela linguagem. Hoje, as ciências sociais e humanas concordam: o humano só se realiza enquanto tal se puder atualizar sua capacidade espiritual através da linguagem. Sendo atualização, a linguagem é manifestação, expressão. Mais do que isso, preexistindo ao sujeito concreto, por ele apenas apropriada de modo particular, a linguagem é uma prática em que se combinam elementos sociais mais gerais e ingredientes incidentais, criativos e singularizadores, que se co-determinam.

Como a linguagem antecede o sujeito, instaura com este uma dialética, na qual representa o universal aquilo que, oferecendo-se ao sujeito, o precede e sucede, o inclui — tornando-o possível — e o exclui, prescindindo de sua intervenção para configurar-se em sua essencialidade universal, mas que, simultânea e paradoxalmente, depende dele para existir, assumindo concretude nas particulari-

zações que ele realiza. A linguagem transcende o sujeito, tornando-lhe possível a autotranscendência: o encontro com o Outro e o real, o conhecimento e a comunicação, a significação e a imaginação, a identidade, indissociável do reconhecimento da alteridade.

Isto porque constitui um *acordo* que antecede o sujeito, pois forma o espaço (simbólico) em que ele pode existir com identidade e acesso ao mundo, que assim emerge do caos. Acordo que antecede o sujeito, mas que só tem vigência em sua prática, isto é, que só pode existir como anterioridade (e transcendentalidade ou universalidade), quer dizer, que só pode existir na e pela prática concreta e múltipla dos sujeitos, que jogam, intersubjetivamente, jogos de linguagem. Todos os acordos celebrados pelos sujeitos decorrem do pacto fundador, em que se fixam a medida, o valor, os parâmetros, a partir dos quais as unidades serão comparáveis e reversíveis, quando equivalentes, o que quer dizer: serão significativas. Qualquer contrato depende de, no mínimo, dois agentes e uma *ratio*, uma medida, uma razão, um solo: uma linguagem. Sem esta medida (linguagem), os dois agentes mencionados não têm qualquer sentido, lugar ou eficácia. A própria linguagem, quando praticada por um sujeito particular, implica duas funções, sem as quais a medida — a interconexão, a conversibilidade —, que ela tem que, por natureza, representar, perde sua *razão de ser*: a função de enunciação ou de sujeito enunciador e a de recepção ou de sujeito receptor. Além disso, implica a presença de uma virtualidade: a medida, que torna toda medida concreta e particular possível. Ou seja, a linguagem realizada na prática supõe sua própria presença, enquanto universalidade virtualmente fundadora, en-

quanto solo metarreferido pelas referências singulares produzidas pelos discursos (essas qualificações salvam este postulado da tautologia), que particularizam a linguagem. Não saímos do circuito dialético da co-determinação entre particular e universal, tão decisivo para a conceptualização hermenêutica.

Eis aí a confirmação, por perspectiva complementar, de nossa crítica à ingenuidade iluminista, que atribui autonomia e *status* fundante, seja ao sujeito, tido então como artífice (idealização do poder da reflexão ou voluntarismo da razão, da intencionalidade, da consciência e da ação) de estruturas, linguagens, leis e contratos, seja às estruturas, linguagens, leis ou contratos, tidos, neste caso, como determinantes do sujeito (da função sujeito, entenda-se). Há, isto sim, co-fundação, que se dá como linguagem e razão. O que é razão, pergunta Heidegger, estendendo a interrogação ao ser, senão solo sem solo, fundante sem fundação, o limite além — ou aquém — do qual não se vai, sob pena de perder-se na incompreensibilidade e incomunicabilidade da desmedida dissipadora das unidades e de suas relações, da representação e da referência, do sentido, do real, do sujeito e seus pares (espéculos e interlocutores), da identidade e da diferença? Não se vai, normalmente, mas se pode ir — ainda que não se possa saber ou dizer aonde —, e a razão poder-se-ia ter estabelecido como o acordo neste aquém, o qual então nos pareceria tão natural como o solo que hoje vislumbramos e que, ingenuamente, por vezes reverenciamos como a fundação segura, sobre a qual repousa o mundo. Pois esta base é tão sólida quanto pode ser o arbítrio compartilhado. Mas que sentido tem “arbítrio”, neste contexto em

que já somos, e somos razão e linguagem?

A prática da linguagem, parcial, fragmentária, dispersa, orienta-se para um *telos*, que não é mais que sua origem, a qual, como vimos, só pode existir como fim (norte, direção, sentido): a linguagem, enquanto coesão virtual ou ponto de fuga universalizante, que garante a articulação, unidade e intertraduzibilidade dos enunciados, emitidos sob formas que impõe tensões e desequilíbrios, expressões mesmas de sua natureza particularizante. Em outras palavras, toda prática de linguagem se realiza produzindo, paralelamente a seus efeitos de sentido diretamente gerados, uma metalinguagem, cuja referência está posta como *A Linguagem (telos — Arché*: significado abstrato e geral de toda significação, sempre particularizante, ou condição de possibilidade do sentido), enquanto *a priori*, presença virtual, realidade transcendental.

Observe-se a inversão expressa nestas proposições: *paroles* não são realizações ou execuções da *langue*. Ao contrário, os atos de linguagem visam à língua, enquanto sistema último de referência, sentido posto adiante do discurso como acréscimo de ser, representação teleologicamente regulatória que supõe o finalismo de toda prática de linguagem, a qual se volta, em seu nível metalinguístico, para um horizonte de ordem ou de coesão, aonde se dirigiriam os fios dispersos dos sentidos múltiplos produzidos. Os sentidos realizados são variados, apreensíveis em suas circunstâncias específicas, mas só se afirmam como sentidos porque guardam o sentido dos sentidos concretizados na prática da linguagem, o qual não é mais do que a virtualidade da ordem que eles conteriam, nos fossem dados o todo, o universal. Voltamos a Schleiermacher: as parcelas são significativas somente

na medida em que se combinarem em um todo antecipado. A operação da linguagem se desdobra reflexivamente em uma metalinguagem que enuncia a realidade, enquanto virtualidade, de um todo — origem e fim do sentido — universalizante. Dizendo-o simplesmente: quando dizemos algo, dizemos que estamos dizendo; quando enunciamos um sentido, enunciamos que o que enunciamos é um sentido. Referido, não-enunciado como o que põe a referência, o sentido determina-se como a realidade em si mesma significativa, porque subsumida por uma ordem de inteligibilidade mais abrangente — universal —, dissociada da forma particularizante de cada sentido particular (de seu poder referencial, metafórico, etc. . . específico). Esta ordem mais abrangente é o universal representado pelo ser da linguagem, enquanto entidade abstrata, visada como coesão (atual ou virtual, isto é, já dada ou que se dará nos movimentos subseqüentes da prática linguística, os quais, *supostamente*, imporão inflexão ordenadora a uma eventual dispersão irreduzível momentânea: o que importa é a suposição, a expectativa).

A imposição *a outrance* de unidade às produções de linguagem confunde a necessidade da tendência com a realidade necessária. A prática de linguagem tem, via de regra, a unidade (na complexidade e na diferença) como ponto de fuga ou tendência. Isso não quer dizer que a unidade se realize ou que as ordens virtuais derivadas do *telos* unificador de todas as práticas sejam as mesmas, isto é, sejam elas mesmas, unificáveis.

A incorporação da metalinguagem como dimensão essencial da linguagem determina imediatamente uma dissociação estratégica entre a função referencial da linguagem — que a define como expressiva, informativa — e sua

função comunicativa ou dialógica. Esta última se liga à dimensão metalinguística, pois é esta que tem como condição de existência e *telos* regulatório a linguagem, enquanto universal. No coração da prática particularizada da linguagem, encontramos assim o Outro em sua universalidade, ou seja, a imanência do lugar em que assumirão existência os outros concretos, individualizados. A mera referência põe a dialogia e a alteridade pela mediação do nível metalinguístico, no qual a linguagem ascende ao *status* de flexibilidade que a distingue de códigos semióticos formalmente precisos, analisáveis e utilizáveis mediante pleno rigor metodológico.

A fé hermenêutica na mútua compreensão dos homens não se radica necessariamente na crença ingênua de que eles se entendem — frequentemente não o fazem e apenas administram a incompreensão, circunscrevendo-a, para que alguma estabilidade de expectativas seja viável. Os homens, eis o fundamental, se entendem sobre o entendimento, visam ao entendimento nas atividades espirituais, nas realizações intelectuais, nas manifestações simbólicas, nas práticas significativas. Compreensibilidade é o *telos*. No nível em que nos situamos, sequer importa discutir as condições da aproximação ou afastamento do ideal da linguagem que a anima — sendo ela sempre prática e processo. A linguagem tem sentido, por isso: tem direção, norte, a sua Meca, seu ponto de fuga, definível como sua própria realização ou como sua existência virtual, enquanto universal abstrato, constituidor de condições de possibilidade de todo discurso (daí origem, além de fim, vale repetir). O universal é o abrigo dos significados, a unidade que os torna — àqueles do mesmo discurso ou de discursos diferentes — mutuamente relacionados

(mensuráveis), que os torna aquilo que são: significativos. Subsume, esta unidade, a diversidade dos efeitos de sentido particulares, estabelecendo condições de comutação ou tradução intra e interdiscursiva. O universal compreende. Os sujeitos compreendem sendo compreendidos pelo mesmo. O mesmo, aqui, é o universal, virtualidade visada por toda prática da linguagem, que lhe dá sentido, real ou virtualmente — porque, mesmo que ele não se produza, será sempre foco de expectativa, terá sempre seu lugar, será sempre visado pelo sujeito-receptor da interlocução.

Associando universalidade e compreensibilidade, a equação se fecha: a prática da linguagem visa à compreensão. Os homens, portanto, estão envolvidos — mergulhados inapelavelmente, como estão, na linguagem — no movimento contínuo orientado para a mútua compreensão. A linguagem é a prática de um acordo quanto à factibilidade e desejabilidade da mútua compreensão. Acordo que atravessa o fogo cruzado dos mal-entendidos inintencionais, da plurivocidade e dos ardis arquitetados por interesses, conscientes ou inconscientes, de despistamento. Atravessa as turbulências não impunemente. O *telos* mais se furta, se afasta. Contudo, não deixa de reger os discursos, mesmo como espectral maestro impotente. Definida assim, a linguagem se funde à razão e ao ser — o que explode e vem à luz e é a existência sem solo, sem outra raiz: nascido da explosão fundante em que se põe como o que é (Heidegger). Acordo, medida, *ratio*, razão, *grund*, em alemão, também traduzido por solo *ground*, em inglês): a linguagem, em sua universalidade fundante, é a *ratio*, medida de valores, razão, possibilidade do sentido, orientação mútua, ordem.

Creio que agora estamos aptos para compreender mais profundamente as concepções de Gadamer sobre a linguagem, a historicidade, a pré-compreensão, a finitude e as implicações éticas de suas reflexões, apenas insinuadas. Concepções subsumidas pela atribuição de estatuto ontológico à interpretação.

A clássica compreensão do símbolo agora se esclarece. Sua origem se liga ao significado da expressão *tessera hospitalis*, que na Grécia se referia a um caco, dividido pelo anfitrião com o hóspede. Partindo-o, o primeiro representava a permanência de seu vínculo e a possibilidade de reatualizá-lo no futuro, quando o visitante ou seu filho apresentasse ao anfitrião ou a algum dos seus a parte quebrada da *tessera hospitalis* (cf. Gadamer, 1985). Aí está a origem de nosso símbolo: um acordo tácito, materializado num representante segmentado. Uma peça que só se completa ou recupera sua unidade quando o contrato se atualiza ou, diríamos hoje, quando há entendimento. Mas a *tessera hospitalis* existe como promessa de acolhida, independente de seu cumprimento e do reencontro das partes e dos amigos apartados. O cumprimento é o *telos*, que faz do caco o anúncio de uma falta, de uma incompletude, de uma ausência bem-determinada, de uma negatividade especularmente definida no contorno figurado pela ruptura. Além de ser promessa, aposta no futuro, é expressão permanente de um encontro significativo que se deu, de fato, e ficará no passado. Antecipação e memória — sentido, valor e propósito: aí estão as categorias universais da experiência histórica, segundo Dilthey. A unidade a ser teleologicamente reconstituída não passa do resgate da integridade original da peça depois partida. O acordo foi firmado e vivido pelas partes: hóspede e anfi-

trião. Os cacos respectivos, sendo por definição incompletos cada um, porque a cada um falta a parte que lhe foi subtraída, assinalam o encontro que já se deu e o compromisso que o perpetua. O compromisso está por assim dizer incorporado aos cacos, porque cada um é o que é por faltar-lhe a outra parte. Ou seja, a unidade foi paradoxalmente afirmada com a divisão da peça e está contida em cada parte por sua ausência expressiva. A unidade marca o objeto partido que passa a se desdobrar: além de sua materialidade particular e de seu eventual sentido funcional e prático, guarda uma dimensão virtual. Esta dimensão é a da metalinguagem, que associa duas ausências — a origem e o fim —, transcendendo a sua particularidade e apontando para a unidade que inclui a alteridade (a outra parte perdida), isto é, atribuindo caráter significativo ao significado puramente referencial eventualmente contemplado por um caco.

Mas o extraordinário poder revelador dessa genealogia, à qual Gadamer nos faculta o acesso, não se esgota aí; sentido, na origem do símbolo, mais do que a ela se vincula, resulta da incompletude. Para que haja incompletude, é preciso que haja referência à completude; para que a primeira seja vivida como superável, é necessário que a última seja tida por realizável; para que a incompletude seja vivida, não só como superável (completável), mas também como provisória, é imperioso que, além de superável, a completude seja visada, se constitua em *telos* que mobilize a intencionalidade, isto é, se torne um ideal em direção ao qual aquele que experimenta a incompletude se movimenta. Sintetizando: sentido implica, se imputarmos ao seu modelo clássico um papel paradigmático, incompletude vivida

como superável no interior de um movimento dirigido para a completude, que não se realiza, que visa: negatividade negada, mas não abolida por uma positividade que, fechando o circuito, dissipa o sentido. Quando as partes separadas se reencontram, não é mais o sentido posto pelos cacos que se realiza, pois este é promessa de acolhida, não acolhida efetiva. Por isso mesmo, o sentido prescinde do encontro futuro para se realizar, pois se realiza exatamente como antecipação, vínculo de promessa, compromisso. Traduzindo o raciocínio para a linguagem de nosso tempo: o sentido não é o referente, mas sim sua ausência; ocupa lugar numa ordem — a da linguagem — que, por sua natureza, exclui a realidade fenomênica para repô-la como significação ou referência.

Essa genealogia ou mito de origem do símbolo remete ainda a uma outra questão, extraordinariamente interessante e relativamente muito pouco debatida — tão negligenciada quanto a problemática ética, à qual se associa. Trata-se da *philia*,* da amizade ou, para ampliarmos o enfoque, da solidariedade, da cooperação, da piedade, no sentido rousseauísta.

Philia é potencialização da sociabilidade, nos termos da tradição aberta por Hume, pode, na melhor das hipóteses, ser explicada como um fato, mas não pode ser racionalmente postulada como um fim, da mesma forma que nenhum valor encontra amparo racional para converter o ser — matéria de conhecimento — em dever ser — matéria subjetiva e arbitrária, atinente aos caprichos da volição individual.

A perspectiva passível de se derivar de nosso mito de origem é bem diver-

sa. Em palavras simples, resumir-se-ia do seguinte modo: a cumplicidade, o compromisso, o pacto, a relação, a *philia*, não são fins, senão sob a condição de serem o começo, a origem, um estado de coisas já dado que costumamos confundir com a natureza, e que precisamos reiterar, projetando-o como *telos* ou tipo ideal regulatório, para levar adiante o jogo em que somos, em que ascendemos ao símbolo, à linguagem. Origem e fim estão postos sobre o mesmo horizonte, aquele que é nosso limite e nossa abertura, nossa disponibilidade.

A Odisséia ainda é o melhor modelo: busca-se o que se perde — atual ou virtualmente, pela ameaça provocada por constantes instabilidades e distúrbios nos processos comunicativos. Nenhum homem ou sociedade é capaz de atribuir sentido à própria vida sem a dupla referência da gênese e do fim projetado, sendo este um simulacro da origem, mesmo que invertido. Aí está a estrutura de toda cosmogonia e das ideologias (Ricoeur, 1977). Nossas teorias sobre a sociedade, a história e a vida dificilmente deixam de dialogar com o quadro cosmogônico em que seus formuladores são socializados. Até nosso argumento sobre o símbolo procura na fonte — não importa se mítica — inspiração para a abordagem teleológica. É esta a ordem possível do ser que é projeto e vive a historicidade radicalmente, como sua condição essencial.

Voltando à *tessera hospitalis*, mais detidamente, poderemos explicar melhor a identificação de sua perspectiva iluminadora sobre a *philia*. Se pensarmos a divisão da peça entre hóspedes e anfitrião, que os enlaça, não apenas como a forma geral do

* O professor José Américo Pessanha vem chamando a atenção, há muitos anos e contra a corrente, para a importância desta questão.

símbolo e do simbólico ou da linguagem, mas também como seu conteúdo, idéias instigantes ocorrerão. Por forma entendemos a atribuição metalinguística ou metassimbólica de sentido ao signo previamente atualizado pela peça. A peça é suporte material da *tessera hospitalis* e portadora de significação, independente e anteriormente ao gesto-pacto que a divide. Analisando esse mecanismo, aprendemos bastante sobre a estrutura do símbolo, a pluralidade de níveis que encerra e a complexidade dos processos que supõe. Mas este recorte formal não é suficiente.

Por conteúdo entendemos o sentido específico com que o sentido mencionado em abstrato na análise formal se realiza. Qual o sentido do sentido referido abstratamente? A *philia*, a solidariedade, o compromisso, o acordo entre dois seres humanos. Sublinhe-se a não acidentalidade deste sentido. Se o símbolo encontra na *tessera hospitalis* sua fonte filológico-conceptual, ele não tem por que herdar apenas a estrutura formal de sua origem, a qual, inclusive, só é dissociável do conteúdo nos termos necessariamente reducionistas de uma análise. A *philia* faz parte do legado. Por isso é intrínseca ao símbolo, desde que façamos este nosso conceito subsumir toda a riqueza histórica de sua fonte. Forma e conteúdo são faces inextrincavelmente ligadas. A estrutura do símbolo e o pacto constituem uma unidade. Símbolo é pacto.

A natureza do contrato atualizado no símbolo define-o como uma cumplicidade que, sendo representada na própria prática da comunicação, nos próprios jogos da dialogia, é também sempre já uma condição de possibilidade da comunicação, do diálogo, do entendimento mútuo. Círculo vicioso, tautologia? Não cremos. Afinal, nós

nascemos como seres que compreendemos já imersos em jogos de linguagem.

Uma ponderação se faz necessária: a passagem sub-reptícia da *philia* ao acordo *latu senso*, intrínseco à prática da linguagem, omitiu as descontinuidades que tornam a transição problemática. Independentemente da redução conceptual que o argumento pode implicar, o que ele pretende acentuar é apenas a continuidade entre *philia* e acordo, mesmo reconhecendo que entre ambos não há identidade. Definimos *philia* do modo mais simples possível, como potencialização da sociabilidade. Acordo, por sua vez, não é mais do que exercício de entendimento, prática de gregarismo, atualização da sociabilidade. A aproximação, portanto, ainda que ao preço do sacrifício de diferenças eventualmente significativas, se justifica, dados os propósitos da reflexão em curso.

Neste ponto, três temáticas centrais ao neo-romantismo hermenêutico de Gadamer se articulam: *philia*, pertencimento e finitude. Senão vejamos: o fato de nascermos para o mundo humano já mergulhados em plena floresta de símbolos — se quisermos usar a expressão que Victor Turner tomou emprestada a Baudelaire —, de aí vivermos nossos processos identificatórios, distinguindo-nos dos outros, o fato de compreendermos a partir do horizonte que nossas linguagens e nossas culturas delineam, determina para nós uma paradoxal relação com o ser. Somos na linguagem, a qual nos precede e sucede, isto é, possui realidade autônoma, conformada por materialidade própria (fônica e/ou gráfica) e por lógica própria (composta pelos conjuntos de leis fonológicas, sintáticas e semânticas). Se a linguagem é independente de nós e se constitui de matéria própria, a lin-

guagem não somos nós. É, relativamente a nós, um outro. Mas nós entendemos o mundo e nós mesmos por seu intermédio. Nós, em seu meio, adquirimos nome, nos expressamos e nos fazemos reconhecer pelo pronome pessoal com o qual assinalamos nossa posição de sujeito do que emitimos. Dizemos eu e, sob a forma e o regime do eu, existimos. Isso, não obstante, é válido para todos. Nossos pares e interlocutores também enunciam “eu”, sinalizando sua presença ativa, marcando, de modo inteligível e comunicável, para si e para os demais, sua existência singular. Múltiplas, ilimitadas singularidades são portanto subsumidas na linguagem ou representadas pela mesma massa fônica, dotada de determinado papel sintático e de certo significado — tão variável quanto os enunciadores que se substituem na função sujeito. Em outras palavras: assim como a linguagem não somos nós, tampouco nós somos a linguagem. Somos mais ou menos, estamos além ou aquém. Mas só articulamos nossa existência significativamente quando nos instalamos na linguagem, no símbolo, reino do sentido. Não sendo os sujeitos, os homens, as individualidades — os quais, entretanto, a tornam possível, na prática —, a linguagem os faz aparecer, lhes dá existência inteligível, lhes confere humanidade, ao preço de excluí-los da sua própria ordem, de seus próprios limites. O eu que enuncia “eu” (Benveniste, 1972) é o referido pelo sentido “eu”, pela referência. E sabemos bem que o referido é negado pela referência; cujo destino é tornar presente sua ausência, evocando-a sob a forma de um representante simbólico. Conseqüentemente, pronunciando o pronome que nos faz sujeitos, homens, seres da linguagem, condenamo-nos à ausência, excluídos pelo

ser da linguagem. O que somos verdadeiramente, e onde estamos em nossa plenitude idealmente absolutizada? Nossa única morada nos repele: a linguagem. Somos na linguagem topicamente, fragmentariamente e subordinados à sua estrutura material e lógica. Nossa intervenção a subverte, e nesta subversão também estaremos representados e excluídos. O encontro do sentido realizável por nós com nosso ser integral, substantivizado, que engendraria a plena consciência de si do sujeito, é apenas um sonho — ou um pesadelo — narcísico, onipotente, paranóico. Por definição, eu e “eu” não se superpõem, amalgamando-se numa única realidade, jamais. Isso é tão absurdo quanto supor o encontro do referente com o referido. Se isso se desse, o primeiro deixaria de ser referente, isto é, o sentido deixaria de sê-lo, pois seria tragado pela silenciosa, incomunicável, solitária e absoluta imanência: a coisa repousaria em si mesma, túmulo e essência indizível. Sentido supõe fratura, tensão, assimetria, desequilíbrio em vários níveis.

Pertencemos à linguagem, à cultura, de um modo radical, pois tal pertencimento neutraliza nossa própria auto-definição como sujeitos ou individualidades. Se apenas podemos ser topicamente, fragmentariamente, parceladamente, no desdobrar-se da linguagem — na qual pensamos (isto é, dialogamos conosco) e nos comunicamos —, sujeito é sempre uma função da linguagem com a qual nos identificamos. Função subordinada à ordem da linguagem e referência enunciada, mesmo sendo também condição de sua existência. O sujeito é tão carente de imanência e substância cognoscível quanto o real, que só se constitui como realidade no nível da referência, sendo, não obstante, também condição da linguagem, na medida em que re-

presenta a exterioridade, a qual garante a incompletude de que a linguagem extrai vida e sentido. Somos aí, na função sujeito, na linguagem, descontinuamente, manifestações pontuais de uma essência que só pode ser este lançar-se adiante de si, não estando mais onde (no presente) existimos — a linguagem nos faz ser excluindo-nos dos limites em que, paradoxalmente, existimos — e tampouco onde (no passado) supostamente estávamos, antes da pronúncia que nos elevou à condição do ser — na linguagem. O passado existe enquanto referência necessariamente presente, estando, como este, sujeito à paradoxal exclusão correspondente à sua eventual atualização.

O pertencimento nos radica na linguagem, o que vale dizer: o pertencimento nos condena à finitude. A morte é a companheira inseparável deste ser que brilha onde não pode estar, sendo antes a negatividade negada do que a positividade posta pela superposição entre o sentido e a essência ontológica. O inevitável engajamento na linguagem condiciona o ser do homem ao regime da finitude, espelhando, no domínio focalizado, sua inescapável natureza mortal. É finito o ser que só existe representando-se, pois sua extensão corresponde a suas realizações de linguagem, por definição descontínuas e limitadas, submetidas a lógicas extrínsecas e aos horizontes culturais em que emergem as linguagens que lhe servem de morada. O ser só se realiza — respeitados os limites determinados por seu caráter paradoxal — situando-se, isto é, fazendo-se sujeito de uma visada particular, circunscrita por um horizonte específico, balizado por concepções e valores herdados de tradições também específicas. Situar-se significa limitar-se, renunciar à completude, à

totalidade, à consciência plena, ao absoluto. Significa assumir o caráter parcial de sua relação com o mundo e o ser, de um modo geral, o caráter parcial de sua relação consigo próprio. Significa reconhecer a limitação da própria reflexividade. Significa reconhecer a indissociabilidade entre inteligibilidade e perspectiva, recorte, redução, angulação. Situar-se implica mergulho fundo na historicidade. Situar-se ou pertencer é também datar-se: ser finito.

A *philia* encontra-se fundada no pertencimento, que é sempre co-pertencimento. É significativo que a primeira expressão do laço entre solidariedade e símbolo, a *tessera hospitalis*, tenha por referência o pacto entre anfitrião e hóspede, representado pela abertura do território, da casa do primeiro, ao segundo e aos seus. É a morada que se compartilha quando se exercita em toda sua potencialidade o gregarismo atualizado no co-pertencimento. Co-pertencimento pode ser entendido como pertencimento comum ao mesmo, identificando os estranhos e reduzindo a diferença, a distância e o silêncio, que em algum momento parecem insuperáveis.

Talvez estejamos agora em condições de compreender melhor a permanência, para nós, de certa temática que a tradição romântica nos legou, enfeixada sob a categoria *pertencimento*. A sabedoria hermenêutica complementarmente nos revelou a *eficácia histórica*, expressa em nossa dependência das *linguagens*, das *tradições*, que recortam, para nós, os limites da inteligibilidade, determinando nossa insuperável *finitude* e, ao mesmo tempo, nossa abertura para o outro, esteio da mútua *compreensibilidade* humana. No cruzamento das tradições românticas e historicistas com as exigências neo-iluministas do

kantismo redivivo, Dilthey, na esteira de Schleiermacher e não-livre da influência hegeliana, retoma o clássico desafio que a natureza *trágica* da existência representa para o conhecimento, e nos lega, embutida em sua *filosofia da vida*, a insuperabilidade do *contingente*, do variável, do singular, do criativo, do insubmisso a modelos e prospecções.

IV. UM ROMANTISMO GAUCHE: A DIFERENÇA EM LUGAR DA REPRESENTAÇÃO

A Natureza é partes sem um todo.

Isto é talvez o tal mistério de que falamos.

Alberto Caeiro

Depois de inventariarmos alguns impasses da tradição iluminista e de assinalarmos a sensibilidade romântica para essas dificuldades, desenvolvemos uma concepção do social, do saber e do símbolo, articulando alguns temas esquecidos, como pertencimento, *philia* e finitude.

Retomemos, agora, um ponto importante para demonstrar a possibilidade de uma apropriação não-dialética e totalizante do fenômeno da linguagem, do pertencimento e da identidade. Pretendemos, apresentando uma configuração conceptual alternativa, mostrar que o reconhecimento da problemática da qual partimos é essencial para a compreensão das bases das duas principais orientações intelectuais — uma das quais já expusemos — que se antepõem no cenário contemporâneo das chamadas ciências humanas. Ambas respondem às questões estratégicas, afastando-se, embora em direções opostas, do esquematismo aqui aproximativamente denominado neo-iluminista. Ambas

devem muito à filosofia da vida, a Dilthey, Nietzsche e Heidegger. Ambas, evidentemente, se recobrem, em certa medida, assim como retomam perspectivas iluministas, mesmo que crítica e criativamente. As superposições são múltiplas e significativas. As diferenças muitas vezes são sutis, dizem respeito a gradações e nuances, à retórica, a ênfases, à eleição diferenciada de objetos.

Seria impraticável mapear universo tão complexo. Faltam-nos competência e disposição, mesmo porque tamanha ambição exorbitaria o campo de pertinência desse estudo. Nossa intenção é modesta. Reduz-se a demonstrar a natureza da diáspora intelectual contemporânea, na área das Geisteswissenschaften, sua raiz em tradições recentes e, em certo sentido, sua insuperabilidade. Em outras palavras, tentaremos mostrar que será preciso enfrentar esta diáspora sempre que se quiser reconhecer o solo do qual compreendemos, sempre que se desejar conhecer melhor as pré-concepções com as quais interpretamos, e que constituem, por assim dizer, nosso horizonte hermenêutico; e esta autoconsciência deve ser, como vimos, momento indispensável da reflexão interpretativa, com a qual exercitamos nossas “ciências sociais”. Parece-nos ingênua a ousadia de solucionar o dilema teórico, seja optando unilateralmente e recusando atribuir legitimidade à opção relegada, seja formulando uma síntese ou uma terceira posição, absolutamente descomprometida com as tradições enfeixadas na tradição da diáspora, que é a nossa.

Passemos à apresentação da abordagem não-dialética, sensível, como a abordagem dialética que expusemos, às questões suscitadas pela filosofia da vida. O ponto escolhido para dar partida à apresentação é o da racionalidade, entendida como acordo ne-

gativo pelo qual os circunstâncias renunciam a escavar o *sensus communis*, o *commom ground*, o solo compartilhado. Sendo sempre possível um pacto mais fundo, o fundamento é sempre vulnerável a desafios subversivos. Tem de se passar por natural, indiscutível, justamente por ser convencional, essencialmente discutível e, portanto, por definição, instável, ou pelo menos dotado de estabilidade frágil e efêmera.

O pacto não se dá apenas nos termos genéricos e abstratos descritos por Heidegger (1962). Nós o reeditamos, de modo fragmentário, no cotidiano, em cada diálogo. Por exemplo, se eu ando acompanhado de um interlocutor, posso ver-me instado a indagar-lhe, por gentileza, se não estou caminhando muito rápido. Posso considerar, no entanto, a interrogação dúbia e evitá-la, porque ela pode ser interpretada como apelo indireto ao outro, para que aumente sua velocidade, que supostamente me pareceria excessivamente lenta. Qualquer tentativa de esclarecer a ambigüidade poderia gerar por sua vez novas dúvidas, em progressão geométrica. Verbalizando a gentileza e as inquietações, eu apenas condenaria o interlocutor a perturbações equivalentes. O diálogo, no caso, não teria fim, desdobrando uma cadeia de interpretações, em que se combinariam confiança, cordialidade, suspeita e incompreensões. Em suma: ou me imponho o silêncio, ou desencadeio um diálogo insólito que lhe é equivalente, como seu simétrico inverso. O diálogo razoável só é possível — o interior, subjetivo, e o real, objetivo — quando os participantes nele se engajam com a disposição de viabilizá-lo, compartilhando a renúncia a prosseguir indefinidamente o jogo metalingüístico que, a cada momento, ele pode provocar. Isto se faz ao preço da bus-

ca da compreensão perfeita, da razão exata, da interpretação precisa. Renuncia-se em comum a continuar delimitando as condições da compreensão mútua, a continuar indefinidamente a procurar reduzir a taxa dos mal-entendidos prováveis.

A ciência vive idêntico desafio, de outra forma, evidentemente. O estabelecimento de axiomas supõe (e/ou propõe) um pacto entre os membros da comunidade crítica científica — como a chama Karl-Otto Apel — quanto às bases das quais decola o argumento, e que permanecerão aquém (ou além) de seu poder de explicação.

O *telos* da opção ultra-racionalista, hiperinterpretativa e, paradoxalmente, “paranóica”, autofágica, irracional, é a plenitude do sentido, alcançável através do acesso gradual à totalidade, da qual se derivam as partes, representadas no caso pelas diversas formações discursivas com as quais se trava contato no diálogo. Vislumbra-se a analogia desta perspectiva “paranóica” com a hermenêutica dialética de Schleiermacher e Dilthey. Como o diálogo não é uma obra fechada — indagar-se-ia com pertinência: que matéria significativa o é? —, a totalidade mais se afasta quanto mais se a persegue via extensão do diálogo.

Dizíamos, quando o foco era a compreensibilidade recíproca dos homens, a intertraduzibilidade das linguagens, das culturas, que o diálogo não pode prescindir de seu êxito — a comunicação — como *telos*, mesmo entendendo-se por *telos* apenas a meta inatingível. Mencionamos também a dimensão negativa da racionalidade, fundadora do espaço comum que viabiliza todo diálogo. Cumpre-nos, neste momento, deslocar o foco para os limites do mútuo entendimento de-

terminados pelas próprias condições que tornam possível o diálogo. Sendo este um processo por definição inconcluso, porque sempre sujeito à retomada, a totalidade jamais se dá. O que se tem, nos diálogos, são partes. Acompanhar sua sucessão não permite, como pensava Schleiermacher, a progressiva correção das antecipações de totalidade, a qual daria sentido conclusivo às partes de que se compõe. Não permite, porque não há uma unidade virtual de cada série discursiva, sustentada pela identidade-a-si de cada sujeito. Em contraponto com a tendência à coesão, imanente à linguagem, há a potencialidade dispersiva dos sujeitos da enunciação, em si mesmos plurais. Chegaremos lá. Voltaremos, por ora, à natureza disjuntiva, centrípeta da parcialidade, visível desde que nos libertemos das suposições de unidade e totalidade, pretensas condições do sentido e da comunicação idealizados.

O que é a *parte*, quando o pano de fundo é o acordo negativo, que instala a racionalidade? Bem diferente, por certo, da *parte* recortada contra o fundo da sistematicidade ou da estruturalidade tendenciais da linguagem, mesmo quando estas características são transferidas para o nível metalingüístico. A *parte*, no contexto marcado pela *ênfase* na negatividade da razão, é ponto de dispersão, assim como suas subunidades — as partes da parte — serão nucleamentos de dispersão de diferenças, para usar uma linguagem em moda nos círculos deleuzianos (Deleuze e Guattari, 1980). O motivo é simples: a dialética parte-todo só pode ser mantida enquanto se trabalhar com determinada concepção de representação, que faz da parte algo mais que sua própria positividade, que sua própria imanência; faz dela uma carência, uma realidade lacunar, cuja existência recla-

ma complementação.¹¹ Para que esta seja possível, extravai-se, o analista, pelo atalho da virtualidade — do oculto, não-dito, do paradigmático —, buscando, na unificação que impõe uma totalidade, o único meio de estabelecer conexões lógicas capazes de fechar (ou completar) com coerência a representação partida. A totalidade funciona como o reencontro no horizonte da *tessera hospitalis*. A representação se esgota em sua própria positividade — em sua insuperável parcialidade, dir-se-ia — quando repousa sobre uma renúncia. Senão vejamos: em primeiro lugar, lembremos de que a própria razão se estabelece pela resignação à sua insanável carência — todo esforço de totalização será inútil, pois exigirá outros —, não havendo nada a buscar sob o solo que ela funda, não por impossibilidade de ir além, mas por decisão necessária. Em segundo lugar, observemos que o acordo negativo que torna possível a razão e o diálogo não é firmado de uma vez por todas; ao contrário, tem de ser negociado e celebrado nos processos dialógicos.

Ambas as características, a positividade da “negatividade” constitutiva da razão (sua definição como positividade se opõe à sua definição como carência a requerer complementação) e a reatualização freqüente da primeira característica, através do reconhecimento cotidiano da conveniência da renúncia a levar adiante os jogos da razão — exercitados como interpretações —, ambas as características, repetimos, tornam as formações discursivas produzidas nos processos dialógicos, de que se nutrem as culturas, matérias significativas pelo que positivamente dizem e fazem (Paul Veyne, 1983). Só o atualizado é pertinente. Virtualidades não importam. A teoria crítica da representação só

concebe o sentido reconhecendo-lhe a positividade da “parte” e recusando tomá-la como evocação de uma carência, que remeteria a uma totalização em progresso, desenvolvida no plano da virtualidade.

Quando opomos *partes a todo*, não designamos este ou aquele recorte discursivo específico, por contraste a uma totalidade vaga e relativamente abrangente. Designamos, antes, uma estratégia de definição, graças à qual acentuamos o fato de que qualquer compósito de partes voltará a formar uma parte, restando à noção de totalidade o lugar absoluto da abrangência infinita. Vê-se que a crítica à dialética pela filosofia da parcialidade ou da diferença tem como alvo supremo sua versão hegeliana. Sua perspectiva, tanto quanto a hermenêutica gadameriana (neste aspecto há identidade), é a assunção radical da finitude.

Finitude e parcialidade, eis dois bons substitutos para *diferença*, cujo conteúdo é todavia mais preciso. O que, afinal, a crítica à teoria dialética da representação atribui à “parte” ou à insuperável parcialidade do sentido é o mesmo que a chamada filosofia da diferença, também herdeira (sem reconhecê-lo) da filosofia da vida, atribui à diferença: positividade. Para esta orientação filosófica, cada segmento do real não é apenas portador de características diferenciais que o especificam ao integrá-lo em uma totalidade, em que as singularidades se reduzem a expressões coerentes de uma unidade subjacente. Cada segmento do real extrai seu sentido da irreduzibilidade da diferença constituída por sua positividade.

Dizíamos que a totalização não poderia repousar na razão, não poderia confundir-se com esta, sendo esta, como é, um fundamento (sem fundamento) convencional, um artifício

intersubjetivo frágil para garantir precariamente a unidade, suporte da identidade-a-si dos elementos significativos. Ora, se a razão não assegura a coesão capaz de religar a fragmentariedade dos jogos de linguagem, das práticas discursivas, resta examinar outro suporte possível da totalização e da dialética: o sujeito.

Fosse o sujeito uma substância invariável, dotada de um potencial gerador de símbolos ou discursos e, sobretudo, de unidade (psicológica ou lógica), profunda e eficiente o bastante para transferir-se aos seus produtos, subordinando-os a seu poder ordenador, dar-se-iam as condições para que o sentido tivesse de ser rastreado pela remissão de suas manifestações parciais a um centro unificador virtualmente presente. Contudo, o sujeito é uma função da linguagem, não uma substância, apenas invariável em seu sentido formal, relativo à estrutura da linguagem; não dispõe do poder de gerar símbolos — ele os combina, reinterpreta e recria; não é uno — senão ao nível formal que o define em sua generalidade —, mas plural, quando não contraditório.

Conforme já vimos, o *pertencimento* à linguagem faz do sujeito uma condição do discurso e uma referência, além de uma função recorrente. O que ele representa, nós sabemos: o ser humano. Este ser existe nas significações que produz e que o excluem de sua esfera própria de existência, tornando-o ausência evocada, objeto de remissão dos discursos que emite, por definição fragmentários, descontínuos, parcializantes. Se as diferenças entre as formações discursivas que engendra são irreduzíveis, não-sintetizáveis por uma dialética, como restituir ao sujeito sua suposta unidade? Ao invés de assistir-se à transferência da unidade do sujeito para sua linguagem, é a natureza descentrada,

múltipla e plurívoca desta que se transfere para o sujeito, dissolvendo-o e o convertendo no incessante projetar-se de que nos fala Heidegger. Onde o sujeito se cristaliza não é: paga o tributo da própria exclusão para “cristalizar-se”, fazendo-se linguagem. Onde se “manifesta” não está, sendo o “manifestado” puro deslocamento, pura errância, no limite.

Respeitando-se este quadro conceptual, como conceber a identidade-a-si do sujeito? Ela é vicária da irreduzível pluralidade da linguagem exercitada. Isto é, só há identidade pontualmente, tomando-se por referência determinadas séries simbólicas ou discursivas, em que certa unidade interliga as significações, submetendo-as ao poder integrador do princípio da transitividade (*vide* Soares, 1983). Mas tais séries são sempre recortadas de séries mais extensas, e a estrutura invariante observada não pode ser indutivamente transposta para as séries não-consideradas. A viabilidade desta transposição tem de ser necessariamente demonstrada. Não há qualquer garantia de que a estrutura se mantenha e de que, conseqüentemente, se possa legitimamente postular a unidade do sujeito, transpondo para o nível da enunciação a estrutura captada no plano dos enunciados. Se, não obstante, isto eventualmente ocorrer, os resultados não serão generalizáveis, havendo, como há, nos jogos de linguagem, potencial enunciativo capaz de pôr a diferença irreduzível, condenando a “parte” a “expressar-se” nos limites de sua positividade.

Mesmo no caso de permanência e extensão de uma estrutura invariante, considerando-se o *pertencimento* do sujeito à linguagem, não seria razoável atribuir-se a este propriedades desta. A verdade de tal ponderação é facilmente verificável pelo simples

exercício de delimitação de estruturas da linguagem, em todos os seus níveis: elas resistem ao estabelecimento de correspondências com autores ou sujeitos. As estruturas os ultrapassam ou são inferiores ao conjunto de suas respectivas produções.

A relação *ego-alter*, mediada pela linguagem, na qual ambos se constituem como cristalizações efêmeras, se modifica, na medida em que se enfatiza a fugacidade em detrimento das cristalizações. O jogo de definições recíprocas da dialética identificatória cede seu lugar à primazia absoluta do processo de alteração, que faz de *ego* apenas um movimento na direção de *alter*, um projetar-se para o Outro, um transformar-se contínuo visando a tornar-se Outro. *Alter* deixa de ser a referência exterior para a construção, por contraste, de um centro que se delimitaria excluindo de si a alteridade, ou afastando-a de si como *a diferença*, a qual, negada, lhe permitiria ser idêntico a si. Ao contrário, a identificação, no contexto da crítica à representação e à dialética, cinge-se ao processo que visa ao Outro, sem por isso marcar polaridades idênticas a si, isto é, dotadas de estabilidade e, portanto, de independência e precedência relativamente aos jogos de linguagem praticados.¹²

Tanto quanto fora para a hermenêutica gadameriana (em certo sentido neo-aristotélica) — alinhada na série reflexiva que antepusemos, em primeiro lugar, ao neo-iluminismo —, a categoria “pertencimento” é decisiva para as concepções antidialéticas, que se definem pela atribuição de positividade à diferença ou de irreduzibilidade às “partes”. No quadro da primeira orientação intelectual — que não abandona a dialética, ainda que a submeta à moderação determinada pela centralidade da finitude ou da historicidade —, a noção romântica,

legada por Herder, de *pertencimento* se traduzia na primazia concedida à linguagem e à tradição (ou à cultura). No quadro da segunda orientação intelectual, esta primazia é mantida e continua sendo a forma de resgate (não-assumido) da tradição romântica. Mais do que primazia, no entanto, a linguagem conquista, aí, monopolisticamente, a cena reflexiva, convertendo o pertencimento (do homem à linguagem) na abolição de qualquer lugar conceptual para uma subjetividade permanente, para uma identidade estabilizada (ainda que flexível), para um sujeito transdiscursivo, isto é, que se mantenha o mesmo independentemente das variações discursivas.

A finitude, tal como a definimos, é como que hipertrofia. Mas, como o universo conceptual da filosofia da diferença exclui o sujeito, a própria finitude perde o sentido, convertendo-se em seu contrário, pois, não havendo sujeito, tampouco pode haver exterioridade. A linguagem confunde-se com o mundo. A objetividade é plena e perde o sentido por excesso, não por carência. Estaríamos no patamar de uma nova arrogância demiúrgica, houvesse um sujeito para receber o título. Não é difícil compreender a curiosa proximidade com a imanência plena spinozista. Não por acaso, o grande filósofo luso-holandês é o epígono longínquo dos teóricos críticos da dialética, dos que se situam não na vertente neo-iluminista e neo-positivista, mas numa das vertentes neo-românticas.

V. PARADOXOS DO QUADRO

"The way to solve the problem you see in life is to live in a way that will make what is problematic disappear".

(Wittgenstein, 1980)

Eis aí o tríptico cultural contemporâneo. A primeira clivagem opõe as tradições iluminista e romântica. A referência que postulamos para o contraste foi o reconhecimento da contingência, da singularidade e da variação como: (1) manifestações, em si mesmas impertinentes, de regularidades, leis ou estruturas, permanentes e invariáveis; (2) realidades positivas e irreduzíveis, pertinentes em sua especificidade. Nunca é demais insistir no fato de que oposições não impedem superposições, as quais, no caso, são muitas. Todavia, são as diferenças que importam para os objetivos deste ensaio.

A segunda clivagem distingue duas modalidades de apropriação da perspectiva romântica: uma delas, aquela exposta em primeiro lugar, poderia ser denominada hermenêutica, porque se constitui em torno da questão da interpretação; a outra, exposta por último, foi chamada ao longo do texto por um título que já se popularizou nas discussões das ciências sociais e humanas: filosofia da diferença.

As duas linhas (hermenêutica e filosofia da diferença) divergem quanto à ênfase na apropriação da velha idéia de pertencimento: a hermenêutica, mais prudente, não extrai deste legado romântico conclusões tão radicais, preferindo respeitar a categorização dialética da representação, do sujeito, da identidade. Categorização que a teoria da diferença recusa, o que a leva a dissolver as noções tão caras ao humanismo (tributário, por sua vez, do universalismo racionalista iluminista), o qual a hermenêutica tenciona recuperar criticamente.

Estas são, a meu juízo, as principais tradições, responsáveis pelas principais perspectivas, de cujos choques resultam as mais importantes divergências no campo das chamadas

ciências sociais e humanas.¹³ Este quadro de impasses e oposições *não é superável*, ainda que as diversas posições possam se desenvolver e recombinar. Tal como o entendo, constitui nosso horizonte. As divergências em pauta são referências estratégicas para as três vertentes e suas subdivisões internas (e seus cruzamentos). A tal ponto, que cada posição tende a se converter, hoje, numa metaposição, pois cada qual, ao situar-se, *devora (antidialeticamente)* as demais (*vide* a brilhante análise da antropofagia que Eduardo Viveiros de Castro realiza, op. cit.) ou se define por oposição às correntes rivais, incorporando em seu próprio discurso, criticamente, os outros discursos.

Abandonar este quadro é como saltar do mundo ou da vida: só é possível pelo silêncio, pela morte ou por um *fiat* apenas inteligível *a posteriori*, jamais antecipável. Este mundo é o nosso. Nós, seres históricos, finitos, datados e marcados por inscrições particularizantes, nos situamos no horizonte caracterizado pelo choque dessas tradições.

Esta interpretação não foge à regra, obviamente. Ela foi elaborada a partir da perspectiva hermenêutica, e o próprio quadro, a idéia de horizonte, a ênfase nas tradições derivam do ponto de vista assumido. Sua vantagem é definir a metalinguagem ou a metaconsciência da crítica ou da interpretação como o nível em que se deve desenvolver a reflexão sobre os temas que nos desafiam. A reflexão se torna, nesses termos, sempre também uma auto-reflexão. Como o quadro impõe às posições o esforço de se auto-refletirem contextualizando-se (convertendo-se em metaposições, como dissemos), isto é, enfrentando os limites determinados pelo próprio quadro, a natureza metalinguística ou metainterpretativa, ou ainda auto-re-

flexiva da hermenêutica a transforma, em certo sentido, na posição do quadro mesmo, entendido como convergência de tradições divergentes — mas necessárias e insuperáveis pelas oponentes —, enquanto convivência de diferenças inconciliáveis. Quadro ou horizonte nada têm a ver com conceitos estruturalistas, como problemática (Althusser, 1970) ou episteme (Foucault, s/d). A simultaneidade de tradições não as torna, de modo algum, redutíveis a estruturas comuns. Ou seja, a hermenêutica, ao postular como necessário à legitimidade da interpretação o movimento auto-reflexivo — fadado, no limite, ao malogro —, que visa a situar historicamente o próprio movimento compreensivo (a definição da necessidade decorre da consciência do pertencimento, matriz da finitude), define-se como postura plural ou intrinsecamente dialógica (não-eclética, porque situada e crítica), compatível com o universo irremediavelmente agonístico de nossa cultura científico-filosófica.

Procuramos localizar a hermenêutica no cruzamento de alguns desafios já tradicionais, lançando-a ante as aporias das ciências humanas, não com o intuito de fazê-la desempenhar uma função instrumental ou oferecer métodos eficazes, mas com o propósito de contribuir para a abertura de um horizonte enriquecedor de reflexão, que se possa constituir em estímulo aos esforços inconclusos e sempre renovados de autoconhecimento, subjacentes a todo investimento cognitivo.

Muitas questões apenas se abrem ante as conclusões parciais deste ensaio. Entre as tarefas perturbadoras e atraentes por desenvolver, talvez merecesse destaque a elaboração da idéia (apenas sugerida) de quadro e de suas relações com as teorias que suposta-

mente o compõem: não se confunde com nenhuma delas — nem com seu conjunto —, ainda que só possa ser definido por uma entre elas, pois se houvesse a hipótese de algo como uma metateoria exterior ao quadro, ele perderia seu sentido, deixaria de sê-lo. E caso ampliasse seu escopo para incluir a metateoria que se definiu *do exterior*, tomando-a como objeto, reduzi-la-ia a mero componente (do quadro), incapaz de exercer as funções a que originalmente se destinava. A regressão ao infinito é o limite externo; o paradoxal papel totalizante-parcializador, o limite interno; o ecletismo é o risco permanente. Mas a riqueza da concepção e de suas implicações pode ser significativa. A discussão reposta recentemente entre estudiosos da literatura sobre as fronteiras das obras, a tensão entre unidade e inacabamento virtual, a rede dialógico-agonística em que se inscrevem, certamente apontará elementos decisivos para o desdobramento crítico das hipóteses aqui sugeridas.

Estas, todavia, são questões para outros ensaios. Seria ótimo que eles pudessem provir de outras vozes, em outros tons. Como nos ensinaram Torquato, Drummond e Pessoa, desafinar é preciso. Senão, como navegar?

Notas

1. É preciso estar atento para evitar abusos reificadores desta dualidade, que só é válida para referências gerais, e útil apenas para um esboço de mapeamento necessário. De fato, ambas as vertentes se superpõem, se recortam mutuamente, produzindo configurações muito complexas.

2. A idéia de que a ciência tem sido apropriada como uma ideologia, significativamente a predominante em nosso tempo, constitui uma tese recorrente dos autores ligados à chamada Escola de Frankfurt, como Adorno, Marcuse, Horkheimer e, inclusive, Habermas. Husserl

e Heidegger, assim como Marx, exerceram influência decisiva na formulação desta concepção, em sua versão, digamos, mais sociológica.

3. Ainda que esta leitura se apóie em referências claras e explícitas de Dilthey, há, por outro lado, farta evidência de uma compreensão bem diversa, segundo a qual vida surge como ordem, estrutura, o domínio de leis. Não se trata de contradição. Ambos os sentidos podem ser verdadeiros; basta que os façamos remeter a momentos, dimensões ou aspectos distintos. Para o desenvolvimento a que nos propomos, importa destacar o caráter avesso à ordem, o qual, vale insistir, deve ser admitido como limite, virtualidade, mas nem por isso como menos relevante.

4. Dilthey distingue a compreensão da explicação, sendo esta a determinação de relações causais.

5. Os graus de subordinação da interpretação opõem explicitamente Gadamer (1971 e 1979) a Habermas (1970 e 1980), e implicitamente o primeiro a Wittgenstein (1975) e a Steiner (1976).

6. Acentue-se, todavia, que nem todos os autores que discutem o assunto concordam com a idéia de que há uma complementariedade entre análise, passível de orientação metodológica, e interpretação, que requer mais e menos que aplicação metodológica; menos: não é viável libertar-se plenamente do cativo das tradições, das preconcepções, do próprio horizonte delineado pela situação histórica e pela finitude — ainda que o horizonte seja, por definição, móvel, e que as próprias tradições não devam ser reificadas, já que se submetem, elas mesmas, a reapropriações interpretativas (Steiner, 1976); mais: antecipação hermenêutica é mais que derivação de corolários a partir de axiomas, ou elaboração de respostas a perguntas já formuladas. É a própria formulação de hipóteses ou perguntas, é o salto (de que fala Heidegger: 1962 e 1983), é produção imaginativa, geradora do novo, correspondente à contingência da vida e à criação de sentido, de que o objeto interpretado é portador.

7. Esta distinção é inspirada em Habermas (1976), mas procura incorporar a crítica de Ricoeur à oposição entre interesse emancipatório e comunicativo (Ricoeur, 1977).

8. Todo o encaminhamento deste tópico deve a Bernstein, 1983.

9. Devo a Ruben Cesar Fernandes o reconhecimento da necessidade de enfatizar esta cautela. (*Vide*, a propósito de uma importante questão conexa, Vaz, 1987).

10. Estou amplamente consciente dos riscos implicados por estas palavras banidas, de um modo geral com boas razões, de nossa linguagem "científica" (Feyerabend, 1987). Recorro a elas com uma disposição intencionalmente provocativa. Poderia ter optado pelo vocabulário mais nobre do desejo. Mas o peso do conceito seria excessivamente oneroso.

11. Por isso o núcleo da perspectiva de Gadamer, a co-determinação entre universal e particular, é tributário de Hegel e da filosofia da representação, opondo-se fortemente, neste aspecto decisivo, à chamada filosofia da diferença, ainda que haja muitas distinções apenas de ênfase e importante identidade na atenção central à diferença.

12. Esta hipótese foi aplicada à teoria da cultura (Soares, 1983 e 1984) e se encontra bastante desenvolvida no estudo da sociedade Araweté (Viveiros de Castro, 1986). Está presente em Heidegger e em várias obras de G. Deleuze. Enquanto para Heidegger o fenômeno era inteligível e reconhecível ao nível da vivência, o notável antropólogo e filósofo Lévy-Brühl teve grandes dificuldades, até o final de sua vida, em extrair consequências de seus *insights* reveladores sobre a "participação", esta aventura do espírito que se projeta sobre o mundo, tornando-se outro, antes de firmar-se como o idêntico-a-si (sujeito), ao qual cumpriria debruçar-se (não mais lançar-se) sobre o outro (objeto). As razões dessas dificuldades estavam provavelmente no forte matiz cartesiano de sua formação (sobre a revolução a que Heidegger submete o cartesianismo, *vide* Ricouer, 1978).

13. Ricardo Benzaquen de Araújo lembra, com razão (em comunicação pessoal), o lugar muito peculiar ocupado neste quadro pela Escola de Frankfurt, caracterizada justamente pelo esforço de combinar tradições diferentes. O desenvolvimento deste tema exigiria, por si mesmo, um ensaio à parte. Fica assinalada, entre tantas, mais esta insuficiência do presente estudo.

BIBLIOGRAFIA

Apel, Karl-Otto

1980. "The a priori of the communication community and the foundations of ethics: the problem of a rational foundation of ethics in the scientific age". In: *Towards a transformation of philosophy*. Londres, Routledge & Kegan Paul.

Austin, J. L.

1962. *How to do things with words*. Oxford University Press.

Bachelard, Gaston

1948. *La terre et les rêveries de la volonté*. Paris, Librairie José Corti.

1970. *La formation de l'esprit scientifique, contribution a une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris, Librairie J. Grin.

Benveniste, Émile

1966. "De la subjectivité dans le langage". In: *Problèmes de linguistique générale*, vol. 1. Paris, Gallimard.

1972. "La naturaleza de los pronombres". In: *Problemas de linguística general*. México, Siglo Veintiuno.

Berlin, Isaiah

1981. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília, UnB.

1982. *Vico e Herder*. Brasília, UnB.

Bernstein, Richard J.

1983. *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics, and praxis*. University of Pennsylvania Press.

Betti, E.

1980. "Hermeneutics as the general methodology of the Geisteswissenschaften" (1962). In: J. Bleicher (org.), *Contemporary hermeneutics*. Londres, Routledge & Kegan Paul.

Boudon, R.

1979a. *Efeitos perversos e ordem social*. Rio de Janeiro, Zahar.

1979b. *La logique du social*. Paris, Hachette.

- Cassirer, Ernst
1979. *The philosophy of the enlightenment*. Princeton University Press.
- Costa Lima, L.
1980. *Mimesis e modernidade*. Rio de Janeiro, Graal.
- Dascal, M. (org.)
1982. *Fundamentos metodológicos da lingüística*. Vol. IV: *Pragmática, problemas, críticas, perspectivas da lingüística*. Edição do Autor e do IEL-UNICAMP.
- Deleuze, G. e Guattari, F.
1980. *Milles plateaux: capitalisme et schizophrénie II*. Paris, Minuit.
- Dilthey, W.
1979. *Dilthey selected writings* (edited by H. P. Rickman). Cambridge University Press.
- Ducrot, O.
1972. *Dire et ne pas dire*. Paris, Hermann.
- Fishkin, James
1984. *Beyond subjective morality. Ethical reasoning and political philosophy*. New Haven e Londres, Yale University Press.
1979. *Tyranny and legitimacy*. Baltimore, The John Hopkins University Press.
- Foucault, M.
1971. *L'ordre du discours*. Paris, Gallimard.
s/d. *As palavras e as coisas*. Lisboa, Portugalia.
- Gadamer, Hans-Georg
1971. "Réthorique, herméneutique et critique d'idéologie: commentaires métacritiques de Wahrheit und methode". In: *Archives de philosophie*, 34.
1977. "The universality of the hermeneutical problem". In: *Philosophical hermeneutics* (edited by D. Linge) University of California Press.
1979. "The problem of historical consciousness". In: P. Rabinow & W. M. Sullivan (orgs.), *Interpretive social science: a reader*. University of California Press.
1982. *Truth and method*. New York, Crossroad Publisher.
1985. *A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- Habermas, J.
1970. "A review of Gadamer's truth and method". In: *Zur Logic der Sozialwissenschaften*.
1976. *Connaissance et intérêt*. Paris, Tel-Gallimard.
1980. "The hermeneutic claim to universality" (1970). In: Bleicher, op. cit.
1984. *The theory of communicative action*. Vol. I. *Reason and the rationalization of society*. Boston, Beacon Press.
- Hartman, N.
1983. *A filosofia do idealismo alemão*. Lisboa, Calouste Gulbenkian.
- Hayden White
1978. *Tropics of discourse. Essays in cultural criticism*. Baltimore-Londres, The John Hopkins University Press.
- Heidegger, M.
1962. *Le principe de raison*. Paris, Gallimard.
1983. "Identidade e diferença". In: *Heidegger*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Ed. Abril.
- Hirsch Jr., E. D.
1967. "Gadamer's theory of interpretation" (1965). In: *Validity in interpretation*, Appendix II. Yale University Press.
- Kolakowski, L.
1968. "In praise of inconsistency". In: *Toward a marxist humanism*. New York, Grove Press.
- Lévy-Brühl
1949. *Les carnets*. Paris, PUF.
- Liotard, J-F.
s/d. *A fenomenologia*. Lisboa, Edições 70.
- MacIntyre, Alasdair
1984. *After virtue*. University of Notre Dame Press.
- Maquiavel, N.
1981. *O Príncipe*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

- Marcondes de Souza Filho, D.
1984. *Filosofia, linguagem e comunicação*. São Paulo, Cortez & CNPq.
- Mill, J. S.
1942. *Sobre a liberdade*. São Paulo, CEN.
- Osakabe, H.
1979. *Argumentação e discurso político*. São Paulo, Kairós.
- Perelman, Chaim
1958. (com L. Olbrechts-Tyteca). *La nouvelle rhétorique, traité de l'argumentation*. Paris, PUF.
1977a. *The idea of justice and the problem of argument*. Londres, Routledge & Kegan Paul.
1977b. *L'empire rhétorique*. Paris, Librairie J. Vrin.
1980a. *Justice, law, and argument. Essays on moral and legal reasoning*. Dordrecht, Boston e Londres, D. Reidel Publishing Company.
1980b. *Introduction historique à la philosophie morale*. Editions de l'Université de Bruxelles.
- Popper, K.
1974. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte, Itatiaia & EDUSP. vols. 1 e 2.
1978. *Lógica das ciências sociais*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro e UnB.
1980. *A miséria do historicismo*. São Paulo, Cultrix e EDUSP.
s/d. *Conjecturas e refutações*. Brasília, UnB.
- Ricoeur, P.
1967. *Husserl, an analysis of his phenomenology*. Northwestern University Press.
1977. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
1978. *O conflito das interpretações. Ensaio de hermenêutica*. Rio de Janeiro, Imago.
- Rosset, C.
1971. *Logique du pire*. Paris, PUF.
- Sablins, M.
1979. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Santos, Wanderley G.
1981. "Reflexões sobre a questão do liberalismo: um argumento provisório". In: *Direito, cidadania e participação*; Bolivar Lamounier, org. São Paulo, T. A. Queiroz.
- Sartre, J-P.
1982. "Determinação e liberdade". In: *Moral e sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Saussure, F.
1969. *Cours de linguistique générale*. Paris, Payot.
- Searle, J. R.
1969. *Speech acts*. Cambridge University Press.
1972. (org.) *The philosophy of language*. Oxford University Press.
1981. *Expression and meaning*. Cambridge University Press.
- Shutz, A.
1974a. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu.
1974b. *Estudios sobre teoria social*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Silveira, P.
1978. *Do lado da história*. São Paulo, Polis.
- Simmel, G.
1950. *The sociology of Georg Simmel*; edited by Kurt H. Wolf. New York, The Free Press.
- Soares, L. E.
1983. "Subjetividade indeterminada, ceticismo da razão sociológica e o colapso da identidade social: fragmentos de uma reflexão em curso". In: *Linguagem e fundamentos das ciências humanas e sociais*. Rio de Janeiro, PUC.
1984. *Os impasses da teoria da cultura e a precariedade da ordem social*. Cadernos IFCH, UNICAMP, 13.
- Sperber, D.
s/d. *Estruturalismo e antropologia*. São Paulo, Cultrix.
1974. *Le symbolisme en général*. Paris, Hermann.
- Steiner, George
1976. *After Babbie. Aspects of language and translation*. Oxford University Press.

1978. *Heidegger*. Londres, Fontana paperbacks.
- Theunissen, Michael
1984. *The other. Studies in the social ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*. Cambridge, The MIT Press.
- Thompson, E. P.
1981. *A miséria da teoria ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Trotsky, L.
1967. *A história da revolução russa*. 3 vols. Rio de Janeiro, Ed. Saga.
- Vaz, H. L.
1987. "Política e história". In: *Síntese* 39, vol. XV, jan./abril. São Paulo, Loyola.
- Veyne, P.
1983. *Como se escreve a história*. Brasília, UnB.
- Viveiros de Castro, E.
1986. *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Zahar & ANPOCS.
- Vogt, Carlos
1980. *Linguagem, pragmática e ideologia*. São Paulo, Hucitec & FUNCAMP.
- Williamns, B. e Montefiore, A. (orgs.)
1971. *British analytical philosophy*. Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Wittgenstein, L.
1975. *Investigações filosóficas*. São Paulo, Ed. Abril.
1984. *Culture and value*. The University of Chicago Press.
- Zimmerman, M. E.
1982. *Eclipse of the self*. Ohio University Press.

Luiz Eduardo Soares, mestre em antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ) e doutorando no IUPERJ. Autor do livro *Campefitano: ideologia e política*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981. Atualmente é professor no Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ).