

5 Considerações finais

O senhor... Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas -mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior.¹

Quando esta aventura começou, o jogo era para mim um conceito ao qual qualquer interrogação sobre o pensamento de Gadamer parecia levar. Quando comecei de fato a entrar no assunto do jogo, ficou evidente que o inverso também ocorria: para entender a significação do conceito de jogo, tinha que desviar-me permanentemente a outros lugares da hermenêutica. A centralidade do conceito de jogo em Gadamer e a sua particularidade a respeito de outras teorias do jogo, exige que compreendamos uma infinidade de outros conceitos, dos quais certamente não consegui dar conta.

Por isso o caminho foi muitas vezes desalentador, vista a necessidade de conhecimentos prévios que pouco dominava (e ainda pouco domino), e de revisar textos que acreditava ter exaurido, para encontrar que agora pareciam dizer coisas completamente diferentes.

Mas na verdade, este resultado não era completamente inesperado, assim como não é ao todo insatisfatório nem desesperador. Parece antes uma confirmação dos ensinamentos de Gadamer, segundo os quais a tarefa da compreensão não está nunca concluída. Uma confirmação de que sempre podemos transcender a própria certeza no diálogo com outros pensamentos, de que sempre há nuances inesperadas e muitas vezes invisíveis a primeira vista no ponto de vista do outro. Um outro que aliás, pode ter razão.

¹GUIMARÃES ROSA, João. Grande sertão veredas. 19 ed. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2001. p. 39.

Nessa perspectiva, em nenhum caso pretendi encontrar erros ou equívocos nas teorias exploradas. E isso também foi descoberto na medida em que entrava em contato com os textos. Muitas vezes as interpretações de Gadamer parecem contraditórias. Por vezes encontramos uma adesão a uma proposta filosófica, que logo depois é criticada nos seus alicerces. Por isso é difícil decidir se Gadamer concorda, por exemplo, com a estética kantiana, ou com a fenomenologia de Husserl, ou com nenhuma das duas. Mas avançando na leitura, se torna evidente que antes do que um texto contraditório, se trata de um texto que desafia as nossas expectativas enquanto leitores, pois de fato estamos esperando definições peremptórias. Mas ele demanda, ao contrário, um constante “estar aberto”. Gadamer examina as diferentes problemáticas filosóficas a partir de infinitas nuances, procurando os pontos em comum, os acordos possíveis, as verdades dialógicas. Ele não está interessado em descartar hipóteses para chegar a uma conclusão única. No final das contas, nos deixa com a sensação de que nada foi resolvido, e este é o resultado esperado da aproximação hermenêutica. O importante não é encerrar a discussão, mediante a proposição de uma solução definitiva, mas traçar linhas e apontar caminhos pelos quais ela possa prosseguir, no espírito de “continuar dizendo” que ele entende como tradição. Vemos que este não é um procedimento falto de crítica, pois que esses caminhos serão procurados exatamente nos lugares em que se encontram travas à compreensão e ao acordo.

A maior “prova” da abertura à consecução e da produtividade do diálogo é exatamente o “não diálogo” que Gadamer manteve com Derrida. Nele é possível entender não somente que a negativa a conversar é uma perda para o conhecimento, mas também serve para “demonstrar” que também é possível conversar com os textos a princípio “mudos”. Entenda-se bem: Gadamer foi capaz de conversar com quem se recusou explicitamente a responder, e de reconhecer nessa atitude, que é o contrário da expectativa hermenêutica, uma pretensão de verdade. Quero dizer que a postura de Derrida pode ser compreendida justamente como uma tentativa de desconstrução da hermenêutica, que se pensa a si mesma como conhecimento dialógico, e nesse sentido, foi uma atitude extremamente inteligente ou extremamente sofisticada da sua parte. Este reconhecimento da verdade do “texto” derridiano modificou a própria teoria hermenêutica, sem impor-se como uma verdade superadora. Ao contrário, a atitude de Derrida foi produtiva para des-cobrir até que ponto um texto não é mudo, até que ponto é possível estabelecer acordos com

pensamentos opostos sem que isso se traduza em uma aceitação cega, e até que ponto a hermenêutica, enquanto atitude de atenção àquilo que se nos põe à frente, é capaz de compreender “melhor” do que qualquer método que procure a confrontação ou a superação *per se*.

Para a historiografia este tipo de aproximação oferece uma infinidade de lições, que não podem ser reduzidas a um método. Muito pelo contrário, o maior ensinamento é justamente o de que não há um método capaz de conter a infinidade de assuntos e de questões que nos impulsionam a dirigir o olhar para o passado. Mais ainda, a correta aplicação do método não pode ser um critério de avaliação para determinar a veracidade de uma pesquisa, pois o que o método garante, é somente o primeiro passo daquilo que está implicado na volta para a tradição. Estabelecer a legitimidade de um documento, ou seu sucesso em responder a um problema determinado, ou sua correspondência com o que acreditamos serem os “fatos reais”, fica definitivamente aquém da tarefa da compreensão. E muito mais enquanto que devemos deixar de conceber a nossa tarefa enquanto historiadores como a aplicação de uma ou outra teorias para encontrar e agrupar fatos sob tal ou qual denominação. A tarefa do historiador, ou como acho mais pertinente, do pesquisador da cultura, não se reduz a encontrar uma ordenação ou organização adequadas para o passado, pois este não pode ser tomado como um objeto. A sua tarefa é mais próxima à tarefa do tradutor, daquele que conhece a língua de então e a de agora e está familiarizado com o assunto de que se trata para que o texto ou as ideias possam, na nova situação, voltar a falar e assim renovar o diálogo². Essa tarefa de tradução não pretende substituir a compreensão antiga pela nova, ao contrário, ela se dá na unidade de compreender e interpretar, pois supõe a indissociabilidade de pensamento e linguagem que é o fundamento do ser. O *logos*, que expressa essa unidade, se encontra sempre orientado para a ação com o outro, de maneira que a tradução é sempre mais do que a transposição de palavras ou de conceitos. Como bem dizia Walter Benjamin, “a tradução que se propusesse desempenhar uma função de transmissão só poderia transmitir uma informação – portanto, algo que carece de essencialidade”.³ De forma alguma a tradução pode

²GUTIERREZ, Carlos B. “La universalidad de la interpretación de Nietzsche a Gadamer”. In: ACERO, JJ., NICOLÁS, J A, TAPIAS, J A, SÁEZ L., ZÚÑIGA, JF. (eds.) *El legado de Gadamer*. Granada: Universidad de Granada, 2004.

³BENJAMIN. Walter. “The task of the translator”. In: _____. *Illuminations, essays and reflections*. New York: Schocken books, 1969. p. 69.

considerar-se correta ao reproduzir o original da forma mais perfeitamente possível, “pois em sua supervivência – que não deveria ser assim chamada se não se tratasse da evolução e renovação pela qual passam todas as coisas vivas – o original se modifica”⁴. E a sua interpretação também, razão pela qual precisa permanentemente de uma nova tradução na medida em que deve responder à constante modificação da linguagem do tradutor. Mas só até aqui pode ajudar o pensamento de Benjamin sobre a tradução para entender a tarefa da interpretação hermenêutica, que não procura em instância nenhuma uma linguagem pura ou suprahistórica. Muito pelo contrário, a verdade hermenêutica, a da interpretação, reside na sua fundamental historicidade, isto é, no seu caráter ontológico, entanto compreensão do ser de si mesmo que se modifica perpetuamente.

Vimos no capítulo 2 que Gadamer discorda da ideia de Dilthey de que se possa considerar a ciência, no sentido de um programa metodológico orientado ao fim de obter conhecimento objetivo, como uma forma mais elevada da compreensão, decorrente da própria vida. As instituições, os textos, a música, as tradições orais, a arte, as ciências, enfim, todo aquilo que chamamos “tradição”, é muito mais do que o conjunto das objetivações do espírito. Ou para dizê-lo com todas as letras, a tradição não é de forma alguma uma objetivação. Enquanto que tradição, não deixa nunca de interpelar-nos, porque formamos parte do mesmo *continuum* em permanente modificação. Por isso o conhecimento das humanidades, o conhecimento que se ocupa *com* e não *da* cultura é, antes, um modo particular do compreender que é característico do homem, da mesma forma como a criação e a apreciação artística. A compreensão, é sempre criação, é sempre uma forma de “pôr a verdade a trabalhar”, no sentido de que inaugura alguma coisa de novo no mundo. Dessa forma, o acontecimento histórico deixa de ser aquilo que está no passado como o já dado que deve ser recuperado, ou que admite uma nova interpretação. O *verdadeiro* acontecimento histórico, é o ato da compreensão, e a ele retornamos cada vez que as nossas próprias conclusões nos impedem entender o que outrora nos era completamente familiar. As evidências vão se desfazendo na medida em que continuamos encontrando novas situações e novas perspectivas, revelando seu caráter especulativo, com o diálogo socrático como referência. Isto é o que se entende por formação, e este é o jogo.

⁴BENJAMIN. Walter. “The task of the translator”. In: _____. *Illuminations, essays and reflections*. New York: Schocken books, 1969. p. 73.

O jogo descreve o modo de ser do homem, e do seu ser no mundo, se pensarmos no mundo enquanto horizonte. A noção de horizonte faz referência ao que Husserl e Heidegger entendiam por mundo. Só que esse mundo se apresenta para nós como um jogo, devido ao caráter especulativo atribuído à linguagem, em seu caráter de desvelador do mundo. Especulativo porque sempre antecipa uma totalidade de sentido e se movimenta no meio dessa antecipação que é contudo sempre finita e limitada. Ao jogar põe-se alguma coisa à vista ao mesmo tempo em que se ocultam outras coisas, e desse exhibir e ocultar decorre o seu caráter mimético, como contínua criação. O horizonte é o lugar do sentido do mundo, mas enquanto tal, nunca é completamente alcançado, e nunca se deixa encerrar em uma descrição definitiva. Igual que a linha do horizonte, o espaço do jogo se estende sempre além da nossa capacidade de compreender e delimitar. Embora vislumbremos a linha na distância, ela jamais pede sua opacidade fundamental. Por isso sabemos que em definitiva o jogo é pouco sério, que está longe de constituir uma totalidade definitiva, e isso significa dizer que sabemos que o nosso jogo particular, o nosso horizonte particular não é o único, e que, em virtude da nossa historicidade, houve outros horizontes e outros horizontes estão ainda por vir. Isso é o que Gadamer entende por consciência histórica, e por isso ela se torna tão decisiva quando “descoberta” na modernidade. O problema de pensar a nossa historicidade como consciência, é que com isso parece que nos tornássemos capazes de manipulá-la, o que não é o caso. Embora saibamos que o que nos circunda não é definitivo, não é “sério”, somos tomados pelo jogo, de maneira que não podemos pular fora do jogo. A fugacidade da evidência de uma interpretação, de uma disposição do mundo em que nos encontramos, na qual contudo nos esforçamos por acompanhar o movimento, constitui a essência do jogo. Ele se percebe, se vive cada vez como um absoluto, e somos incapazes de isolar uma parte, o passado por exemplo, e ignorar a outra (o presente ou o futuro) para compreendê-la em sua singularidade. Todos esses momentos formam parte do mesmo e contínuo horizonte, cujos limites nunca chegamos a ver, pois ao reconhecê-los, se transformam em um novo agora, passam a fazer parte do jogo. E da mesma forma, será necessário supor que no futuro e no passado cronológicos, ele também foi e será percebido como absoluto. Por isso tentar compreender o horizonte, o mundo, pulando fora do jogo se torna ridículo, e somente nos é concedido expandi-lo. Como um exemplo da impossibilidade de pular de horizonte em horizonte, pense-se na experiência de ler

um livro sobre o qual não possuímos nenhuma informação prévia, sobre um assunto sobre o qual jamais ouvimos falar. A impossibilidade de compreender tal irrupção ultrapassa os limites do identificável. Não seremos capazes sequer de apontar o que nos é estranho para questioná-lo. Nesse mesmo sentido, nos é vedado “ficar de altos”, pois se assim o fizéssemos, perderíamos o horizonte que permite compreender alguma coisa, ao invés de expandi-lo. Dilthey se enganava ao querer extrair objetividade da sua consciência histórica, porque ela é parte da configuração do nosso horizonte. Ele esquecia que ver implica participação, e que a negativa a participar implica na impossibilidade de ver. Por isso é importante compreender as considerações sobre o tempo que a noção de horizonte permite, e que dão um novo significado ao pressuposto de que toda história se faz a partir do presente. Fazer história a partir do presente não significa somente reconhecer os motivos pelos quais o pesquisador se dirige a uma ou outra época do passado, até porque esses reconhecimentos só são possíveis até certo ponto. Da mesma forma que um texto é muito mais do que a intenção do autor em escrevê-lo, assim também nossa clareza, nossa consciência histórica, é sempre limitada, e pretender esquematizá-la definitivamente significa afastar-se da possibilidade de compreender. Mesmo quando enxergamos as consequências trágicas do jogo, e sabendo que se trata só de um jogo, somos incapazes de abstrair dele. Kant “chegava atrasado” ao pensar que não podíamos chegar ao mundo-em-si-mesmo, porque mesmo a possibilidade de pensar esse mundo como um mundo, como o objeto “mundo” está ditada pelo nosso pertencimento a um horizonte. Só depois de ter vivido e convivido no meio desse nosso mundo, e pelo fato de ter uma compreensão particular e quase automática da sua disposição, se abre para nós a possibilidade de questioná-lo. Ou, melhor dizendo, aparecem questões que não concordam com a expectativa que tínhamos, e que por isso se transformam em questões. O horizonte é também um no qual somos jogados, como dizia Heidegger, um jogo que não sabemos quando começamos a jogar, nem por que, nem por quem, mas a cujas regras nos submetemos assim mesmo, até que elas deixam de fazer sentido.

Na sua relação com a filosofia de Heidegger, e pensando no pertencimento do jogador ao jogo (do homem à história) vê-se a consequência trágica de que nem sequer a atitude prudencial permite ao homem controlar racionalmente o seu destino: o reconhecimento do caráter trágico da vida redundando tanto na impossibilidade de controle desse destino, quanto na fatalmente perpétua tentativa de con-

segui-lo. Mas somente até aqui vale a prudência. Ela não garante nenhuma racionalidade meta-histórica capaz de salvar-nos do erro. Aqui está a queda do homem que Heidegger identificava como característica do seu próprio ser, um mundo específico, um jogo específico, e a igualmente constitutiva “cura”. O chamado de Gadamer à filosofia prática não quer, por isso, revitalizar a cultura ou a sociedade atenienses como ideais ou como ficções orientadoras. Muito pelo contrário, reclama uma atitude que tem muito mais a ver com a mudança e com a imprevisibilidade do homem do que com uma ideal que deva ser perseguido. Nessa mudança que é nosso mundo, o único tipo de acordo possível e sustentável é o que se pode atingir através do diálogo e do acordo, mesmo se isto significa concordar no desacordo ou aceitar o próprio erro.

Relendo o trabalho antes de enviá-lo ao meu orientador, me pareceu que algumas questões ficaram menos claras que outras, e que de uma forma geral, ele parece um pouco “duro”, ou talvez apressado. Faltaram muitas coisas, muitas ideias e muitas reflexões, que estão ainda por fazer. Faltou maturidade e experiência, sem dúvida. Mas também tenho certeza de que essa experiência se faz assim, insistindo no trabalho e procurando sempre entender melhor para entender-nos melhor e construir assim, na prática.