

Jean Felipe de Assis

**Subjetividade Epistemológica e Objetividade Poética: por
uma Poética Hermenêutica do Infinito**

Dissertação apresentada à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em História da Ciência, das Técnicas e Epistemologia da UFRJ, como requisito para obtenção do título de Mestre.

RIO DE JANEIRO, RJ – BRASIL
ABRIL DE 2011

AGRADECIMENTOS

O maior agradecimento deveria ser expresso em ações, palavras e atitudes, as quais, apesar de não serem medidas ou demonstradas por nossas subservientes lógicas e modelos, revelam aquilo que nos toca incondicionalmente e, portanto, é-nos sagrado e imensurável. Se não é possível apontar todas as pessoas e descrever suas respectivas importâncias, preciso ponderar que, embora não possa corresponder às suas expectativas e esperanças, o que sou hoje, irrevogavelmente, devo a todos estes indivíduos, seus cuidados e carinhos. Ainda que falhem as palavras quando desejam promulgar algo, que somente a expressão de agradecimento nestas tortas linhas forneça a ideia ínfima de meu Infinito carinho e devoção a todas estas pessoas.

À minha mãe, Luzia Maria dos Reis, por sua coragem de ser, devoção, amor, carinho e perseverança. Se for verdade que às mães é revelado o dom da vida e do viver, somente por olhar em seus olhos posso hermeneuticamente interpretar o Infinito. Em sua eterna proteção e amizade que transcende ao aspecto materno e se encarna particularmente neste aspecto: fornece orgulho, tranquilidade e paz em minha pequena atuação de filho. Ao meu pai, Wilfredo Belen, por sua sabedoria própria, alegria e irreverência: por tais características únicas me ensinou a perceber que não é possível ser tão sério na vida, pois ela mesma não é tão rígida conosco. À Alessadra Serra Viegas, namorada, amiga, professora, companheira de venturas e desventuras – mesmo as acadêmicas. “Mestre!” – calma não vou perguntar mais nada – apenas expressar mais uma vez meu carinho, orgulho e confiança. Obrigado por todas as incursões helênicas, até mesmo latinas e portuguesas por tamanha ignorância minha.

A Ricardo Silva Kubrusly, orientador ou desorientador? Não sei dizer por qual via fui mais instruído. Em sua sensibilidade única, não apenas consegue inventar seu *Infinito particular*, mas anuncia o mesmo de maneira poética. O fascínio de seus alunos é decorrente de sua genialidade e carisma unificados de maneira tão própria que suas aulas e conversas de orientação são eventos inigualáveis. Obrigado por me indicar infinitos caminhos e perdoe os corolários decorrentes por minhas escolhas de *medida nula*. Ao Pe. Pedro Paulo Alves dos Santos, outro desorientador nato em suas orientações, por suas enormes contribuições e experiências acadêmicas no discurso teológico, literário, historiográfico e tantas outras que apenas meia hora de conversa nunca é suficiente para o desenvolvimento de tais perspectivas. Agradeço pelo carinho, desprendimento e por estar sempre solícito diante de tamanhas

dúvidas e incompreensões. Espero que minhas heresias sejam ortodoxas o suficiente e que minhas ortodoxias sejam heréticas a ponto de suscitar algum proveito teórico em qualquer abordagem cara a nós. A Cesar Palmieri Martins Barbosa, por todo o carinho e cuidado que teve comigo desde nossa primeira conversa. Muito do que aqui se expõe já fora outrora discutido por alguma corrente filosófica, mas também em meio a nossos intermináveis cafés e conversas. Em meu comedimento irrefletido e em sua indiscrição epistemológica convenientemente medida, há possibilidade de algum pensamento, se não grande, ao menos um pensamento. Agradeço também a todos os professores, alunos, amigos e funcionários do Programa de Pós-Graduação em História da Ciência, das Técnicas e Epistemologia. Se daqui a algum tempo o espaço material e a institucionalidade deste Programa deixar de existir, ao menos todos que aqui lutam, sofrem, arranham-se e transcendem a si mesmos teremos a certeza que sonhamos e, devido a esta imaterialidade própria dos sonhos, convictos seremos de que existimos.

RESUMO

Ao transitar nos limites do sólito, o próprio insólito surge como condição de possibilidade para a objetividade. Todas estas paráfrases do pensamento ocidental em suas inúmeras vertentes *físicas* e *metafísicas* propiciam o debate epistemológico contemporâneo e seu enriquecimento. O eterno retorno aos fundamentos de nossos próprios fundamentos coloca em primeiro plano a objetividade e a subjetividade, mas também os aspectos sintáticos e semânticos, a racionalidade e razoabilidade, a ordem e o caos, o finito e o infinito. Diante da perplexidade inicial, pretende-se por meio de uma *Poética Hermenêutica do Infinito* um olhar distante para estas perspectivas, ao mesmo tempo em que se almeja suscitar uma discussão que promova a interação entre as considerações lógicas, estéticas e éticas. Deseja-se, portanto, inquirir a necessidade axiológica para todo pensar. Sem elucidar *o mistério da razão* ou *a razão do mistério*, espera-se, ao longo de nossos tortuosos caminhos, iluminar alguma paisagem que nos ajude a vislumbrar uma racionalidade vital.

Entre a certeza e a incerteza, a ordem e o caos, portanto, diante de nossas idiossincrasias e aporias não se deseja fomentar uma solução, quimera inerente aos desejos práticos e tecnológicos, mas inferir a imprescindibilidade estética e a necessidade poética. Ora, por esta inerência metafísica irrevogável, ponderam-se os limites de nossos sistemas, ao mesmo tempo perenes e frágeis. Não apetece observar uma ciência poética ou uma poética científica, mas a promoção de um espaço onde nossas objetividades, em seus desejos técnicos e pragmáticos, evidenciem o devaneio e a imaginação substanciais a todo o pensar; *pelo mesmo lado*, visa-se a um olhar para o louvor ao contingente, sobretudo hodiernamente, como uma possibilidade epistemológica. Em uma ironia ingrata para este resumo, *pular a própria sombra* exige um caminho longo, sem desvios e atalhos. Tampouco é possível escolher aleatoriamente temas e abordagens, pois não há palavras-chaves, mas todas as palavras são necessárias para o desvelar do Mistério. Entre necessidades e contingências, sintáticas perfeitas e semânticas ambíguas, valei-nos a *poiesis* em sua *mimesis* do Real por meio de uma inspiração Infinita na formatação de nossas realidades.

ABSTRACT

When we see ourselves in the boundaries of the *solit*, the *insolit*, itself, emerges as a possibility to the *objectivity*. These paraphrases from the west thought in their *physical* and *metaphysical* perspectives promote the contemporaneous epistemological debate and its enhance. The eternal return to the foundations of our own foundations put in the front of the scenes the *objectivity* and the *subjectivity*, but also the syntactical and sematical aspects, the rationality and the reasonable, the order and the chaos, the finite and the infinity. Before the initial perplexity, by a *Hermeneutical Poetics of the Infinity*, is inquired a discussion of these points that, at the same time, open space to the interaction of the logical, aesthetical and ethical considerations. Thus, the axiological necessity to the knowledge is inferred. Without any clarification about the *mystery of the reason* and the *reason of the mystery*, through our *un-straight* path is hoped that some light would be able to provide us some *in-sight*, by the which, a vital rationality could be contemplated.

Between the certainty and the uncertainty, the order and the chaos, e.g., before our aporias and idiosyncrasies a solution is not desired, it is seen as a technological and pramatical dream, but it's inferred, in what follows, the *unavoidable indispensability* of the aesthetics and the necessity of the poetics. Thus, from this unalterable methaphysical statement is asked how we should observe the limits of our systems, at the same time perennial and fragile. It's not our ambition a poetical science, neither a scientific poetics, nevertheless the promotion of a space where our objectivities, in their technical and practical desires, turn evident the substantial chimera and imagination behind every knowledge; *by the same way*, there is an expectation about the contemporaneous world and its praises to the contingent as an epistemological possibility. There is an irony on this abstract, since, if it is necessary to jump our own shade, only a long road could be our way. In our search for a perfect syntax and in our ambiguous semantics, only the *poiesis*, in its particular *mimesis* of the Real, could help us in the construction of our realities.

Mirar el río hecho de tiempo y agua
y recordar que el tiempo es otro río,
saber que nos perdemos como el río
y que los rostros pasan como el agua.
Sentir que la vigilia es otro sueño
que sueña no soñar y que la muerte
que teme nuestra carne es esa muerte
de cada noche, que se llama sueño.
Ver en el día o en el año un símbolo
de los días del hombre y de sus años,
convertir el ultraje de los años
en una música, un rumor y un símbolo,
ver en la muerte el sueño, en el ocaso
un triste oro, tal es la poesía
que es inmortal y pobre. La poesía
vuelve como la aurora y el ocaso.
A veces en las tardes una cara
nos mira desde el fondo de un espejo;
el arte debe ser como ese espejo
que nos revela nuestra propia cara.
Cuentan que Ulises, harto de prodigios,
lloró de amor al divisar su Itaca
verde y humilde. El arte es esa Itaca
de verde eternidad, no de prodigios.
También es como el río interminable
que pasa y queda y es cristal de un mismo
Heráclito inconstante, que es el mismo
y es otro, como el río interminable.

(Arte Poética - Jorge Luis Borges)

Sumário

| | |
|---|-----|
| 1. Prefácio e prolegômenos | 9 |
| 2. O <i>insólito</i> persiste: A subjetividade epistemológica | 15 |
| 2.1 Considerações <i>insólitas</i> a respeito do <i>insólito</i> | 19 |
| 2.2 Entre Infinitos e Particulares: a proposta de uma Poética Hermenêutica do Infinito | 25 |
| 2.2.1 <i>Poiesis</i> – diante do Infinito e distante da <i>nadificação</i> do cosmo | 30 |
| 2.2.2 Começando pelo Infinito | 34 |
| 2.3. A questão da objetividade e da subjetividade no discurso epistemológico contemporâneo | 35 |
| 2.4 Um retorno aos fundamentos: A expressão e a <i>Inexpressabilidade</i> da <i>episteme</i> no pensamento helênico | 48 |
| 2.5. A imprescindibilidade poética: a necessidade estética para o discurso epistemológico. | 59 |
| 3. E o <i>Sólito</i> subsiste: A Objetividade Poética | 64 |
| 3.1. Pensar a <i>poiesis</i> : A poesia, a técnica, a <i>mimesis</i> e o Real | 67 |
| 3.2. A arte: condição de possibilidade para a epistemologia | 88 |
| 3.3. O Sublime: fundamento e desejo | 103 |
| 3.4. As <i>sem razões</i> da razão | 112 |
| 4. O <i>Insólito</i> e o <i>Sólito</i> convergem: a necessidade Hermenêutica | 115 |
| 4.1. Raízes e diretrizes do pensamento Hermenêutico | 118 |
| 4.2 As propostas de uma Hermenêutica na contemporaneidade | 123 |
| 4.2.1 Schleiermacher: A arte e a técnica da interpretação | 124 |
| 4.2.2 Dilthey: psicologia, explicação e compreensão na constituição da historicidade e do sentido | 133 |
| 4.2.3 Heidegger: o <i>ôntico</i> e o ontológico na constituição Hermenêutica do <i>fundamento do fundamento</i> | 141 |
| 4.2.4. O conflito entre Gadamer e Habermas: reflexos do debate em torno do <i>Positivismo</i> | 147 |

| | |
|--|-----|
| 4.3. Entre a comensurabilidade e o inefável: objetividade e subjetividade; racionalidade e razoabilidade; sintática e semântica | 156 |
| 5. Epílogos e posfácio | 160 |
| 6. Bibliografia | 170 |

1. Prefácio e Prolegômenos

Eis um *experimento* poético que visa à valorização e ao entendimento da *experiência*. Ironicamente, não há laboratórios e métodos científicos que nos auxiliem nesta ousadia epistemológica. O primeiro ato é a localização de um espaço no qual possa ser efetivada uma relação entre a objetividade e a subjetividade. Para tanto, inicialmente, observar-se-á que a separação entre racionalidade e razoabilidade, ou os aspectos sintáticos e as perspectivas semânticas, determinou uma dicotomia entre as *ciências da natureza* e as *ciências do Espírito*. São comuns interfaces entre os inúmeros campos, nas quais é possível destacar um desejo de *matematização* de algumas propostas metodológicas ou a socialização de algumas teorias físicas, químicas ou matemáticas. Contudo, a disjunção permanece e a possibilidade de uma ignorância absoluta em ambos os polos é real. As propostas de características mais *metafísicas* não significam o fim da objetividade, do mesmo modo que as questões com aspectos mais *científicos* – no ideal newtoniano – não equivalem ao abandono da subjetividade humana. Transcender as discussões acadêmicas e seus objetivos predispõe uma *Fenomenologia do Cultural*, isto é, independente de suas propostas metodológicas ou epistemológicas, o ato de conhecer é uma atividade cultural. Desta forma, a pergunta pelos *fundamentos* é fruto de um questionamento mais amplo do que as esferas lógicas, éticas e estéticas vistas separadamente.

A contemporaneidade, em seu louvor ao contingente, favorece uma reflexão sobre o insólito nos diversos âmbitos, entre estes, o epistemológico. As feridas das transformações modernas já nem bem cicatrizavam e outras perspectivas modificavam ainda mais a concepção a respeito do cosmo, do espaço, do tempo, do homem. O surgimento das Geometrias não-euclidianas, o Eletromagnetismo, a Teoria da Relatividade de Einstein, a Física Quântica, o surgimento de novas Lógicas são alguns exemplos específicos no âmbito científico. Do ponto de vista filosófico e cultural as perspectivas são mais variadas, contudo, não menos transformadoras. *As perguntas últimas* e o questionamento sobre os fundamentos do pensamento objetivo nos revelam inevitavelmente uma necessidade interpretativa, a qual, por sua vez, permite-nos a pergunta sobre a presença de características estéticas e éticas no pensar. Tal questão é um legado permanente do Romantismo e do Idealismo. Por outro lado, a importância da Historicidade auxilia as Belas Artes e a Poética nas *objetivações do sujeito*, sobretudo por possibilitarem o

reconhecimento do mesmo. Desta maneira, têm-se duas perspectivas na relação entre o saber e o mundo: há o afastamento gradual do saber cotidiano visando a uma objetividade estabelecida firmemente na separação entre o sujeito e o objeto; mas também existe a aproximação gradativa com as propostas vinculadas aos aspectos sociais, antropológicos e históricos. Em todos os âmbitos é possível perceber este duplo movimento: nas Ciências de um modo geral, na Filosofia, no pensamento historiográfico, nas Artes, na Teologia, na Poética e assim sucessivamente. É comum encontrar trabalhos que almejem entender socialmente a Física Moderna, ou outros, inclusive, que procuram matematizar as características poéticas de determinados autores.

Optar-se-á por uma abordagem do Cultural, no qual, por breves instantes de meditação, não serão abordadas as diferenças metodológicas entre as perspectivas presentes *nas ciências do Espírito* e nas *ciências da natureza*. Deseja-se, assim, desconsiderar a distinção entre o *explicar* e o *compreender* em Dilthey, ou a função antitética que se apresenta no título *Verdade e Método* de Gadamer. Buscar-se-á ao longo das linhas, sobretudo na abertura hermenêutica das entrelinhas, caracterizar todo *fazer* enquanto discurso que revela o real como poético, entendendo ser esta a característica típica do humano em seu processo de significação da realidade à sua volta. Deve-se entender que a tese que se segue é *incompleta* e *inconsistente*, visto que, de fato, é uma parcela da proposta que se traz à apresentação, mas também é uma afirmação da impossibilidade da *completude* perante a penumbra do Mistério, ao mesmo tempo em que é fruto de *paradoxos* e *contradições*. Reflete, portanto, um louvor ao contingente, ao polissêmico, ao ambíguo, enfim, à penumbra: encontro de luz e sombra, esclarecer e obscurecer. De um lado, a certeza científica se mostra *insólita* diante do Real e do questionamento sistemático de seus fundamentos objetivos; por outro lado, a Poética se evidencia *sólita* justamente por sua abertura para a compreensão. Ponderar-se-á a respeito da imprescindibilidade do estético para o pensamento epistemológico, especialmente diante da universalidade da Hermenêutica, entendida como um modo de relação com o Real na constituição das teias e tessituras da realidade.

Interessante notar a *metalinguagem*, ou o pensamento crítico, de Shakespeare na peça *A midsummer night's dream*, na qual o interlúdio é o ensaio de uma peça a ser realizada

dentro da que se encena. Além disso, o reino encantado das fadas e suas falas interage e é determinante para a trama, especialmente por suas ações *insólitas*. Neste sentido, tais personagens fantásticos são semelhantes aos deuses helênicos, por suas intervenções nas atitudes e decisões humanas, conforme pode ser visto no desenrolar da *Ilíada*, da *Odisseia* e das obras recuperadas dos tragediógrafos do século V. Estes não são vistos pelos demais personagens – a não ser em momentos precisos e eminentes para o enredo – e seus atos entrelaçam a ação dramática de tal modo que sem eles não existiria o enredo nem a própria peça. A interação com o pensamento antigo é vista imediatamente, sobretudo pelo ambiente da ação desenvolvida – Atenas – e o nome dos personagens. A Helena de Shakespeare, por exemplo, ao invés de ser querida por dois amantes, conforme a perspectiva Homérica, é rejeitada pelo amado e inexistente para outros amores. A abertura do último Ato traz o epílogo a partir da consequência dos atos fantásticos e concretos, mas também fornece ao *leitor implícito* um panorama da *Poética* shakesperiana. Observe:

Hippolyta . 'Tis strange, my Theseus, that these lovers speak of.
Theseu . More strange than true. I never may believe
these antique fables, nor these fairy toys.
Lovers and madmen have such a seething brains,
Such shaping fantasies, that apprehend
More than cool reason ever comprehends.
The Lunatic, the lover, and the poet
Are of imagination all compact:
One sees more devils than vast hell can hold;
That is the madman: the lover, all as frantic,
Sees Helen's beauty in a brow of Egypt:
The poet's eye, in a frenzy rolling,
Doth glance from heaven to earth, from earth to heaven,
And, as imagination bodies forth
The forms of things unknown, the poet's pen
Turns them to shapes, and gives to airy nothing
A local habitation and a name.
Such ticks hath strong imagination,
That, if it would but apprehend some joy,
It comprehend some bringer of that joy;
Or in the night, imagining some fear,
How easy is a bush supposed a bear?
Hippolyta . But all the story of the night told over,
And all their minds transfigur'd so together,
More witnesseth than fancy's images,
And grows to something of great constancy;
But, howsoever, strange and admirable.¹

¹ Opta-se por uma tradução livre e literal. **Hippolyta**. Isto é estranho, meu Theseus, o que estes amantes falam a respeito. **Theseu**. Mais estranho que verdade. Eu nunca poderia acreditar nestas fábulas antigas, nem nestas brincadeiras de fadas. Amantes e loucos possuem uma tão imaginativa mente, tão formatadora de fantasias, que

Observe que a relação existente entre Theseu e Hippolyta marca um contraste imediato com as reviravoltas dos amantes, podendo ser entendida como a expressão dramática do amor brando e racionalmente aceitável, conforme presente em inúmeros trechos anteriores. Ainda mais do que uma inserção dentro da narrativa: as duas personagens discutem o valor da própria poesia, tal questão diante das personagens no interlúdio – os quais se preparam para uma apresentação teatral a ser preponderante no Ato em questão – traz para o centro do apelo dramático a discussão a respeito da concepção artística e poética do autor. Coroa-se este *metaenredo* com a introdução ao derradeiro Ato, supracitado. Estaria efetivamente a poesia entregue à pura fantasia e, portanto, comparável à loucura dos insanos e dos amantes, conforme afirma Theseu? Contudo, como pode produzir algo tão constante a ponto de transformar a mente dos homens, do modo que assinala Hippolyta, mas também as precedentes discussões do interlúdio a respeito da ação dramática e do sentimento da plateia, como no caso do rosar do leão, ou a morte de algum ator importante ao enredo? Encontra-se, assim, Shakespeare em sua condição de dramaturgo e crítico simultaneamente, isto é, sua obra não apenas expõe perspectivas, mas as sistematiza dentro de seu contexto de produção artística. O mesmo se dá no desenvolvimento da obra e do pensamento de Cervantes em *El Ingenioso hidalgo Don Quijote de La Mancha*, Dante na *Divina Comédia* e Camões, nos *Lusíadas*, pois não apenas imaginam perspectivas e aspectos, mas interagem com o seu período e promovem a construção de uma identidade cultural por meio da crítica e do fazer poético. Não se trata apenas de analisar dramaturgos, poetas e romancistas, mas deixar entrever a rica possibilidade de *inter-ação* entre o conhecimento de um período e sua produção estética, filosófica e científica.

Mais especificamente, nesta peça de Shakespeare – *A midsummer night's dream* – e no *Don Quijote* de Cervantes, aclara-se, literariamente, a relação profunda entre a realidade e o pensamento poético, pois fantasia e realidade são intercambiadas de tal maneira que

apreendem mais do que a fria razão compreende. O lunático, o amante e o poeta são todos da imaginação *compactos*: O primeiro vê mais demônios que o vasto inferno pode conter; este é o louco: o amante, todo em frenesi, vê a beleza de Helena na tez do Egito: Os olhos do poeta, em um frenético perambular, traz subitamente o paraíso à terra, a terra ao paraíso, e, como a imaginação *incorpora* as formas das coisas desconhecidas, a pena do poeta traz estas à forma, e fornece ao nada um local de habitação e um nome. Tais truques possuem forte imaginação, de tal monta que se isto apreenderia somente algum prazer, isto compreende alguma causa deste prazer; ou na noite, ao imaginar algum medo, quão facilmente um arbusto é suposto um urso? **Hippolyta**. Contudo, toda a estória contada da noite, e todas as suas mentes transfiguradas tão juntas, Mais testemunhado que imagens fantasiosas, e cresce a alguma coisa de grande constância. Todavia, estranho e admirável.

somente nos resta a posição de Cervantes, diante dos escritos de cavalaria, ao narrar as desventuras do Fidalgo: *A razão da sem-razão que a minha razão se faz, de tal maneira a minha razão enfraquece, que com razão me queixo da vossa formosura*. A própria razão enfraquece diante do apelo daquilo que não pode ser mensurado, e tal pejorativa não se encontra alheia à razão ou ao homem, mas diz respeito direta e imediatamente a estes. Por isto pode Shakespeare pensar que a fantasia apreende mais do que pode compreender a fria razão, ao passo que também consegue apreender alguma coisa agradável e confundir alguns aspectos sensíveis. Que prazer ou formosura é possível apreender no pensamento, e como estas relações são estabelecidas em suas diferentes formas são possibilidades de análise, ainda que a Formosura e o Prazer nos escapem absolutamente.

Pode-se conjecturar se todo pensamento sistematizado não é conduzido por um *Don Quijote* que abandona a segurança do *visível* e ruma em busca do desconhecido, tornando-se inevitavelmente *risível*. Em teorias sempre tão especiais e fantásticas, decide-se consertar os *desvios do mundo*. Deste modo, estalagens representam grandes castelos, moinhos de vento gigantes invencíveis, baús rotos tesouros incalculáveis, pastores em cortejos fúnebres inimigos sombrios e assim por diante. Tais *descaminhos* que se ousa endireitar fortalecem nossas esperanças cavalheirescas, pois nos mostram um mundo melhor, ao mesmo tempo em que aumentam nosso desejo de honra. Invariavelmente, aparece *Sancho Panza* em nossa aventura, metáfora daqueles que se encontram entre a vertigem do fantástico e a sobriedade do concreto, anunciam nossa loucura epistemológica, mas aos poucos se encantam com os *fins* para paulatinamente serem apreendidos pela quimera. A coragem não nos vale, a covardia não nos amedronta o suficiente e mesmo quando nossos instrumentos e armas não nos podem salvar, a viva presença de *Dulcinea*, a donzela idealizada, fortalece o corpo cansado, mas também a mente atribulada entre o sonho e a realidade que nos leva sobre particulares *Rocinantes*. Tornamo-nos, em nossa busca por fundamentação epistemológica, *cavaleiros de tristes figuras* ao descobrirmos o que se discute há muito: *a razão possui suas desrazões para ser o que se é*. Do mesmo modo que o cavaleiro de Cervantes, retornamos felizes às nossas *Ítacas* particulares, sentimos o dever cumprido apesar de tão variadas desventuras, pois apesar de vencidos em nossa luta em *descobrir* o Real objetiva e completamente, logramos êxito em nosso *auto-reconhecimento*. Assim, Sancho anuncia o retorno:

Abre los ojos deseada patria y mira que vuelve a ti Sancho Panza tu hijo, si no muy rico, muy bien azotado. Abre los brazos y recibe también tu hijo Don Quijote, que si viene vencido de los brazos ajenos, viene vencedor de si mismo; que, según él me ha dicho, es el mayor vencimiento que desear si puede. Dineros llevo, porque si buenos azotes me daban, bien caballero me iba (CERVANTES: 2008, p.665).

Eis a sina de nossas mal traçadas linhas, anunciar a *incomensurabilidade* daquilo que se deseja medir. O retorno à normalidade aos poucos nos impulsiona a outras desventuras, até que surja o contentamento com a *Inexpressabilidade do Real*. Quando, enfim, perto da morte, *Don Quijote* tem restaurado o juízo, os amigos que durante a longa caminhada em fantasia buscavam a sanidade do cavaleiro, manifestam o desejo deste permanecer em vida por meio de sua loucura. Esta, talvez, seja a razão de nossas infundáveis teorias: são elas que nos mantêm vivos, portanto, escrevemos para não morrer. Contudo, às vezes nossa loucura contagia aos que nos cercam, mas nós mesmos depois de tantos devaneios, descobrimos *o possível* e passamos a rejeitar nossas próprias teorias, nossos *livros de cavalarias*, por acreditarmos em um mundo *desencantado*, privado de fantasia. O silêncio avassalador da perda de sentido não pode ser suprimido pela fala desprovida de *encanto*, mas pelo silêncio em êxtase pela abundância de sentido. As linhas que se seguem é o início de uma aventura cavalheiresca, indicam apenas os marcos iniciais do caminho. Seja, assim, a estalagem para o *Don Quijote* que anseia o silenciar do encontro com o Real:

And yet, and yet... Negar la sucesión temporal, negar el yo, negar el universo astronómico, son desesperaciones aparentes y consuelos secretos. Nuestro destino (a diferencia del infierno de Swedenborg y del infierno de la mitología tibetana) no es espantoso por irreal; es espantoso porque es irreversible y de hierro. El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges (BORGES: 2005, pp. 209-229).

2. O *insólito* persiste: A subjetividade epistemológica

As indagações a respeito dos fundamentos do nosso pensar constroem. Tal embaraço não é fruto de uma multiplicidade de respostas, mas é gerado pela unicidade de um incômodo irrepreensível. O homem deseja conhecer e traz consigo a inevitabilidade da ambiguidade presente na necessária *mimesis*, para conjugar *Metafísica* e *Poética* aristotélica em uma paráfrase arredia. Tal perspectiva já se mostra instaurada na tradição platônica desde suas aporias às *sistematizações dialogais* tardias, como é possível ser percebido desta variada produção. A pergunta a respeito do fundamento ético, estético e epistemológico – para usarmos a terminologia contemporânea – possibilitou não apenas o desenvolvimento da *Teoria das Ideias* e suas variações, mas também nutriu rapidamente no platonismo a *crença na Inexpressabilidade* da substância (οὐσία). O constrangimento posto em questão não se evanesce, tampouco se dilui em nenhuma das posições assumidas deste a Antiguidade. Muitos, por diversos motivos, entre estes o utilitarismo, a pragmaticidade e o dogmatismo epistemológico, simplesmente descartam as *perguntas últimas*. Outros, ao seu modo, estipulam a qualidade das respostas, argumentando que por desconhecer as *primeiras respostas*, deve ser evitado o questionamento a respeito das *últimas*, de tal monta que seria possível afastar o fantasma da *Indeterminação* e da negatividade no processo epistemológico.

Veja ou outra a oportunidade perpassa a cronologia de nossas reflexões e assomados por *espanto* e *terror*, percebemo-nos diante de insondáveis *paradoxos*. Interessante *ironia hiperbólica* presente nos meandros etimológicos de nossas meras opiniões, pois não se tratam apenas de contradições dentro de sistemas formais, ou em pensamentos axiomáticos, mas diz respeito a *verdadeiras opiniões* que correm *paralelamente* à crença *dogmaticamente* estabelecida. Quão insólita a épica helênica e seus mitos; tamanho assombro presente no questionamento a respeito da *physis*; gigantesco espasmo perante às primeiras indagações caracterizadas por pura *noesis*. Estes são alguns casos particulares em nossa tradicional herança ocidental clássica que nos inquieta e nos alimenta, por nos transformar e edificar a cada momento que o olhar procura por eles, pois, em cada mirada, vislumbra-se a quem observa. Não compete a nós, *filhos do carbono e do amoníaco*, sermos outra coisa do que nós mesmos, ou seja, não temos a necessidade de sermos gregos,

romanos, germânicos, ingleses, ou americanos. Contudo, é-nos dado o momento crítico peculiar de nossa época. É tempo paradoxal. Tempo de ondas e partículas; finito e infinitos; posições sem velocidade e velocidades sem posição; completude e inconsistência ou incompletude e consistência. A perenidade de Zenão é o terror do insólito a ser gerido em nossas circunvizinhanças epistemológicas.

Neste tempo marcado pela *insolitez*, promove-se a ambiguidade, o múltiplo, a diversidade. Entre Infinitos e particulares emerge a proposta de uma Poética Hermenêutica do Infinito. Deseja-se, assim, enfatizar a urgência e a imprescindibilidade do Sentido, mas ao mesmo tempo salientar a tensão latente entre a *necessidade* e a *contingência*, a *ordem* e o *caos*. Desta maneira, um olhar a respeito do conceito de *poiesis*, permite a distanciação da *nadificação* do cosmo, visto como uma faceta presente do niilismo contemporâneo, ao mesmo tempo em que nos impõe, de maneira significativa, a pergunta a respeito da substância. É evidente que tal questionamento não é inovador, mas é fundamental para o estabelecimento, se não for possível uma reflexão e posterior epistemologia, de uma perspectiva a respeito do conhecer e da contemporaneidade. A substância é aquilo que subjaz ao *Um*, o qual é múltiplo justamente por partilhar da substância. Desta interação, entre *atualidades* e *potencialidades*, a noção do Infinito se associa à Eternidade, ao Sublime, ao Sagrado, ao Absoluto e assim sucessivamente. Atesta-se, assim, conforme pode ser visto em inúmeros sistemas filosóficos, não ser absurdo algum o começo pelo Infinito.

Todavia, tal posição já anseia arquitetar alguma resposta de característica *última*, sem, contudo, tratar das *primeiras*. A discussão em torno do *Positivismo* no século XX fornece uma oportunidade para se repensar as raízes da civilização ocidental, conforme já poderia ser estipulado desde o *classicismo alemão*, passando pelo Romantismo, pelo Idealismo, pela crítica de Nietzsche e pela ontologia de Heidegger para reduzir nossas perspectivas ao âmbito do debate em questão. De fato, se interessasse uma genealogia da *crise da razão* necessariamente se discutiriam os preâmbulos deste aspecto na Antiguidade e nas raízes medievais do pensamento moderno, do mesmo modo que entrariam em questão os *Infinitos mundos* de Giordano, as *metafísicas meditações* de René, a *necessidade no pensamento* de Baruch e as aporias na pura Crítica de Immanuel – este último acordado por outro de seu sono dogmático. Contudo, desprende-se do debate a relação entre a *objetividade* e a *subjetividade* no discurso epistemológico da Ciência, a qual, por sua vez, carece de uma

fundamentação mais precisa em nossa *tradição* ocidental. Deste modo, é mister averiguar as condições de possibilidade para o próprio pensar, pois, do contrário, não haverá possibilidade de discurso ou diálogo, posto que a separação entre o saber e aquele que pretende conhecer pode iniciar um processo de puro silêncio diante de nossa insegurança e posterior ignorância. Não por acaso, a necessidade de *reencantar o mundo*, possibilita redescobrir a historicidade e a particularidade do ato de conhecer. Deste modo, o debate em torno do *Positivismo*, especialmente a perspectiva centrada nas discussões entre Popper e Adorno, coloca em destaque a questão do saber não apenas sob a ótica metodológica, mas também suas articulações ontológicas, éticas, estéticas, lógicas e epistemológicas. A dicotomia entre *explicação* e *compreensão*, mas também as perguntas a respeito da Cultura, da Linguagem e da História trazem à baila os fundamentos do pensar, de tal maneira que, gradativamente, elimina-se a separação entre as *ciências naturais* e as *ciências do Espírito*. Tal perspectiva na reflexão contemporânea permite uma investigação aguda aos subsídios presentes na Antiguidade, na Medievanidade e na Modernidade.

A inerência do obscurecer e do iluminar, do conhecimento e da ignorância, permite-nos articular *mito* e *mistério*. É certo que nossos *mitologemas* científicos podem, ao menos teoricamente almejam, coibir a investigação de nossas *crenças* e postulados. Contudo, seja na multiforme aparência das *epistemai*, nos inúmeros cálculos presentes nas *racionalizações (ratio)* do Real, ou ainda nas ciências medievais e em sua transmigração moderna, aprofundar-se é quase sinônimo de inefabilidade, *Inexpressabilidade*, ou seja, silêncio e espanto perante o Mistério. As aporias modernas podem ser interpretadas como reflexos tardios da perplexidade antiga. A terminologia, hoje considerada friamente e vista sob a insígnia da especialização, não apenas atesta, como permite uma novo *discurso a respeito do método*. As recentes pesquisas, por exemplo, favorecem uma nova compreensão a respeito do saber antigo, o que significa necessariamente uma nova dimensão de nós mesmo a se desvelar. Desta maneira, não nos são permitidas *ingenuidades* idealistas e realistas, conforme o legado do pensamento germânico, sobretudo no que tange à *imanência da transcendência* nas objetivações do Absoluto, atesta. É comum buscar a si mesmo no passado, sem perceber que é o passado a *refletir* a sua eterna luz que assenta as condições de possibilidade para o próprio pensar. Deste modo, a busca por heróis e vilões, santos e hereges, impossibilita em muitos casos um olhar crítico – para usar o termo em

voga após os trabalhos de Kant. Esquece-se, facilmente, aliás, que a escritura do cultural não é feita por indivíduos, portanto, seres isolados, mas por homens, em essência, seres desejosos de relação. Vale-nos Unamuno: não existe homem sem humanidade, nem humanidade sem homem. É por isto que nossas questões são tão similares às dos homens do passado, para não dizer idênticas em um tentador prazer monista, pois não podemos deixar de ser homens, afinal. Os paradoxos de Zenão, alertando-nos a respeito do perigo das aparências pela impossibilidade da pluralidade e do movimento, não possuem o *cheiro* do desenvolvimento dos pensamentos de Cantor em torno de um *Infinito ínfimo*, de Lukasiewicz a respeito do indeterminismo do passado, bem como do futuro, mas também de Gödel ao resolver as equações de Einstein e propor um universo fundado em puro Tempo. Tantas poesias belas de anseios metafísicos irrestritos. Tal *cheiro* é a *essência*, ou seja, aquilo que permite que estas reflexões sejam o que são.

Levado às últimas consequências, nosso ardor epistemológico se depara inevitavelmente com a *sacralidade* e a *crença*. Deste modo, deve-se trazer a lume os aspectos estéticos inerentes ao pensar. Da mesma maneira, as perspectivas éticas não se encontram disjuntas, mas por ora são consideradas à parte. Resta uma harmonização entre os aspectos lógicos, estéticos e éticos para uma melhor compreensão da racionalidade humana, na esperança que desta *Odisseia*, após enfrentar todos os riscos e perigos, seja possível se aproximar de Ítaca, onde repousariam nossos desejos e fundamentos. As *aporias* e o desespero da incompreensão do Real são inerentes ao percurso, assim também alguns naufrágios e avassaladoras vertigens. Contudo, não apenas ao chegarmos à cidadela desejava, mas durante todo o navegar, o *reconhecimento* de si se faz imprescindível. Nossas *objetivações subjetivas* e *subjetivações objetivas* nos conduzem finalmente a olhar para nós mesmos, construindo e permitindo o olhar genuíno para o outro.

Posteriormente, discutir-se-á a noção de *arete* (ἀρετή), a qual tradicionalmente se traduz por *virtude*. Sem entrar nas semelhanças e dessemelhanças das duas perspectivas, pode-se esquadriñar algo a respeito deste fundamento lógico, estético e ético, pois a ἀρετή não estava apenas associada à coragem ou ao pensar, respectivamente no período arcaico e clássico, mas às variadas atividades humanas, designando a excelência por um *perfeito encaixe* ou *adequação*. Este princípio, conforme pode ser visto também no

καλὸν τε καὶ γαθόν, possibilita-nos uma reflexão distante dos lugares comuns de nossas academias e epistemologias contemporâneas, justamente por considerar indispensável um olhar e uma sensibilidade aos fundamentos lógicos, estéticos e éticos em harmonia. Deste modo, em um primeiro momento, deseja-se estabelecer a necessidade estética para a reflexão epistemológica, ao mesmo tempo em que se aponta para a perspectiva epistemológica no desenvolvimento do pensamento estético. Se nossos esforços nos conduzirem ao final deste trabalho a estas implicações, mais próximos de *Ítaca* nos sentiremos. Assim, a partir da necessidade e inevitabilidade do estético para o estabelecimento de toda e qualquer epistemologia, deseja-se evidenciar, portanto, a presença essencial da interpretação, mais particularmente, a perspectiva presente já na *mimesis* antiga, mas também na *hermenêutica contemporânea*.

2.1 Considerações *insólitas* a respeito do *insólito*

O que há entre a realidade e o conceito permanece um mistério insondável para a razão e para o espírito. Independente da própria concepção a respeito do mundo e da natureza da realidade, assim como da impossibilidade de uma dicotomia entre o racional e o espiritual, persiste entre o ser e o Outro uma distância infinita transposta por uma força imensurável. Qual o resultado deste encontro de dimensões incomensuráveis? Explode-se o mundo em um processo de criação constante. O texto que segue pretende analisar este processo, especialmente em seu caráter poético e *apofântico*. O conceito, sendo *insólito* em si, não define o todo, mas determina seu entendimento de uma maneira coerentemente arbitrária. A Arte, a Poesia, a Ciência e as demais atividades humanas procuram romper a distância entre o mesmo e o Outro; conjecturam, portanto, uma tendência ordenada em meio ao caos. Assim, a representação se revela a transgressão do real.

O *insólito* é uma característica contemporânea. Afirma-se isto não sem razão, tampouco com juízo pleno, isto é, há evidências para tal assertiva ao mesmo tempo em que se crê em uma perenidade da transgressão. Os antigos mitos e a religião, a sacralidade da *episteme* e da razão moderna, não escondem a marca daquilo que não se consente na cultura ocidental. Não por acaso, em muitas narrativas a respeito da origem, uma atitude *insólita* determina o destino dos homens, dos deuses e do cosmo. Supera-se o caos, suplanta-se um cosmo sem

sentido, objetivam-se todas as coisas e tudo passa a ser meticulosamente controlado pelos artifícios humanos: há a harmonia proposta pelos deuses na antiga Grécia, ou pela *episteme* a partir do século V a.C.; a religião eclesial emergente da Patrística e o pensamento escolástico conciliam o homem com o cosmo; a razão – em estado ontológico e existencial do Cogito Cartesiano ou em perspectiva empírica e científica – mascara o absurdo da existência e a incerteza dos conceitos.

A importância do *extra-ordinário* pode ser atestada quando se ousa a objetividade e se depara com a subjetividade, quando se almeja a clareza a todo o custo e inevitavelmente chega-se a paradoxos. Esta parece ser a fortuna contemporânea. A energia voraz do pensamento marxista, a força do inconsciente pessoal e coletivo nas inúmeras teorias psicanalíticas, a invenção de diversos mundos pelas Geometrias não-euclidianas, as teorias da Física Moderna, o rompimento com a lógica da dupla negação, todos estes fatores abrem caminho para o insólito que no campo artístico e literário pode ser atestado pelo surrealismo e pelas obras de natureza fantástica. A fenomenologia e o existencialismo ao clamarem por sentido – aquela, na apreensão do fenômeno na relação entre o indivíduo e o mundo; este, no entendimento da liberdade e no vínculo da existência a uma dada situação – também se deparam com a pluralidade promovida pela improbabilidade: a existência na tensão entre contingência finita e potencialidades infinitas. Abre-se caminho para a interpretação dos fenômenos em uma estética hermenêutica. Deste modo, percebe-se como o conceito se revela tão *in-sólido* que passa a ser postulado como o único *insólito* em uma reflexão que dialeticamente procura correlacionar subjetividade e objetividade. Seja na *razão dos mitos* ou no *mito da razão*, a procura pela *solidez* dos conceitos parece desmoronar diante da força substancial e infinita da realidade, esta sempre fugidia a *determinações* singulares e *deterministas*. Assemelha-se à urbanização ou à *cosmoficação* do mundo: ao urbanizar e ordenar o planeta, o homem pensa dominar a biosfera e o meio ambiente, contudo, as forças naturais facilmente comprovam quão frágil são os cabrestos humanos.

Não há possibilidade de apoderar-se daquilo que nos supera infinitamente, apenas ser tomado e em um processo de interação lançar redes que nada apreendem, mas tangenciam o desejado transcendente, o qual faz roçar os pequenos nós que mantêm nossas redes conexas. Esta parece ser a relação efetuada pela linguagem e a impossibilidade de existir um léxico ou vocabulário que possa se expressar além das palavras – todas estas perspectivas muito

além das palavras, muito aquém da linguagem. Refletir sobre o *insólito* é trazer à baila todas as possibilidades reprimidas pelos conceitos da *razão no mito* e do *mito na razão*, ou seja, torna tangível o inacessível. Abolir a perspectiva sobre a metafísica do ponto de vista materialista significaria, neste sentido, entender que o palpável pode estar infinitamente distante e o intangível infimamente perto. Revela-se, assim, a perspicácia da linguagem simbólica e o motivo de seu uso. O intangível torna-se palpável, por esta força infinita presente no símbolo, enquanto este é a base de sustentação daquilo que pode ser caracterizado como insólito. Difere-se, desta maneira, da tensão existente na relação de *presença e não presença*, na qual pode ser destacado o movimento de aparecimento – ação mais simples do que o descrito anteriormente, pois na inacessibilidade do sensível e na percepção do inefável há a dificuldade imensurável de revelar aquilo que já se encontra presente, mas não pode ser apreendido. Deste modo, a intuição nos diz que estamos vinculados ao incerto, à mercê do Infinito, mesmo que teimosamente nos apeguemos à nossa contingência.

Imersos no que é possível fazer sentido ou naquilo que admita o mínimo de plausibilidade, axiomatizam-se conceitos em detrimento da criação e do devaneio, postulam-se o tempo e o espaço como conhecimento *a priori* ou categorias e possibilidades para conhecer. A marginalização do devaneio e da ostentação do desejo submerge o ímpeto poético. Optar pelo fenômeno físico é explicável somente se *insolitamente se* creditar objetividades no processo descritivo. Contudo, toda descrição é uma criação. Há um acordo velado entre sujeito e objeto, aquele vela como verdade somente o objeto criado em sua hermenêutica particular, este não *re-vela* a ninguém o que evidenciou àquele – portanto, requer uma metamorfose fenomenológica do objeto, nunca igual, sempre se antecipando e se projetando ao indeterminado, assim como o sujeito.

O caos possui a potencialidade da ordem, o *insólito* a da *solidez*, porém, estas nunca se *atualizam* de fato, assim como fingem tal *ato* apenas na ordem do sentido conceitual. Em um mundo que se desconstrói se reconstruindo, a perspectiva racional, finita e unívoca, cede espaço para o plural, o polissêmico, beira ao irracional. Deste modo, torna-se evidente a necessidade hermenêutica, assim como a eminência de narrar o *insólito* assume a peculiaridade de narrar o Infinito, visto que este parece encarnar idealisticamente o pressuposto máximo da *insolitez*: nunca se deixar apreender e inevitavelmente estar mais

próximo do que a própria proximidade originária. Há uma fuga da lógica, da certeza, da objetividade, cria-se uma poética do absurdo, contrariando a coerência e o sensível. O *insólito* é o objetivo e o racional, o Real é sólido, pois é paradoxal e absurdo. Somente no Infinito se enfrenta a inevitabilidade do seqüencial e se percebe a eternidade no instante finito, desafia-se a certeza da técnica e admira-se a inquietude do Ser, o qual assume características Sublimes e Sagradas.

A polissemia difere do insólito, ainda que assuma algumas de suas características em um mundo marcado pelo unívoco. Não há mais axiomas a escolher, contínuas hipóteses a esboçar, visto que a linguagem submetida à lógica nos mostra o inconveniente paradoxo e a dependência do contexto. O múltiplo passa a ser permitido, ainda que controlado por uma incerteza meticulosa. Troca-se a *certeza pela incerteza*, o *mistério da razão* acolhe a *razão do mistério* sem ao menos conhecê-la ou *re-fazer* o percurso de seu auto-reconhecimento. Somente unifico as inúmeras possibilidades pela contingência à qual me vinculo, se esta escolha ou apenas reconheço não importa, o essencial é minha liberdade a possibilitar a transgressão de minha necessidade e a vida como um todo se revolve em uma obra aberta. Assim também o homem, infinito, pois do contrário não poderia poetizar e criar novos mundos tão reais que se manifestam *sur-reais*. Este mesmo homem que não compreende nunca o todo, mas sempre segue em sua ousada teimosia poética, reprimindo sua *finitude* diante do desejo de *in-finitar*. A poética do absurdo traz consigo o rompimento com a lógica clássica e a inversão de nossas expectativas embasadas no sensível. Deste modo, em paralelo com as transformações epistemológicas vigentes pode-se afirmar que o *in-sólito* encontra-se na quimera do objetivo e do racional, enquanto a realidade fenomenológica e existencial – repleta de contradições e sem o postulado do *terceiro excluído* – mostra-se *sólida* em suas idiosincrasias *insólitas*.

O que há de seguro é a incerteza, o sólido é o *in-sólito*, ou seja, permanece o mistério como fonte inesgotável de polissemias, absurdos, fantasias e realidades. Do mesmo modo que a substancialidade do Infinito diante de nossos desejos contingentes finitos, a distância não é somente aquilo que se anseia superar, mas aquilo que condiciona o próprio pensamento. Desta forma, podemos encontrar um pensamento complementar entre a objetivação e a interpretação, diferentemente de uma perspectiva dicotômica associada ao *compreender* e ao *explicar*, conforme as palavras de Dilthey. A passagem da palavra para a

escritura, do sagrado ao símbolo, do *numenon* ao fenômeno, da ação ao signo, afeta assim a própria ontologia e a epistemologia associadas ao ato interpretativo. Existem os limites possíveis da compreensão pela interpretação, ainda que estes não frustrem a insólita perspectiva aberta e em constante abertura. Deste modo, a *mimesis* hermenêutica não se restringe à estética artística e poética, mas se origina e se estabelece na vida. O insólito se transveste sob os signos conceituais criados a respeito da realidade, ocasionando à obra, em suas implicações pragmáticas ou em seus momentos de catarse, a força infinda de uma hermenêutica que se permite não admitir limites e estar sob a égide de suas circunscrições. Assim, o próprio viver passa a ser concebido sob o estigma da transgressão e o agir poético e estético em suas mais variadas formas de exteriorização – atos *locucional*, *ilocucional* e *perlocucional* no âmbito do discurso – transgride a própria transgressão.

Com certa ironia diante das concepções hodiernas a respeito de nossa *episteme* e nossos trabalhos literários, evidenciar o processo ético e estético na constituição epistemológica visa a refletir sobre o *insólito* presente no pensamento, apontando para a universalidade e o vigor deste conceito. Afirmar a *in-solitez* dos conceitos e depois tratar o *insólito* como conceito traz um mordaz sarcasmo – tão *insólito* é o *insólito* que até mesmo uma *meta-compreensão* deve ser compreendida insolitamente, isto o que se desejava evidenciar nas reflexões anteriores. Alegar imprecisão em todos os conceitos e definir um conceito para o *insólito* demonstraria algo *insólito* em si. Deste modo, até mesmo o maior exemplo de *sólida* estrutura epistemológica ou moral está permeada do incerto coibido. Pensar assim no âmbito científico é afirmar que os modelos descritivos carregam consigo uma dose de criação tão intensa que a objetividade se perde – ilusão do inconsciente, ideologia da super-estrutura, niilismo profundo? Como saber? Talvez uma correlação destes e de outros pensamentos. No que concerne ao campo literário, suplanta-se toda categorização de gêneros, olvidam-se rumores estruturalistas e semióticos arbitrários, os quais desejavam a ordem ao custo da arte. Entre o significado e o significante há mais mistérios do que nossa quimera objetiva aceita propor.

Refletir-se-á a respeito da *tragédia humana*, a partir de sua conexão insólita com os mistérios e com a catarse, não havendo, portanto, predileção a algum objeto particular, mas ao desejo de uma análise epistemológica. Tão *insólitas* estas qualidades trágicas que a ação *paidética* ocorre não em detrimento destes fatores, mas especialmente pela existência dos

mesmos. Pelos mistérios do êxtase e pela catarse do mistério há a comunhão do sagrado com o humano. E deste encontro com o Sublime o processo poético se estabelece a partir de uma hermenêutica do Infinito. Mais do que uma estética *diacrônica* da recepção, necessitar-se-á de uma estética *sincrônica* da receptividade – realçando que a diferença existente pode ser relativa, basta re-definirmos o conceito de tempo ou temporalidade e o sincrônico passa a ser diacrônico e vice-versa. Em suma: desde Kant não apenas os textos são passíveis de um ato hermenêutico, mas os próprios fenômenos em si. Isto pode ser encontrado na perspectiva semiótica de Pierce, na qual tudo é signo, ou seja, todas as coisas apontam para algo além, restando a uma perspectiva ontológica conceber o ser como signo do Ser. Se algo se perdeu entre Kant e Hegel pode ter sido a apreciação do incerto, do insólito e da imprecisão. Em sua luta para evitar a distanciação, Hegel promove um monismo da Razão, isto é, o Belo somente pode ser belo se passar pelo crivo racional, nada fora da mente pode ser belo, pois é justamente ali, pela interpretação racional que o Belo surge objetivamente. Contudo, a explicação racional não suprime a beleza do fenômeno e em Heidegger contemplamos que toda a interpretação somente é feita por um Ser vinculado ao mundo em sua temporalidade particular. Assim, Pareyson pode afirmar que a arte ocorre no fazer, pela *formatividade*. A ação interpreta a si mesma, gerada pela distância presente em si mesma, gerada pela coisa em si e sua manifestação. Quer-se, assim, permitir uma *episteme* passível de se interpretar justamente no seu fazer e em suas articulações com o mundo.

Pensar uma estética nestes moldes é reflexo de um desejo de compreensão da linguagem em uma forma geral, desde a efetuação da linguagem em discurso até a compreensão daquele que fala diante do discurso. Para tanto, há a relação entre o Infinito da linguagem e o finito da palavra e da escritura, estas que constituem as obras e possibilitam o reconhecimento dos homens pela projeção do mundo nelas contida. Assim, surge na esfera literária a possibilidade de transformação da realidade pela catarse, quando esta atua no limiar do trágico e do fantástico. Toda representação transforma a realidade e ambiciona desconstruir pragmaticamente pela transgressão o próprio cosmo – romper com a ordem implica necessariamente a irrupção do caos, pai de toda perspectiva *insólita*. Toda desordem traz consigo a potencialidade da ordem, ou seja, no caos há forças que possibilitam a *cosmoficação*. Assim, não se trata de um louvor da Diferença em seu estado absoluto, do Irracionalismo, ou ainda do Relativismo, mas em uma paráfrase de Geertz, faz-

se necessária uma dupla negação que não gere uma identidade, conforme atestado em seu discurso *anti-anti-relativista*.

2.2 Entre Infinitos e Particulares: a proposta de uma Poética Hermenêutica do Infinito

Existe um perigo a rondar nossas esquinas epistemológicas: tantos infinitos, tanto mar... A pluralidade e a *multiformidade* dos temas propostos, assim como suas respectivas representações em muitos autores, refletem contornos peculiares do Infinito em caráter de ser ou o Ser em sua caracterização de Infinito. Recorre-se ao simbolismo a fim de evitar qualquer desvio conceitual: tais temas assemelham-se a vitrais, os autores a enormes catedrais². Almeja-se suscitar ao final deste trabalho uma rápida reflexão que nos permita relacionar a ideia de Infinito, a noção de *poiesis* e o pensamento hermenêutico.

O infinito é essencialmente algo indeterminado, pois pode ser entendido como algo sem fim, limite ou termo. O infinito não é nem definido, tampouco indefinido, em relação a ele carece de sentido toda a referência, restando o estado absoluto de transcendência, potencialidade, metafísica, *apeiron*.

Seco, molhado. Falso, verdadeiro. Luz, trevas. Infinito, finito. De alguma forma nossos anseios epistemológicos determinam uma categorização inicial para nos aproximarmos de qualquer objeto e, por fim, definirmos a realidade. Contudo, muitas disposições conceituais fogem a uma hierarquização simples, principalmente em virtude dos aspectos que estimulam nossa sensibilidade e racionalidade. Apressadamente concluiríamos ou a verdade do conceito ou a sua impossibilidade. Desde Kant podemos assumir uma correlação profunda entre os dados empíricos – frutos de um conhecimento *a posteriori* – e

² A metáfora proposta possui seu vigor, especialmente, em ambientes religiosos, faz também referência a uma palavra inglesa de impossível tradução – sem um grau absurdo de corrupção do sentido – *awe*. Adentrar em uma catedral, principalmente as de característica medieval conduz aquele que caminha a um horizonte de infinita contemplação, mistério e experiência com o sagrado. Há uma *in-vasão* de sentimentos, ideias, emoções – *awe*. Curiosamente, perdoai a particularidade da poética hebraica e a ausência de uma exposição mais ampla, do mesmo modo que o templo proposto pelo capítulo quarenta do livro bíblico de Ezequiel estes temas e os seus autores respectivos parecem crescer para o in-terior, alocam-se em nós, a ponto de nos tornarmos palavras encarnadas. Não apenas nos iluminam a poética, o infinito e o ser, mas os próprios pensadores em nós fazem morada. Assim, possuímos catedrais que se aprofundam na essência do nosso ser, a ponto de despertar o infinito que há no humano, mesmo diante de nossa limitação existencial profunda. Os vitrais passam a ser re-desenhados em nosso interior, crescem potencialmente na representação de nossa via sacra, morte e ressurreição diariamente.

predefinições racionalistas – consequências de um saber *a priori* –, conduzindo-nos a uma inseparabilidade entre sujeito e objeto, refletida em uma hermenêutica dos dados sensíveis na construção de conceitos. Ora, de uma maneira ou de outra nossa sensibilidade se faz presente, o que pode ser atestado em termos antropomórficos ou na formação da linguagem humana sem a indeterminação do significante, ou a própria constituição da cultura. Ainda assim, algumas afirmações podem ser univocamente acentuadas por dados empíricos, linguagem científica, ou conceitos filosóficos claros, enquanto outras se caracterizam por seu aspecto indeterminado, plural, aberto, plurívoco. Ao pensarmos sobre o Infinito, ainda que em suma definamo-lo racionalmente, partimos de idéias sensíveis, levando-as aos seus limites intrínsecos – e extrínsecos, por que não dizer? Como consequências desta exaustão das ideias surgem os paradoxos, estes, por sua vez, apontam para novas interpretações, modelos sempre multiformes, para além da ambigüidade da fala e da nitidez de conceitos. Deste modo, podemos perceber o Infinito como substância do pensamento e da poesia. Esquadrinha-se uma pluralidade de métodos, uma abertura perpetuada em nunca fechar-se, sempre constante em um eterno devir do ser e em suas manifestações linguísticas e na linguagem, ou seja, há que se pensar *a linguagem como a casa do ser* e o ser como a casa da linguagem. Trabalhar na fronteira exige movimentos de contorno, reflexões para além das bordas sistematicamente erguidas como muros – o mar e o infinito diante de nós, escondidos em nossa miopia determinada por muralhas sem fim.

Para muitos a história do Infinito entrelaça-se de tal maneira com a própria história da matemática que esta estaria sujeita àquela. Ao longo dos séculos e de suas infinitas – trocadilho infame este – reformulações, o Infinito inspirou poetas, filósofos, teólogos, inúmeros intelectuais. Todas estas reflexões mostram-nos que o Infinito não se resume a uma perspectiva lógica ou matemática, mas nutre-se da imaginação. Portanto, ponderar a respeito dele pode ser visto como um tormento intelectual, uma brincadeira de infantes, uma quimera de loucos, todavia, pode-se dizer que nenhum outro adágio fecundou tanto o pensamento humano. Deseja-se associar o Infinito ao fundamento da linguagem, da poesia, do pensamento, do ser e, caso isto não se mostre necessário, entender a relação desta perspectiva transcendente tanto epistemológica, quanto ética e esteticamente.

A partir do raciocínio atomístico, Demócrito refere-se à matéria, ao tempo e ao espaço em medidas infinitesimais. Estas medidas assumem o imensamente pequeno – pleonasma

irônico –, tão pequeno que não importa o quanto adicionemos o próprio no mesmo, ou seja, somarmos o infinitesimal a si próprio, permanece igual e maior do que o nada. O surgimento dos incomensuráveis e, sobretudo, os paradoxos de Zenão, levantam algumas suspeitas a este pensamento. Ora, o argumento do eleata baseava-se na ausência de sentido em perceber a reta como uma sequência de segmentos de comprimento infinitamente pequenos, tampouco o tempo como uma sucessão de instantes infinitesimais. Zenão mostrou que os conceitos de contínuo e infinita divisão aplicados ao movimento dos corpos tornam este impossível, ou ainda mais, a impossibilidade de analisarmos o tempo e o espaço sob tais perspectivas (MOORE:1990, pp. 23-26).

Anaximandro foi o primeiro a usar o termo *apeiron*, que pode ser entendido como aquilo que não possui *peras*, o ilimitado, aquilo que não possui borda, portanto, sem perímetro. Ao afirmar que o *apeiron* era *arche*, apontava-o como o princípio de todas as coisas, imperecível e fornecedor de harmonia ao cosmo. Assim, pensava que as oposições vistas nas diversas atividades ao nosso redor seriam conciliadas onde não há limites, pois ali perderiam suas identidades opostas. Este conceito parece resistir a toda e qualquer classificação, podendo ser considerado radicalmente indeterminado. Por fim, simultaneamente trata da *finitude* de todas as coisas e do modo efêmero da vida, entendendo o *apeiron* como algo próximo dos entes.

O uso dos infinitesimais auxiliou no cálculo de inúmeras áreas, conforme o método da exaustão proposto por Eudoxo e utilizado por Arquimedes. A proposta de Anaximandro se encontra conectada à distinção entre aparência e realidade, que seria consagrada pelo pensamento platônico em sua síntese entre a escola Eleata e o pitagorismo. Contudo, note que há uma distinção clara entre a perspectiva pitagórica e o pensamento de Anaximandro: onde este via desarmonia, caos e ausência de balanço, o pensamento numérico dos pitagóricos buscava a beleza, a harmonia e a ordem. Acreditavam que o *Peras* impunha forma ao *apeiron*, ou seja, as partes finitas são postas em uma preciosa estrutura harmônica contra o vazio do indeterminado e disforme, assim, salientando a finitude e a limitação dos entes. O confronto entre o *Peras* e o *apeiron* ocorre em ato contínuo, visto que o que não tem limites avizinha-se do mundo ordenado, ou seja, o cosmo supera o caos ao ordená-lo, sem nunca, porém, eliminá-lo. Esta imposição da ordem era representada pelos números. Parmênides discordava desta posição justamente por considerar a realidade Una, não

havendo nenhum espaço para o não ser, sendo, portanto, uma incoerência o vazio, aquilo que não possuísse nenhum espaço delimitado. Se a realidade deve ser explicada em seus próprios termos como prova de sua autonomia, esta se mostra indivisível, homogênea e Eterna – não há a questão do tempo por não haver mudança. Justamente neste ponto Parmênides diferencia aparência e realidade em seu sentido mais profundo. Este pensamento possui relação direta com os resultados lógicos de Zenão que buscavam comprovar que a realidade deve ser uma unidade e não uma pluralidade, Una e não muitas. Sinteticamente estes são os argumentos que precedem a reflexão platônica, sobretudo, a respeito daquilo que poderíamos considerar o Infinito.

Almejando ser a breve exposição inaugural sucinta, pois não interessa uma recapitulação a respeito do Infinito no momento, mas sua correlação com os conceitos de *poiesis* e hermenêutica, restringir-se-ão as análises ao pensamento aristotélico, pois nas obras do Estagirita é possível encontrar um sumário coerente dentro de suas sistematizações. Contudo, não há possibilidade de esquecimento do aparecimento do Infinito no pensamento moderno, desde a algebrização da geometria – que se revelaria em seu senso mais profundo uma aritmetização da mesma –, passando pelo cálculo infinitesimal de Newton e Leibniz – os quais recuperam algumas das idéias aqui rapidamente expostas –, culminando nos trabalhos de Cantor, este que ousou pensar um Infinito matematicamente *atual*. Tais perspectivas, bem como a concepção presente na Teologia Medieval, serão expostas no momento oportuno.

Aristóteles refuta o Infinito como substância ou mesmo como propriedade de uma substância, ou seja, para ele somente existiria o Infinito potencial. Pensar o Infinito resultava, como nos trabalhos de Zenão, em considerações incoerentes. Devido a este *entendimento*, o pensamento grego evita o *en-volvimento* com este conceito, restando apenas implicações indiretas – ora, o envolvimento indireto não deixa de ser envolvimento, ainda que velado pelo mistério e pela incompreensão. Primeiramente, Aristóteles combateu Anaximandro: se o Infinito for material, há a possibilidade de suas partes serem infinitas, portanto do mesmo “tamanho” do todo, o que contraria a sensibilidade – dadas as devidas proporções temos um prenúncio dos trabalhos de Cantor. Rejeitou a idéia dos atomistas sobre o Infinito como pluralidade, do mesmo modo que Zenão afirma que o Infinito não pode ser um número, pois este se define pelo ato de contagem. Assumida a *finitude* dos

corpos e dos entes, restava pensar as cinco posições fundamentais na percepção do Infinito: o tempo parece ser infinito, tanto por adição, como por divisão; a matéria parece ser infinitamente divisível; as contínuas gerações e destruições das coisas implicam uma reserva infinita de matéria; parece que tudo o que é limitado ou finito, é limitado por outra coisa que se encontra além, ou seja, não há limites últimos; a sequência numérica e o espaço parecem ser infinitos. Poderia reformular o terceiro argumento pela reciclagem e o quarto acrescentando que o ser limitado não se refere a outra coisa. Contudo, não pode refutar o pensamento do Infinito, apenas admitir que aquilo que podemos pensar, não necessariamente existe, devendo ser considerado algo em potência, nunca em ato.

A possibilidade de negar a *atualidade* do Infinito não impede sua presença em ato a frutificar inúmeras perspectivas lógicas e metafísicas. Sendo ou não sendo o princípio de todas as coisas, conforme pensado por Anaximandro; podendo ou não podendo ser articulado numericamente pelos pitagóricos, seja como for, a única perspectiva inevitável é pensar sobre o que não pode ser pensado. Deseja-se ao longo de nossas reflexões evidenciar que no *ato* de conhecer se encontra o Infinito, não como conteúdo do pensamento, mas do mesmo modo que o processo de pensar sistematicamente as sequências potenciais de somas e divisões, isto é, a partir de um *imperativo necessário*. Há o desejo do invisível e o arrombo para além da totalidade do cosmo, requerendo o abandono das estruturas do pensamento. Timidamente, já a rescindir com a lógica *aristotélica da dupla negação*, suspirando e anelando à identidade, desde sempre procuramos encobrir a potencialidade do Infinito de se *atualizar* à nossa volta³. Não podemos diminuir ou aumentar a distância entre o Infinito e o finito, metafisicamente ou ontologicamente, entre o ente e o ser, isto é, o Mesmo e o Outro mantêm uma relação e dispensam-se. Permanecem absolutamente separados e próximos – além do todo e intrinsecamente em tudo. Devemos, portanto, *re-elaborar* nossas percepções sobre o Infinito, conforme os paradoxos da moderna teoria dos

³ Convém recordar algumas ideias sobre ato e potência. A partir destes dois conceitos Aristóteles evitou a aporética dos eleatas, visto que a partir do ser em potência surge o ser em ato. Evitando, assim, o pensamento Uno de Parmênides que impossibilitava o próprio movimento. Em poucas palavras, potência é o poder que a matéria tem de tornar-se algo, assumir uma forma (*eidos*). Saber sobre a substância primeira seria um meio de explicar o *vir a ser* das substâncias sensíveis, sendo que Aristóteles concebe toda e qualquer substância como uma unidade indivisível entre matéria e forma, o universal e o particular, ato e potência. Dito de outra maneira, o ser em ato corresponde ao já existente, enquanto o ser em potência é aquele que pode ou não vir a ser, ou seja, tornar-se ato. Deste modo, o movimento encontra-se vinculado à passagem de potência a ato, este que ocorre internamente ou externamente, vinculado à substância e feito por um ser em ato. Para Aristóteles o Bem é a única coisa no cosmo visto como ato puro, ou seja, ausente de potência, não sendo realização de nenhuma outra potência. Aquino pensou Deus como puro

conjuntos nos mostram através dos trabalhos de Cantor.

2.2.1 *Poiesis* – diante do Infinito e distante da *nadificação* do cosmo

Há duas esferas de reflexão para a *poiesis*: a palavra do filósofo, cuja base se encontra em um paradigma externo, e a palavra do poeta em sua manifestação da *poiesis* (CASTRO: 2000). A *poiesis* encontra seu objetivo na obra do autor, ao mesmo tempo em que possui uma finalidade em si mesma, ou seja, na própria ação. Pode-se pensar a *poiesis* como arte ou técnica, definindo-se o agente e o objeto da arte distintamente: o poeta e o poema, o escultor e a escultura. A partir da distinção anterior, Aristóteles considerava a *práxis*, por possuir fim na própria ação, superior à *poiesis*; destacam-se a economia, a ética e a política neste sentido.

Há uma radicalização hermenêutica no âmbito da *poiesis*, visto que o poeta, a partir da arte e por meio da técnica, interpreta não apenas a si mesmo como o próprio mundo, da mesma forma que o filósofo pode dialogar com o pensamento poético diante da base epistemológica vigente – fundação primária de conhecimento responsável por aquilo que é considerado verdade e passível de cognoscibilidade. A palavra interpretação tem origem no termo *interpretatio*, termo latino empregado nos negócios públicos romanos para conciliar a discussão do preço (*pretium*), visava à via média (*inter-pretium*) entre os interlocutores. As argumentações em torno do preço levavam em consideração os distintos lugares vivenciais e suas perspectivas posições, procurando um valor intermediário, que agradasse a ambos os pontos de vista. O lugar vivencial de cada um resume-se no termo grego *ethos*. A tensão presente na negociação propicia o surgimento da especulação, pela qual a pesquisa e a reflexão procuram evidenciar o valor verdadeiro. Assim, o intérprete não se interessa pela explicação do sentido de uma obra, mas compromete-se em *des-velá-lo* em seus possíveis significados (valores), o que implica um diálogo entre *ethos* (posição) e especulação (reflexão).⁷ *Ἀποκάλυψις* (*apokalypsis*), substantivo formado por *καλύπτω* e a preposição *ἀπό*, indica um movimento de afastamento ou retirada de algo que se encontra na frente de um objeto. Portanto, seguindo a intuição presente na língua grega, *des-velar* corresponde ao verbo *poiein*, ainda que indiretamente e em situações distintas. Conseqüentemente a *poiesis*

ato, ou seja, puro Bem, imutável.

é a ação humana, a arte e a técnica de desvelar os possíveis sentidos de algo por meio da hermenêutica.

Da tensão entre verdade e não-verdade, ser ou não ser, finito e Infinito surge a *poiesis* como aquilo que se pode captar e o mito como o que se pode revelar pela linguagem. Levando sempre em consideração que mito e mistério implicam-se mutuamente, isto é, *desvelar* e *velar* concomitantemente ocorrem na inspiração poética e em sua transformação em mito⁴. Embora o poeta sempre contemple a verdade, a percepção sensível da coisa para o mundo grego, nunca a recebe por inteiro, restando para o mesmo a tarefa hermenêutica⁵. Diante do mundo e de si mesmo, o homem utiliza a *poiesis* como um espelho, não a emprega para duplicar o mundo, mas mostra aquilo que não se pode ver – o sujeito em si mesmo. Desta forma, a *poiesis* revela o canto das musas, o oculto das coisas e o próprio homem. A poesia não revela aquilo que acontece, mas a possibilidade daquilo que está em oculto emergir como acontecimento. Não se refere àquilo que se encontra infinitamente distante, mas intimamente perto, ou seja, o mistério que se oculta no ser revelado pela sensibilidade. Pode-se entender, assim, o pensamento aristotélico situado no capítulo nove de sua *Poética*. Cito: *a função do poeta não é dizer aquilo que aconteceu, mas aquilo que poderia acontecer, aquilo que é possível segundo o provável ou o necessário*. A aparente resposta à *República* de Platão, que critica veemente aos *aedos* por não fazerem uso da razão e sim do entusiasmo, encobre a vitalidade do pensamento aristotélico: a poesia refere-se ao universal, enquanto a história remete-se ao particular. A *poiesis* não *des-vela* aquilo que está encoberto na profundidade, mas aquilo que na *superfície se faz inacessível*. O universal na poesia surge na medida em que o enredo se articula segundo o provável ou o necessário, em outras palavras, de acordo com o que acontece na maioria das vezes ou sempre.

⁴ *Mûthos* (*mythos*) possui a origem no termo *μυθέομαι*, *desocular-se* pela palavra, não possuindo a necessidade de explicar, relatar ou descrever fatos, mas revelar sentidos do existir através da inspiração. O mito pode ser entendido como o detonador da eclosão poética, visto que se associa à linguagem, enquanto que o a *poiesis* relaciona-se com o real. Portanto, a partir da palavra desvela-se o mundo. Da mesma raiz de *mythos* temos mistério (de *μύσπης*), significando velar, silenciar. Em vista do entusiasmo, a palavra do poeta se manifesta como mito, pois visa *des-velar* a misteriosa palavra divina. Deste modo, na *poiesis* o ser (*φύσις*), a *mimesis* e o *mythos* se encontram.

⁵ O conceito de *ἀλήθεια* (*aletheia*) no sentido mais puro e originário tem o significado de somente poder descobrir, nunca poder encobrir, sendo a percepção da verdade como puro *noein*. Como nunca poderá encobrir ou ser falso, o máximo que podemos ter é não haver percepção, não haver algo suficiente para um acesso adequado, puro e simples, permanecendo um *ἄγνοεῖν*. Deste modo, encontramos o termo *ψεύδεσθαι* (*pseudesthai*) como o *ser falso*, ou o *enganar*, no sentido de *en-cobrir*, colocar uma coisa na frente de outra deixando e fazendo ver algo que a coisa não é.

Somente pela *poiesis* o homem pode reconhecer sua finitude e seu aspecto de transcendência. Não apesar de ser finito, mas justamente por esta qualidade, o homem é capaz de inventar infinitos – *in-finitar*. Segundo o pensamento de Ricoeur, o homem reconhece a si mesmo, as coisas e depois passa a ser reconhecido (RICOEUR: 2006). Deste modo, somente a partir do reconhecimento de sua finitude, o homem pode reconhecer as coisas finitas e infinitas, para, por fim, ser espelhado e reconhecido por elas. Este *processo – ou percurso – do reconhecimento* tem como cerne a discussão hermenêutica. Resta-nos articular apropriadamente crítica e tradição, para usarmos os termos do ainda recente debate entre Gadamer e Habermas⁶. No fundo do discurso contemporâneo encontram-se a virada epistemológica e a articulação precisa entre objetividade e subjetividade. A linguagem científica e suas inúmeras funcionalidades podem ser percebidas como um contraponto ao pensamento e à linguagem poética – estes tão afeitos a *des-en-cobrir* infinitos. As obras poéticas nos desafiam por engolirem todas as teorias interpretativas, absorverem nossos esforços como um faminto buraco negro, deixando-nos sempre diante da transcendência. O vigor da poética encontra-se justamente em propiciar novas interpretações – nossas hermenêuticas dizem sempre o mesmo, sem dizer as mesmas coisas. Destaca-se a tensão entre identidade e diferença, nosso reconhecimento como seres finitos por nosso confronto com a morte, mas também o desejo profundo de transcendência – resta ao homem recorrer à *poiesis* e criar infinitos.

Retornar à *origem da obra* de arte como fundamento do poeta, do ato e do intérprete, parece se relacionar com a perspectiva hermenêutica contemporânea em sua busca pelo sentido desejado, arquitetado e interpretado. Refletir sobre o intérprete e seu lugar vivencial acarreta uma perspectiva ontológica que supera os mecanismos científicos, os quais procuravam objetividade e a instrumentalidade da linguagem pelo uso da razão. O *logos* poético não se diferencia das pessoas ou das coisas, por isso se distancia da linguagem objetiva ao mesmo tempo em que se aproxima do saber em sua busca de sentido, não de uma verdade irrefutável – aqui reside a aproximação de uma *poética hermenêutica* e sua

⁶ Este debate não pode ser menosprezado sob muitos aspectos. Destaca-se, sobretudo, a base epistemológica e o *lugar vivencial* de ambos os polos. Aparentemente há um retorno à discussão platônica e aristotélica entre a tradição envolta em poesia – ou seria a poesia recoberta pela tradição? – e a crítica das tradições, buscando uma linguagem e uma interpretação objetiva. A genialidade de Ricoeur encontra-se vinculada com a proposta existencialista, ou fenomenológica em última instância, que propõe a correlação destas perspectivas sob o risco de uma dicotomia determinar um caminho ideológico em ambos os polos (RICOEUR: 1983).

relação com o existencialismo e a fenomenologia, da mesma forma que o ideal da *compreensão* por Dilthey. A verdade se estrutura na ação que se faz poética, portanto, através da poética a verdade se manifesta nas obras que são vistas como a memória de um povo na construção de seu presente. Não há a necessidade de explicar, mas compreender e perceber-se dentro de uma realidade histórica. O intérprete não é um mero consumidor, entendido como uma perspectiva ideológica, porém liberta-se ao se abrir para a linguagem poética na construção de uma nova realidade. Deste modo, tanto a crítica como a tradição sintetizam-se no agir da *poiesis*. Resumir-se-iam nossas ambições à poesia de Angelus Silesius, pseudônimo de Johannes Scheffler:

A rosa

A rosa é sem por quê
Floresce por florescer
Não quer saber de si
Nem se alguém a vê

No ato de florescer a rosa se faz rosa, somente sendo, o ser, pode ser manifesto em sua plenitude *essencial e substancial*. A rosa somente é rosa por florescer, ou seja, em sua *auto-transcendência* – é rosa em sua *saga*. Se somos antes de tudo *na* linguagem e *pela* linguagem, não haveria necessidade de uma explicação que nos conduzisse à linguagem. O mesmo ocorre com o ser, se somos em nossa *necessidade contingente* – paradoxais desenfreados somos – não necessitamos de uma explicação da realidade, mas sermos aquilo que somos. Tal qual a rosa descrita acima, o homem, assim como todas as demais coisas, encontra seu *telos* em eclodir, em revelar-se, em uma metamorfose para transcender-se ao se deparar face a face com o Infinito e assumir a encarnação da *poiesis* em si. Encontramos esta perspectiva no conceito de *saga* como a arte do dizer, ou seja, ser enquanto sendo, em um eterno movimento de devir e transcendência. Mesmo quando negamos o Ser, o movimento ou a *saga*, articulamos os mesmos – não há como negar nossa substância, compelidos pela renúncia, proferimos aquilo que procuramos negar. Refletindo sobre a *saga* e o Ser, Heidegger exalta o poema de Hölderlin que termina com o seguinte verso: *Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar* (HEIDEGGER: 2008b). Almeja-se, portanto, simplesmente um caminho para nós mesmos ou para onde já nos encontramos.

2.2.2 Começando pelo infinito

Não podemos começar por aquilo que não se pode modelar... Assim, há uma ironia perspicaz entre começar pelo Nada ou pelo Infinito. Sempre que iniciamos algo, há o ser em seu estado de ente, em sua finitude *invasiva*. O signo numérico nos surpreende por nos indicar uma quantidade ao mesmo tempo em que não é enquanto ser imanente – paradoxalmente é e não é. Começamos a contagem e nos deparamos com o absurdo, não há fim e há ainda *tanto mar...* Loucamente poderíamos, e talvez devêssemos propor, o começo pelo fim. Diríamos: ...1514,3; pronto, enumerei Pi! A escatologia se realiza! Quanta ousadia!? Há um momento em que a própria linguagem científica, em sua análise positiva, não resiste ao encontro com o Infinito e procura transcender a si mesma; assim, na linguagem há o encontro entre poesia e pensamento. Do mesmo modo que não se inicia pelo transcendente e eterno em potência, não há possibilidade alguma de eliminá-lo. A partir da linguagem e pela linguagem o Ser encontra-se diante do Infinito, há uma proximidade, uma vizinhança, uma alteridade composta por uma interpenetração.

Há a impressão de que aquilo que não se pode dizer torna o dito passível de ser dito, assim como aquilo que permanece *en-coberto* nos condiciona a *des-cobrir* o Ser que transcende a si mesmo fenomenologicamente. Contrariando a objetividade lógica, parece que você pode tirar tudo do todo e o todo ainda permanece tudo. Os terceiros e os inumeráveis outros que se excluem vão em seu ritmo próprio cadenciando a aceitação da contradição e uma identidade fugidia. Assim, quanto mais analiticamente adentramos o todo do Ser ainda não nos deparamos com o tudo. Etimologicamente, o ser pode ser entendido como surgir, viver ou permanecer. Em todas estas esferas, o ser almeja plenitude e consumação. A *poiesis* articula o passado no presente, *cosmoficando* o caos e construindo o futuro, revelando, pela linguagem, o Ser em caráter de infinito ou o Infinito em sua caracterização enquanto Ser.

Pensar o Infinito como *substância* é como lançar uma rede em um espaço vazio do ilimitado mar. Sente-se a tensão na corda e como o pescador, preempitoriamente, começamos a puxá-la. Contudo, diferentemente de uma rede cheia de pescados, não há cardumes sendo limitados por nossa fiação humana. Parece que algo nos escapa pelas

frestas e tangenciando os *nós* a vibrar, aumenta-se a tensão na corda que ainda permanece em nossas mãos. Lançamos nossas redes pela fala. Não nos interessa, portanto, o capturar, mas o eterno lançar, pois a partir da fala *des-velamos* todas as coisas, ou seja, buscamos o Infinito à nossa volta e podemos contemplar o Ser. Percebemos que o que desliza em nossos fios é o próprio ser a caminho do não-ser que nunca se concretiza, mas nos mostra a *auto-transcendência* do Ser. Em nossa batalha *com* o mar infinito⁷ – e o infinito do mar – há momentos em que a corda se rompe e perdemos toda a *epifania*. Em outros, somos arrastados para dentro do Ser que transcende a si mesmo. No interior e para além das palavras, percebemo-nos em alto mar, *en-cobertos, en-voltos, en-tusiasmados*.

Resta-nos a questão essencial ao relacionarmos a *poiesis* com o Infinito: O homem deve ser infinito, do contrário não poderia poetizar. Isto não significa que abarque o todo do ser, ou ainda o Ser do todo, mas sempre segue em sua ousada teimosia de tentar⁸. Por enquanto, fiquemos com Fernando Pessoa em seu *dessassosegado* livro: “*Penso se tudo na vida não será a degeneração de tudo. O ser não será uma aproximação – uma véspera ou uns arredores*” (PESSOA: 2000 , frag 86). Fadados estamos a uma aproximação, a contemplarmos apenas parte dos fenômenos, a permanecermos nos arredores.

2.3. A questão da objetividade e da subjetividade no discurso epistemológico contemporâneo

O discurso feito até o presente momento travou um diálogo teórico com a contemporaneidade em suas mais diversas ramificações e perspectivas. Deseja-se, diante do apresentado, apontar alguns aspectos a respeito da relação entre a objetividade e a subjetividade no processo epistemológico, movimento que inevitavelmente nos conduz às articulações entre as esferas éticas, lógicas e estéticas, as quais somente podem ser

⁷ Não se usa *contra*, mas *com*, visto que já nos encontramos, ou estamos ao lado do Infinito. Não há possibilidade de irmos contra o Infinito, a tensão existente aqui destacada reflete o desespero de sermos limitados, transcendendo nossos limites pelo infinito em nós que aparentemente nunca alcançamos.

⁸ Assim como a ideia potencial de Aristóteles, o homem no eterno devir do ser, existencialmente, sempre ponderará a possibilidade seguinte, sendo por isso potencialmente infinito. Falta-nos considerar os motivos de tirarmos tudo do todo e ainda assim o todo permanecer tudo. Quiçá os trabalhos de Cantor possam nos orientar, sobretudo, quanto à diferenciação de infinitos enumeráveis e não-enumeráveis em sua teoria, alertando-nos desde o início para a obtenção de um paradoxo e os limites da linguagem, conforme pode ser deduzido por uma das sem-número paráfrases ao Teorema de Gödel.

entendidas com a tensão existente entre as análises *físicas* e *metafísicas*, isto é, na articulação nunca excludente entre a explicação dos fenômenos e os juízos axiológicos, visto que em ambas as perspectivas tanto se expressa a *coisa em si*, como a sua substância e suas *qualidades*. Estas premissas estão presentes no próprio pensar humano e, de maneira indeterminada, parecem se esquivar a sistematizações variadas. Busca-se, ao longo desta proposta de tese, perceber estas fundamentações no pensamento europeu, especialmente no particular helênico e germânico, bases da reflexão ocidental em momentos determinantes.

Desta maneira, antes de adentrar nos meandros da discussão presente, cabe um olhar para a contemporaneidade, a partir do qual se mostrará imprescindível, conforme nos atestam inúmeras reflexões hodiernas, um olhar novo em direção à Antiguidade e à Medievanidade. Almejando um *auto-entendimento*, o homem se depara com o distinto e com este abre diálogo até se perceber diferente de si mesmo. Esta posição pode ser vista em analogia ao surgimento das ciências sociais no solo europeu e seu desenvolvimento no século XIX, mas também nos auxilia a entender a busca pelas raízes arcaicas do pensamento moderno e contemporâneo. Facilmente é percebida a helenização da Europa e a criação de um ideal de ciência baseado em pressupostos e necessidades inerentes ao desenrolar moderno. Assim, percebe-se a criação de um *milagre grego* e *moderno* em oposição à experiência comum e ao mundo em si. Deve-se ter em mente que a evolução do pensamento não necessariamente ocorre por meio de *revoluções* ou *falsificações* daquilo que existe, mas estipula uma interação entre o existente e o ato criador.

Neste contexto, a relação entre a Tradição e a Crítica, a objetividade e a subjetividade, a razão e a imaginação promovem incessantes análises no pensamento contemporâneo. Limitar-se-ão as análises ao confronto com o *positivismo realista* oriundo do século XIX, especialmente nas propícias considerações a respeito da *Historicidade* e do pensamento *Historiográfico*, estes que por meio de um olhar hermenêutico consideram novamente o espaço limítrofe entre História e Literatura. Julgou-se interessante observar as raízes desta transformação, contudo, necessário se faz outro espaço, no qual seria possível uma análise mais consistente e precisa das matrizes epistemológicas, filosóficas, teológicas e sociais, sobretudo na articulação necessária entre os fatores lógicos, estéticos e éticos⁹. Contudo, a

⁹ Recentemente, fora encaminhado ao departamento de História da Ciência, das Técnicas e Epistemologia da UFRJ um projeto de doutorado em que constava como marco principal o entendimento da epistemologia contemporânea. Estipulou-se como ponto inicial o surgimento das Geomentrias não-euclidianas e a emergência do Romantismo.

questão hermenêutica e sua eminência no discurso contemporâneo tratam diretamente destas perspectivas, as quais também são encontradas em algumas discussões epistemológicas contemporâneas, dentre elas o debate entre Karl Popper e a escola de Frankfurt. Por ora, apontam-se algumas perspectivas que pretendem ser analisadas mais profundamente após algumas considerações a respeito da possibilidade de uma *Poética Hermenêutica do Infinito*, mas que de antemão já nos evoca os limites epistemológicos desejados. Tomam-se as perspectivas Historiográfica e Literária como um exemplo de destaque para esta provocação, estas que serão evocadas e analisadas a seu tempo.

A *Sociedade de Sociologia Alemã* promoveu um debate a respeito da *Lógica das Ciências Sociais*, convidando para interlocutores Karl Popper e Theodor Adorno mediados por Ralf Dahrendorf. A proposta, conforme pôde ser esclarecida com o passar do tempo, era o confronto entre as posições díspares supostamente apresentadas por seus representantes. Se o conflito não se fez efetivamente no evento, conforme pode ser evidenciado pelas indagações da organização, não tardou a tomar dimensões de confronto intelectual e, em alguns aspectos, nuances hostis. Deste modo, é possível discriminar no confronto estabelecido algumas posições significativas tanto do racionalismo crítico, ou empirismo moderado, ao qual Popper se sentia vinculado, mas também do *neomarxismo* e suas perspectivas materialistas, conforme pode ser visto por uma teoria crítica da sociedade. Entre os inúmeros equívocos que poderiam ser apontados – cometidos por ambas as partes –, deve ser relevada a categorização, em sua maioria imprecisa, dos protagonistas por seus adversários. Enquanto Popper era classificado de positivista, ou ainda vinculado ao círculo de Viena e, portanto, *neopositivista*, seus opositores foram acariciados com rótulos variados, desde obscuros a pouco criativos, ou ainda pouco afeitos aos avanços científicos. Este confronto ficou conhecido na Alemanha como o debate acerca do positivismo, mas, de fato, promovia uma discussão epistemológica a respeito das *Ciências naturais* e as *Ciências do Espírito*.

Ressalte-se que a definição do *positivismo* permanece ainda hoje uma questão árdua, mas que necessariamente está conectada com o avanço da *objetividade* moderna em sua valorização da técnica. Não por acaso, Popper, em sua proposta inicial no debate, trata dos limites da *objetividade* no desenvolvimento de suas vinte e sete teses – enumeradas diante do pedido da organização para facilitar o diálogo. Nestas, mostra-se clara a distinção entre o

pensamento de Popper e as propostas *positivistas* ou *neopositivistas*, especialmente no que tange à relação existente entre a teoria e a observação, mostrando como uma inter-relação se faz necessária, impossibilitando, portanto, um olhar neutro para a realidade; mostra-se, assim, atento às discussões em torno da obra de Kant. Deste modo, pode argumentar Popper a respeito da impossibilidade de um conhecimento sem as perspectivas propriamente metafísicas – como os valores éticos e estéticos, restando ponderar a respeito da própria fundamentação da Lógica – , mesmo que isto signifique a eliminação dos discursos pomposos e que nada dizem. Assim, aproxima-se da perspectiva kantiana no combate ao ceticismo a explorar as diretrizes do racionalismo e do empirismo, mais bem expressa esta posição na necessidade do *sintético a priori*. Observe a argumentação de Popper em sua quarta tese apresentada para o debate:

Se é possível dizer que a ciência ou o conhecimento ‘começa’ por algo, poder-se-ia dizer o seguinte: o conhecimento não começa de percepções ou observações ou de coleções de fatos ou números, porém, começa, mais propriamente, de problemas. Poder-se-ia dizer: não há nenhum conhecimento sem problemas; mas, também, não há nenhum problema sem conhecimento. Mas isto significa que o conhecimento começa da tensão entre conhecimento e ignorância (POPPER: 1999, p.14).

Destaca-se, desta abordagem, também de outras inúmeras em seu discurso e comentários posteriores, que o conflito entre a fundamentação do conhecimento a partir da sensualidade e dos métodos estipulados pelas ciências naturais deve ser vista com cautela, ou seja, o próprio afastamento da metafísica não é possível de ser realizado, pois, segundo Popper, a observação não pode ser feita de maneira isenta, mas é propícia para a elaboração de problemas quando não se adequa ao que era esperado. A partir disto pode enunciar a sua famosa proposta para o desenvolvimento científico por tentativa e erro, visando a uma refutação daquilo que se encontra previamente estabelecido por meio de um estranhamento e um paradoxo lógico. A objetividade científica, portanto, não pode estar relacionada a uma observação isenta, mas na análise crítica do que é observado. No desenvolvimento de uma *estética da receptividade*, esta perspectiva *popperiana* é essencial, pois nos coloca irremediavelmente diante da necessidade interpretativa a partir da sensibilidade. Outro ponto a ser destacado é que a eliminação dos valores metafísicos ou axiológicos gera inevitavelmente um juízo de valor em si mesmo, gerando um paradoxo.

O primeiro ponto a salientar na perspectiva da escola de Frankfurt, mais precisamente a réplica de Adorno e os posteriores argumentos de Habermas, deve-se à centralidade do

estilo por estes, isto é, após os avanços profundos do pensamento Idealista Alemão e a perspectiva Romântica, mostra-se impossível separar o conteúdo de uma expressão e a sua forma, visto que tanto um como o outro estão relacionados de maneira irremediável. Tal posição se ajusta ao desenvolvimento do pensamento hegeliano e, ainda que de maneira não tão homogênea, permite o surgimento do pensamento dialético materialista que, por sua vez, explicita tais questões nas *inte-relações* existentes entre a *super-estrutura* e a *infra-estrutura* em suas diversas perspectivas. A impossibilidade de apresentação da verdade de maneira unívoca e acabada em si mesma não possibilita uma abordagem sistematizada em proposições de um encadeamento causal, mas interage de maneira profunda com os interlocutores nos diversos níveis de sua historicidade, implicando com isto a necessidade da reflexão a respeito do próprio discurso, mas também a *pragmaticidade* das perspectivas retóricas presente na linguagem. Soma-se a isto a perspectiva de uma lógica voltada a procedimentos concretos, em oposição direta aos pressupostos de uma lógica formal que acreditava sustentar o racionalismo crítico de Popper. Deste modo, Adorno afirma que a univocidade lógica do conhecimento por uma sofisticação matemática elegante fracassa diante do próprio objeto, da realidade e da sociedade, pois estes não possuem esta relação singular de objetividade. Este pensamento, ao contrário de se opor à proposta anterior de Popper, salienta-a ainda mais, justamente por considerar a sociedade e o próprio pensamento humano articulados nas tensões existentes entre a ordem e o caos, o racional e o irracional. Aponta, de maneira clara, a *contradição evidente* no pensamento que deseja *evitar a contradição*, ou seja, procura trazer à luz os pressupostos subjetivos do pensamento, sobretudo lógico, a fim de denunciar a necessidade de uma perspectiva crítica além das hipóteses *positivas*.

Estes argumentos são análogos ao de Popper, todavia, Adorno pretende trazer a contradição encontrada nas reflexões epistemológicas para um ambiente maior, possuindo um ambiente político e social a ser alcançado. Ora, conforme pode ser atestado em obras como *O Universo aberto* e *A miséria do Historicismo* estas perspectivas não se encontram ausentes da sistematização do primeiro. Assim, é notório como as diferenças intelectuais de ambos possuem suas raízes nas controvérsias e posições assumidas por ambos nos âmbitos político e social, tendo inúmeros pontos de encontro e *paráfrases*, ainda que indesejadas por ambos. Um importante resultado deduzido nas teses apresentadas por Popper e na réplica de

Adorno é a importância não apenas do método e de sua aplicação, mas da forma como se processa o conhecimento, isto é, os fatos e a observação não determinam de maneira alguma a objetividade científica ou filosófica.

Estas questões expostas, sem muitos detalhes, é verdade, permitem uma aproximação da controvérsia metodológica do pensamento científico, em especial a possibilidade de permutação de técnicas entre as perspectivas naturais e aquelas vinculadas ao Espírito. Deve-se lembrar a diferenciação entre *explicar* e *compreender* feita por Dilthey, a rejeição pelo positivismo lógico das perspectivas axiológicas e o retorno da metafísica como momentos decisivos no desenvolvimento desta questão. O pressuposto hermenêutico para a unificação dos saberes é tido como essencial, visto que a objetividade, entendida como ausência plena de valores pré-estabelecidos, já não pode ser sustentada epistemologicamente, mesmo nas ciências naturais. Deste modo, observar a compreensão do significado e como este se articula ao entendimento humano permite a inserção histórica por meio da experiência individual ou o estabelecimento de um pensamento hipotético-dedutivo que busque o próprio valor em suas fundamentações lógicas. Estas posições podem ser encontradas em Habermas e Popper, por exemplo, os quais são vistos como polos opostos em um debate, mas que firmam a objetividade do pensamento em uma interpretação crítica. Esta radicalização do pensamento hermenêutico traz à baila, em último caso, o reducionismo das perspectivas filosóficas e sociais aos aspectos das ciências naturais, pois condiciona o próprio caráter semântico – e, por que não afirmar uma característica de razoabilidade – ao âmago da reflexão científica. É evidente que há diferenciações e estas podem ser expressas na valorização da técnica de uma e a necessidade prática da outra, ainda que tais possuam áreas limítrofes não facilmente determinadas.

Há ainda muito a ser explorado no, assim chamado, debate em torno do positivismo. Contudo, salientar outras perspectivas igualmente importantes favorece um desenvolvimento mais amplo a respeito de alguns pontos epistemológicos comuns ao desenvolvimento do pensamento ocidental no século XX. O confronto entre a Crítica e a Tradição no desenrolar do pensamento hermenêutico contemporâneo é um destes temas. Diante da evolução dos métodos *positivos*, o ato interpretativo, mais especificamente a reflexão sobre a interpretação, viu-se diante das propostas sintáticas do explicar e

semânticas do compreender, ou seja, a consolidação do *ethos* moderno propiciou o surgimento de um modelo historiográfico *crítico*, a partir do qual o afastamento dos juízos axiológicos era uma premissa necessária para o desenvolvimento metodológico. Desta forma, a virada ontológica promovida por Heidegger, as reflexões a respeito da historicidade e da tradição feitas por Gadamer propiciam um contraponto à própria objetividade dos modelos interpretativos. Gera-se um debate acirrado com as propostas de Habermas em resposta a alguns pontos de *Verdade e Método*. Este conflito será tratado com maiores detalhes nos comentários feitos ao desenvolvimento da Hermenêutica Contemporânea.

Deve-se ter em mente o *Conhecimento e o Interesse* dos interlocutores, em especial a crítica aberta feita por Popper às propostas teóricas do socialismo, visto que este busca atacar violentamente o Historicismo por meio de análises sociais e epistemológicas. A imprevisibilidade do futuro – um passo para o indeterminismo –, a possibilidade de um núcleo epistemológico comum entre as *ciências* e a transformação gradual da sociedade são alguns dos pontos destacados por Popper em contrapartida aos ideais de origem, em última instância, marxista. Imaginava-se, portanto, aberto a múltiplas possibilidades epistemológicas, sobretudo diante da *indeterminação*. Para tanto, expõe aquilo que entende por *objetividade* no pensamento científico e combate veementemente as condições de previsibilidade em Ciências Sociais, inclusive, a partir das perspectivas naturais. Observe:

Sublinhando as dificuldades da predição em Ciências Sociais, o historicismo, já o vimos, adianta argumentos baseados em uma análise da influência das predições sobre os eventos previstos. Sem embargo, segundo o historicismo, essa influência pode, em certas circunstâncias, ter importante repercussão sobre o observador previsor. Considerações semelhantes aplicam-se, inclusive, ao campo da Física, onde todas as observações se fundam em uma troca de energia entre o observador e o observado – levando isso, geralmente, ao desprezível grau de incerteza própria das predições físicas e dando lugar a falar-se em “princípio da indeterminação”. Procede sustentar que essa incerteza se deve a uma interação entre o objeto observado e o sujeito que observa, pois ambos pertencem a idêntico mundo físico de ação e interação. Como assinalou Bohr, há, em outras ciências, especialmente a Biologia e a Psicologia, situações análogas à que se manifesta na Física. Em nenhuma outra situação, entretanto, o fato de cientista e objeto pertencerem ao mesmo mundo se reveste de importância maior do que na esfera das Ciências Sociais, onde tal fato conduz (como foi mostrado) a uma incerteza de previsões que é, por vezes, de grande significado prático (POPPER: 1980, p.14).

Ao concluir sua crítica ao Historicismo, Popper salienta que os pressupostos

estabelecidos por esta doutrina se baseiam em uma crença na possibilidade de previsão da mutação social e esta, por sua vez, depende da aceitação de uma lei imutável a partir do estabelecimento de métodos causais. Deve-se ponderar que esta perspectiva não coloca Popper na posição de um anti-racionalista, indeterminista ou desconstrutivista, basta perceber que o *Indeterminismo é necessário, mas não é suficiente*, ou seja, há a necessidade de uma interação entre os modelos de mundo, a saber: a interação entre o mundo material, psicológico e *poético* (POPPER: 1995, pp. 115-12). É evidente que Popper não chamaria o terceiro exemplo de modelo de mundo de poético, mas afirma ser o mundo das produções humanas, justamente a resposta dada à raiz etimológica da palavra, conforme abordado na constituição de uma *Poética Hermenêutica do Infinito*. O monismo realista ou o *solipcismo* idealista são substituídos por uma perspectiva pluralista da realidade, visto que a interação entre o mundo físico e a subjetividade psicológica determina, necessariamente, uma abertura hermenêutica. Popper salienta ainda a parcial independência entre estes mundos, mais especificamente a perspectiva produtiva e teórica do terceiro modelo de mundo, contudo, interage com a perspectiva kantiana e estipula algo próximo do *sintético a priori*, usando, inclusive, exemplos aritméticos. Deste modo, propicia a autonomia das teorias, a qual se baseia no processo de descoberta a partir de uma invenção que anteriormente interagia com o mundo concreto e que agora tem seu valor de verdade ou falsidade de acordo com a adequação a este – faz, portanto, uma paráfrase de sua própria teoria do desenvolvimento científico.

O indeterminismo não é suficiente, pois deste modo não haveria condição de possibilidade para a criação e a liberdade, ou seja, o *indeterminismo absoluto* exterminaria a tradição presente – entendida como o corpo teórico inventado pelo homem –, sobretudo na cultura, ou no mundo psicológico estipulado por Popper, mas também geraria uma profunda incerteza em relação ao mundo material, ocasionando um *solipcismo* às avessas. Portanto, a inserção de um modelo objetivo de conhecimento, especialmente no que tange aos computadores, permitiu a percepção de um universo aberto e incompleto, ou seja, permitiu estipular um mundo *determinístico* a partir de um modelo racional baseado em um método hipotético dedutivo, mas *indeterminístico* no que tange à relação entre o mundo material e o mundo psicológico por meio de um corpo teórico. Duas conclusões são inevitáveis: esfaca-se o realismo físico; e surge o espaço para questões relativas à razoabilidade e

racionalidade, à sintática e semântica, a partir da necessidade hermenêutica para o conhecimento.

A epistemologia das Ciências Sociais já dialogava com tais perspectivas nos trabalhos de Franz Boas e manteve tal posição na perspectiva posterior de Clifford Geertz. No que tange ao primeiro, basta lembrar suas reflexões em torno da Casualidade, da Classificação e da relação existente entre *os elementos* e *os conjuntos*. Deseja, portanto, a diminuição dos aspectos teóricos na pesquisa, ao mesmo tempo em que procurava articular a relação existente entre o indivíduo e a sociedade. No que tange aos aspectos epistemológicos, pondera sobre a inevitabilidade da interpretação do fenômeno cultural, desejando, assim, afastar-se de uma *antropologia física* voltada para a catalogação de dados e comparações sem uma análise particular, ou seja, sem valorizar a particularidade cultural e suas múltiplas perspectivas.

O Relativismo Cultural, o qual promove a necessidade de uma inserção profunda em um determinado contexto para a compreensão, é uma marca de seus pensamentos antropológicos e epistemológicos. Boas, portanto, insere-se em um processo de descontinuidade com a tradição evolucionista presente no século XIX. Para tanto, questiona o postulado de que *causas semelhantes produzam efeitos semelhantes*, ou seja, dada uma civilização com os mesmos recursos e pressões internas e externas, necessariamente as mesmas criações poderão ser encontradas em seus estágios de desenvolvimento. Boas procurava eliminar a força da teoria na pesquisa, afirmando que *causas dessemelhantes poderiam produzir efeitos semelhantes*, ou ainda *causas semelhantes poderiam possuir efeitos dessemelhantes*. Desta maneira, cogita a presença do indeterminado, a complexidade e a necessidade de uma lógica que abarque outras possibilidades além dos valores dualistas, baseados no terceiro excluído (BOAS: 1896; 1932).

Boas atacou diversas vezes aquilo que chamou de uma classificação prematura ou arbitrária, pois, deste modo, definia-se previamente aquilo que seria caracterizado como causas semelhantes, ou seja, admitia-se aquilo que queria ser comprovado. Fica evidente a tentativa de uma proposta indutiva e analítica em sua abordagem: Boas não partia da definição, pois a considerava cheia de corrupções de julgamento, mas buscava refletir diante da distribuição real dos fenômenos empíricos. Assim, opunha-se à classificação racial a partir da tabulação geográfica, psicológica e social dos dados. Levava em conta

ainda a impossibilidade de uma objetividade plena, ou seja, a existência de uma adequação a modelos anteriores sem o entendimento do fenômeno em si. Desta maneira, Franz Boas buscava a partir da interpretação dos fenômenos culturais estabelecer um pensamento crítico.

Em *Race and Progress* aponta para a impossibilidade de uma raça pura, negando o caráter genético de raça, para se afastar das características genotípicas e fenotípicas na definição de uma raça. Deste modo, abre-se caminho para as construções culturais. Em *The aims of anthropological research* há uma forte oposição ao *comparativismo* e ao *difusionismo*, ao procurar eliminar diversos *determinismos*, entre eles o social, o biológico, o geográfico, o psicológico, o filosófico. Propõe um modelo de interações, a partir do qual seja possível entender as transformações cronológicas nas formas culturais. Dados o grande número de causas e a impossibilidade de uma determinação, deve-se analisar um espaço e uma cultura determinada sob uma variedade de valores, para depois sim entrar em comparação. Visto que a reconstrução biológica é insuficiente, devido à alta complexidade, e a própria cultura é fragmentada, há o *indeterminismo* na pesquisa antropológica. Enquanto a evolução biológica ocorre de maneira divergente e em muitas direções, as interações culturais ocorrem de maneira dialética, ou seja, *interacional*, conforme pode ser visto na relação entre os elementos e os conjuntos, ou ainda entre os próprios conjuntos culturais entre si. Este ponto faz a reconstrução histórica um pouco mais fácil, ainda que *indeterminada* do mesmo modo. Este processo deve ser entendido sob os aspectos analisados entre os elementos e o Conjunto. O antropólogo então propõe que a cultura está em constante mudança, a própria identidade não é estática, mas dinâmica. Diante da correlação entre a necessidade e a contingência, Boas aponta para a impossibilidade de encontrar leis gerais para a explicação do social, dada a impossibilidade das generalizações feitas pela indução e a certeza dos dados catalogados. Tal processo impõe uma contingência, a qual implica uma atitude que leve em conta o sentido, ou seja, uma metodologia que se preocupe com a perspectiva histórica. Este mesmo apontamento a respeito da impossibilidade de leis universais na análise cultural é indicado no texto *The limitations of the comparative method of anthropology*. As causas semelhantes não implicam necessariamente efeitos semelhantes, além disto, deve ser assinalada a independência entre surgimento e desenvolvimento. Os processos internos e externos de interação são marcados

por características de aceitação e rejeição, isto é, um jogo de influências não se tratando de algo unidirecional. Pelo processo indutivo, observa como o mesmo fenômeno pode se desenvolver em inúmeros caminhos distintos, não havendo, portanto, provas de uma razão teleológica e determinista.

Clifford Geertz explicitou ainda mais a tensão apresentada por Boas por meio da necessidade do ato interpretativo. Para muitos, Geertz libertou a antropologia de simples fatos, fazendo-a materializar-se nas teias que mantêm o homem suspenso em sua produção cultural. Trabalhou na constituição de uma perspectiva cultural da antropologia, na qual não apenas os dados obtidos por catálogos etnográficos fossem analisados. Assim, introduz as questões em torno do sentido no próprio fazer antropológico. Possui uma formação ampla, sendo antropólogo por consequência acadêmica e não tanto por opção inicial. Formado em Filosofia e Letras, fornece a seus textos uma preocupação epistemológica e estética únicas.

Seu interesse em epistemologia favorece uma inserção de seu pensamento na filosofia contemporânea, sobretudo diante da crise iniciada nos parâmetros lógicos e averiguada nas circunstâncias físicas. Quanto à impossibilidade do entendimento pleno entre os indivíduos de culturas diferentes, especialmente no caso do antropólogo em sua pesquisa de campo em contato com os nativos, o pensamento de Geertz pode ser visto além das certezas metodológicas e da separação possível entre sujeito e objeto. A etnografia não existe sem a interpretação do pesquisador, isto é, não se faz ausente de seu trabalho criativo. Ao afirmar a primazia da interpretação em virtude dos símbolos que encarnam os significados, não nega o valor funcional, mas não o vê como determinante na caracterização da cultura em si, visto que esta promove um aspecto referencial para o entendimento da realidade e anima o comportamento dos indivíduos.

Um diálogo entre os aspectos vinculados aos dados obtidos em uma *pesquisa etnográfica densa* são combinados a um olhar etnológico preciso, ou seja, a separação dicotômica entre aspectos ideais e materiais não é levada em consideração, mas sim a permeabilidade como base de sustentabilidade do discurso. Sem a ilusão da objetividade e a utopia de abarcar o todo, esta tensão entre a identidade e a diferença torna possível a sistematização no trabalho antropológico. Ansiando um modelo distinto das absolutizações, promove uma racionalidade sempre fecunda e de características altamente inovadoras, isto é, aberta a novas possibilidades de análise. A preocupação hermenêutica situa o autor nas

discussões a respeito da linguagem e no desenvolvimento do processo interpretativo da contemporaneidade, aspectos explorados em suas reflexões epistemológicas.

Já em *A Interpretação das culturas*, há a presença de observações que lhe servirão de subsídio para responder aos críticos, que o acusam ora de *fisicalismo*, ora de *subjetivismo*. Há, portanto, uma aproximação muito forte com o pensamento de Boas, pois deseja-se o esgotamento máximo das particularidades, ao mesmo tempo em que não há a eliminação da diferença, visto que somente por meio desta é possível existir o discurso – princípio hermenêutico vital para o pensamento humano, pois unicamente na literatura de Borges a existência de um diálogo perfeito eliminando toda a diferença é manifesto: em uma única palavra já estão contidas todas as informações, inclusive daquele que as pronunciou, eliminando, assim, toda e qualquer diferença. A ousadia recai em assumir os paradoxos inerentes à pesquisa, seja no âmbito físico ou metafísico.

Se a interpretação dos significados culturais incide no âmbito da etnologia e dos processos cognoscitivos e epistemológicos da hermenêutica, a *descrição densa* da realidade – conceito emprestado de Gilbert Ryle – procura escolher as estruturas de significação e determinar sua base social, bem como sua importância. Deste modo, Geertz descreve o trabalho etnográfico diante de múltiplas redes conceituais complexas, das quais algumas se encontram sobrepostas ou amarradas umas às outras e as quais o pesquisador deve primeiramente entender para depois apresentar. Tal perspectiva enfatiza duplamente a tarefa hermenêutica: o antropólogo interpreta a realidade a partir de sua identidade e da diferença – para uma hermenêutica além dos textos escritos lembre-se de algumas perspectivas semióticas de origem estrutural, as obras de Gadamer e Paul Ricoeur, ou ainda algumas considerações da crítica literária como as presentes em T.S. Elliot. Após serem coletados os dados por uma *descrição densa*, Geertz propõe outra interpretação ao apontar para o leitor futuro uma possibilidade indeterminada de sentido, visto que depende de cada receptor. Resume assim este processo:

Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escritos não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado

E continua:

os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. (Por definição, somente um nativo faz a interpretação em primeira mão: é a sua cultura). Trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que são “algo contruído”, “algo modelado” – o sentido original de *fictio* não que sejam falsas, não fatuais ou apenas experimento do pensamento.

A prática poética é manifesta não apenas no trabalho do próprio antropólogo, mas também na vivência cultural específica de cada povo analisado, pois a necessidade de uma *mimesis* própria ocorre na troca simbólica, emergindo o êxtase e o prazer, o caos e a ordem. Uma boa descrição já é em si *densa* e necessariamente implica uma interpretação. Percebe-se que os dados passam pelos elos da significação e é possível distinguir entre um tique nervoso e uma piscadela, assim também os níveis e intenções desta última. A antropologia para Geertz, portanto, é o alargamento do discurso humano, não é se tornar nativo, mas conversar com eles entendendo sua rede de significados.

Mostra-se, assim, evidente, que o desenvolvimento epistemológico contemporâneo traz consigo um princípio de *razoabilidade* pautado nos aspectos semânticos da realidade e evidenciado pela necessidade hermenêutica. Seja nas *físicas*, seja nas *metafísicas* realidades – com toda a ambiguidade presente em ambos os termos – predomina o sentimento de *instabilidade*, isto é, a certeza promovida por um *conhecimento positivo* cedeu espaço à incerteza de uma perspectiva *negativa*, a saber: *o desencantamento do mundo* é a causa necessária e a possibilidade de seu *reencantamento*. O Romantismo e o Idealismo Alemães são dois marcos no desenvolvimento do pensamento europeu neste sentido, sobretudo pela valorização da transcendência e da própria *imanência objetiva* desta possibilidade. As reflexões que se seguiram às *Críticas kantianas* possibilitaram a percepção de uma articulação necessária entre as perspectivas estéticas, éticas e lógicas, propiciando o desejo de restauração de uma harmonia perdida. Promovem-se o fim do *fisicalismo* ingênuo, baseado em uma objetividade mecanicista, e da subjetividade dos valores axiológicos desprovidos de *Historicidade*. Articulam-se, desta maneira, o pensamento crítico e a própria tradição, ou seja, deseja-se exterminar a dicotomia entre a explicação dos fenômenos físicos e a compreensão dos valores metafísicos. Esta proposta somente poderia ser desenvolvida por uma reflexão que levasse consigo o rigor da racionalidade e a interpretação permitida pela razoabilidade, proposta desempenhada pela Fenomenologia, por exemplo. Destes pressupostos, a tensão entre a subjetividade e a objetividade, a história e a literatura, a crítica e a tradição, a necessidade e a contingência, o determinismo e o indeterminismo são

alguns espectros de uma necessidade epistemológica maior, da qual os aspectos sintáticos e semânticos, racionais e razoáveis interajam em harmonia. Para tanto, faz-se necessária a busca pelos fundamentos do próprio pensamento ocidental, especialmente no que tange às suas articulações entre a sensibilidade e o mistério. Inevitavelmente a transcendência nos assombra profundamente, a ponto de perguntarmos a respeito do *Fundo* e suas qualidades. Opta-se pela percepção fenomenológica, ou seja, como é possível articular a partir *daquilo que se expõe*, sem, contudo, deixar de lançar alguma luz a respeito do que é exposto, ou ainda sobre a *substancialidade* do exposto e do *Fundo*: A Realidade não é o que se vê, tampouco o que se imagina, mas aquilo que se imagina do que se vê e aquilo que se vê do que se imagina.

2.4 Um retorno aos fundamentos: A expressão e a *Inexpressabilidade* da *episteme* no pensamento helênico

O fascínio com o pensamento helênico de uma maneira inexorável perpassa a história ocidental. Seja para menosprezar seus limites e predisposições, ou ainda para engrandecer seu gênio, um retorno às raízes gregas do pensamento ocidental é inevitável. Não nos compete analisar a recepção das diversas perspectivas e nuances, sobretudo, diante dos avanços exegéticos e novas percepções filosóficas, mas é mister buscar observar a maneira única de articular seu pensamento, ou seja, almeja-se tocar o agora já inatingível, para que possamos perpetrar o significado daquilo é tangível. Não se quer, portanto, analisar as releituras modernas e contemporâneas do pensamento grego, valorizados, especialmente, em um retorno ao clássico na Europa, diante do vazio gerado pela ruína do pensamento medieval e suas articulações epistemológicas e históricas, visto que se mostraria demasiada árdua a tarefa. Contudo, não é possível ignorar o dever de observar nossas cicatrizes e raízes, nossas feridas e alegrias, pois diante de nossos acertos e erros é possível tecermos a história humana *talqualmente* Penélope, pois dias há em que é necessário acrescentar, noites em que é imprescindível desfazer o que se fez, mas nunca se pode omitir à tecelagem do pensamento e esta somente pode ser feita por nossas mãos, assim também por meio das linhas, das agulhas e da colcha em nossos joelhos. Assim, retornos e *re-interpretações* do

pensamento grego são sempre vitais em nosso auto-entendimento, em nossa busca por identificação. A ponto de a Grécia do *presente pretérito* já não existir, somente o *pretérito presente* imaginado e necessário para nosso afã de tecer, pois ainda se crê irremediavelmente que a tarefa de nossas mãos evidenciará o presente a desvanecer.

Deste modo, aceita-se a *Homérica* ousadia de revisitar a nossa epistemologia a partir de algumas reflexões helênicas. Para tanto, buscar-se-á apresentar uma discussão em torno de alguns termos selecionados, visando, desta maneira, a uma aproximação entre as articulações estéticas, lógicas e éticas que possam nutrir as reflexões feitas em torno de uma *Poética Hermenêutica do Infinito*, isto é, perceber como o pensamento helênico propicia uma *episteme* distante das dicotomias modernas entre a *explicação* e a *compreensão*, a *sintática* e a *semântica*, a *Ideia* e a *physis*, o *logos* e o *mito*. Resta estabelecer as origens epistemológicas destas perspectivas além das transformações sociais e políticas, as quais foram tangenciadas no trabalho monográfico entregue ao Instituto de Matemática da UFRJ em 2009¹⁰. Por ora, contentemo-nos com um primeiro olhar, ainda que superficial.

O termo *episteme*, entendido como conhecimento verdadeiro oposto à *doxa*, constitui-se em um corpo organizado de conhecimento, ou conhecimento teórico, e tem seu início nos pré-socráticos. Contudo, nestes não há uma distinção de níveis e tipos de conhecimento, sobretudo devido à análise da *physis*, mesmo para Heráclito, em sua concepção do *logos* como componente oculto a ser descoberto pela inteligência. A percepção sensualista entra em descrédito na irrupção da filosofia socrática, de acordo com uma leitura dos relatos platônicos. A partir disto seria possível estabelecer uma diferenciação entre *episteme* e *eide* em relação à *doxa* e *aiestheta*. Para Platão o único conhecimento verdadeiro é um conhecimento a partir do *eide* por meio do método dialético. Deste modo, a transcendência do *eide* platônico seria substituída pela variedade imanente das categorias aristotélicas. Neste caso, a mudança nos objetos implica necessariamente uma mudança na *episteme*. Ora, o verdadeiro conhecimento para Aristóteles é o conhecimento das causas – basta

¹⁰ Estas considerações também se encontram presentes no Projeto de Doutorado encaminhado ao Programa de pós-graduação em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia da UFRJ. Neste trabalho, em especial, deseja-se entender estas transformações epistemológicas a partir dos desenvolvimentos das geometrias euclidianas e não-euclidianas. Deste modo, faz-se necessário um panorama a respeito da filosofia grega e, em especial, o surgimento do Romantismo e do Idealismo Alemães. Este olhar conduz a uma análise detalhada do processo de recepção do pensamento grego e da novidade germânica nos séculos XVIII e XIX, sobretudo no que diz respeito às reflexões em torno do tripé estabelecido entre a Lógica, a Estética e a Ética. Observa-se, também, que a partir das transformações científicas, filosóficas e sociais a Arte e a Literatura promovem a recepção de um novo *cosmo*.

lembrar as famosas causas final, eficiente, formal e material. Enquanto estas se referem a coisas que são *necessariamente* verdadeiras, a *doxa* trata das que são *contingentes*. O conhecimento por meio dos sentidos é uma condição necessária para a *episteme*, referindo-se, portanto, ao conhecimento demonstrativo embasado pela Lógica. As causas do Ser são consideradas supremas, o que não impede a decomposição da *episteme* em corpos organizados de conhecimento racional com objetos próprios. Destacam-se: *pratike*, *poietike*, *theoretike*, *mathematike*, *physike*, *theologike*.

A separação mormente feita entre Platão e Aristóteles não nos permite perceber o quanto Aristóteles permaneceu platônico e o quanto o próprio Platão poderia ser classificado como aristotélico. Não é necessário apontar para as inúmeras interpretações feitas a partir das exegeses destes dois filósofos para afirmar a enorme dificuldade do estabelecimento entre os limites, composição e estrutura de suas respectivas obras. Contudo, é imprescindível não confundir a interpretação feita por uma recepção e o material textual recebido. Deste modo, evitar classificações arbitrárias, típicas dos manuais, permite-nos observar a riqueza individual de ambos os legados. Assim, não nos parece correto afirmar a eliminação dos *mitos* e da *doxa* pelo surgimento da filosofia grega, basta, para tanto, perceber seu valor em pensadores centrais, como os próprios Platão e Aristóteles. Tal perspectiva, por exemplo, tem seu *lugar vivencial* em um ambiente que procura fundamentar seu pensamento distante de poderes eclesiológicos.

O substantivo derivado da raiz *leg* – colecionar, apanhar, falar – tem como significado palavra, discurso, linguagem, conta. Em Heráclito o termo ganha vigor filosófico assumindo uma variação semântica: discurso, preleção didática, ensino; reputação; relação, proporção; significado; lei universal comum, verdade. Para este, o *logos* é um princípio subjacente e organizador do universo; esta realidade do *logos* é oculta e percebida apenas pela *noesis*. Para Platão, a oposição entre *logos* e *mythos* é encontrada, mas também salienta como característica da *episteme* – verdadeiro conhecimento – a capacidade de fazer um relato (*logos*) daquilo que se sabe. Ainda mais profundamente: o *logos* é o relato do verdadeiro Ser pelo método dialético. Os estoicos partem da concepção heraclitiana do *logos*, assumindo-o como organizador universal e divino, possuindo, portanto um *nomos*. Fílon e Plotino fornecem aspectos similares e ao mesmo tempo distintos do termo: causa instrumental da criação e luz arquetípica são pontos semelhantes, enquanto a divisão do

logos e do *nous* feita por Plotino, em consonância aos estoicos, é um ponto divergente.

Nous é entendido como inteligência, intelecto, espírito. Tanto a filosofia como a mitologia almejam um princípio ordenador, aquilo que Heráclito caracterizou como uma ordem oculta nas aparências das coisas pelo termo *logos*, analisado anteriormente. Para os pitagóricos, esta ordem poderia ser expressa em termos matemáticos e tornada explícita na harmonia do *kosmos* como um todo. Há uma distinção clara entre a perspectiva pitagórica e o pensamento de Anaximandro, conforme foi analisado anteriormente. Existe uma aproximação teológica do *nous* como causa cósmica do universo, contudo, deseja-se salientar a perspectiva epistemológica subjacente. Para Platão, o *nous* é a capacidade da alma perceber o *eide*. Aristóteles, ao falar da *noesis*, enfatiza a passagem da potência ao ato, comparando em muitos casos a *noesis* humana com a divina. Distingue, assim, dois intelectos em paralelo à matéria e à forma. Deve-se ressaltar que, para Aristóteles, conhecemos porque o *nous pathetikos* está ativo e torna o objeto inteligível porque outra parte do *nous* está no ato, a qual ficou conhecida como *nous poietikos*, ou inteligência agente. Os estoicos pensam o *nous* como uma faculdade cognitiva distinta da *aisthesis*.

Logistikon é a faculdade racional, associada tanto à *psyche*, como ao *nous*, ao *pathos*, ou ao *oneiros*. Deve-se ter em mente que a *psyche*, conforme analisada por Aristóteles no *De anima* é o princípio do movimento e da percepção (*aisthesis*). A diferenciação entre a sensação e o conhecimento por esta obtido é antiga no mundo grego, sendo associada aos termos *aisthesis*, *episteme*, *doxa* e *noesis*. A aproximação das sensações à alma permite pressupor que aquilo que a alma conhece deve ser da mesma matéria da coisa conhecida. A *psyche* é dividida por Platão entre racional (*logistikon*), dotada de espírito (*thymoeides*) e a apetitiva (*epithymetikon*) – esta última com *arete* e *pathe* adequadas a cada uma. O *logistikon* pode ser visto como uma *arche* cognitiva de aspectos não sensoriais. No que se refere ao *pathos*, há uma multiplicidade semântica, tendo o significado geral “algo que acontece” em referência ao próprio evento ou à pessoa afetada. Deste modo, há uma bifurcação na investigação filosófica: o que acontece aos corpos e o que acontece à alma. É neste sentido associado ao *logistikon* em Platão o resultado da conjunção entre a alma e o corpo, seguindo a posição atomista de entender o *pathos* como uma espécie de percepção, ao tentar reduzir a sensação ao contato. Aristóteles resume o uso do termo por seus predecessores como as experiências feitas por um corpo. Por fim, observe que o termo

oneiros é entendido como sonho desde Homero e é visto como uma realidade objetiva, como manifestações de uma experiência interior, sendo posteriormente associado aos deuses e a objetivos proféticos.

Destas considerações terminológicas, algumas reflexões são destacadas: o conhecimento ocorre de uma interação entre a perspectiva sensível e a inteligência; algo escapa às sensações e ao intelecto, ainda que perpassa estas perspectivas; alguns associam àquilo que transcende a um princípio articulador da *physis*; há o discurso a respeito do verdadeiro, ainda que este não seja evidente, e, por meio desta enunciação, algo é revelado a respeito do que se diz. A dialética platônica favorece a articulação destes fatores, tanto que a famosa *Carta VII*, escrita em um ambiente vinculado à Academia, ainda que não necessariamente por seu fundador, assim nos diz:

Há em cada um dos seres três [elementos], a partir dos quais é necessário que o ser surja, sendo o quarto ele mesmo; em quinto lugar há que pôr o que é em si cognoscível e verdadeiramente é. Um é o nome, o segundo, a definição, o terceiro, a imagem, o quarto, o saber (PLATÃO: 2008, p. 91).

A carta foi escrita, provavelmente, em defesa da não sistematização do pensamento platônico, conforme pode se comprovar pela *Inexpressabilidade da Substância* contida em diversos pontos. Desta forma, não apenas a escrita não favorece ao conhecimento, mas este possui suas limitações pela impossibilidade de apreensão da *substância*, apenas das *qualidades*. Muitos paralelos podem ser obtidos com os diálogos, entre eles: a questão da escrita no *Fedro*; as questões políticas nas *Leis*, no *Político* e na *República*; a questão dos nomes no *Crátilo*. A legitimidade dos diálogos e das cartas platônicas não se encontra relacionada diretamente ao seu autor, mas a uma concepção de autoria comum no mundo antigo, ou seja, não interessa o redator do trabalho. Destaca-se, contudo, a impossibilidade do conhecimento da substância, visto que os quatro modos articulados ao saber, conforme destacado no trecho supracitado, enchem o homem de obscuridade e o colocam em aporia.

Victor Goldschmidt, analisando as estruturas dos diálogos platônicos, afirma que estas quatro perspectivas tratam da ilusão criada pelas sensações e, portanto, da origem de uma falsa opinião; da ignorância perante à contradição encontrada nas aporias; da reminiscência que permite conhecer, ainda que a substância permaneça obscura; e, por fim, da opinião verdadeira da *episteme* a qual não é a etapa final, mas a possibilidade de entendimento

(GOLDSCHMIDT: 1993). Leve-se em conta que a parte árdua da dialética não consiste na ascensão à *episteme*, mas no retorno aos fundamentos últimos. Faz-se necessário, portanto, um movimento contínuo de *ascensão* e *descenso* para visar à contemplação da substância, que sempre nos escapa. Assim, a dialética nos mostra como as qualidades e as representações do Ser são confundidas com a realidade daquilo que é conhecido. Portanto, os níveis de conhecimento possíveis de serem destacados pela estrutura dos diálogos platônicos por Goldschmidt são apenas pálidas imagens do Objeto; enfatizam-se, portanto, os aspectos obscuros relacionados ao conhecer. Esta, talvez, seja a sina dos filósofos, os amantes do saber, contentarem-se com aquilo é possível entrever e não conhecer a totalidade em si, visto que em todos os momentos do caminhar epistemológico a incerteza e a multiplicidade favorecem um olhar *razoável* em detrimento de um princípio de causalidade que vise à eliminação da contingência do Real. Por isto o Sócrates platônico pode dizer que nada sabe, mas ao menos não se ilude achando que sabe.

Contudo, há algo que deve existir, pois sem esta *presença* a substância, a imagem, a definição e a *episteme* não possuiriam sentido algum. Entre aquilo que se vê e a respeito daquilo que se reflete há um princípio de adequação que de forma alguma revela o todo do Real, tampouco se submete a sentidos formais restritos. O que não se revela postula à imagem uma indefinição peculiar e, por esta obscuridade, a definição se mostra insuficiente, pois nem mesmo as qualidades são coerentes. O aparecer, o ocultar e o esconder favorecem, cada um a seu modo, um princípio *razoável* de estabilidade para o conhecimento que deseja o esclarecimento *racional*, ou seja, entre luz e sombra é possível observar o mundo, pois é impossível um conhecimento destituído do mistério daquilo que se oculta e da revelação daquilo que se observa.

Estas perspectivas podem ser mais bem expressas nos saberes particulares, pois para Platão, por exemplo, a geometria e as outras disciplinas matemáticas são incapazes de fornecer um substrato sólido (λόγον δίδοναι / *logon didonai*) para as *hipóteses* (ὑπόθεσις) tomadas como verdades; desta forma, estas não podem ser vistas como uma verdadeira ἐπιστήμη (*episteme*). Assim, a dialética rompe com tais hipóteses e avança para os princípios verdadeiros a fim de um esclarecimento. É possível distinguir, portanto, o entendimento (διάνοια) vinculado à geometria, aritmética, astronomia e às outras práticas do *conhecimento verdadeiro*, obtido por meio da dialética e associado ao termo

νόησις (noesis). Em Aristóteles, a *episteme* se relaciona com a demonstração (ἀποδείξις / *apodeixis*), mas acima de tudo, subordina-se ao *nous*. Deste modo, distingue duas classes de princípios: os *axiomas* (ἀξιιώματα), os quais são conhecidos por todos os homens e são comuns a todas as ciências, por estarem estas vinculadas a todas as esferas do Ser; e as *teses* (θέσεις), que são particulares de uma dada *episteme*. As teses são classificadas em hipóteses, as quais afirmam ou negam a existência de algo, e definições (ὀρίσμοι / *horismoi*), as quais dizem o que uma coisa é. Há uma continuidade e uma descontinuidade terminológica em relação aos trabalhos estritamente filosóficos e geométricos. Deste modo, discute-se hoje, por exemplo, se as hipóteses que não são possíveis de serem provadas são verdadeiras, necessárias ou auto-evidentes. O surgimento das geometrias não-euclidianas possibilitou tais questões, sobretudo diante daquilo que pode ser expresso como verdadeiro e evidente, mas também as diferenças existentes entre os sistemas geométricos, o que traz à baila as perspectivas contingentes. Sabe-se, entretanto, que já em Aristóteles havia indicações dos termos indefinidos e impossíveis de serem demonstrados, dada a regressão infinita ou circular na construção de um sistema. Propriamente nos *Elementos* de Euclides há uma lista de definições, aquilo que diz o que uma coisa é (ὀρίσμοι / *horismoi*), postulados ou exigências (ἀιτεμάτα / *aitemata*) e noções comuns (κοινὰ ἐννόιαι / *koinai ennoiai*)¹¹. Outras definições são dadas ao longo dos livros, contudo o material como um todo é composto por proposições e problemas provados, ao menos supostamente, a partir das *premissas* estabelecidas.

Para Aristóteles, é possível analisar quatro interações entre as proposições: o possível (τὸ δυνατόν) e o não-possível (τὸ μὴ δυνατόν) – literalmente o potencial e o não-potencial; o contingente (τὸ ἔυδεχόμενον) e o não-contingente (τὸ μὴ ἔυδεχόμενον); o

¹¹ Deve-se ter em mente as transformações terminológicas, especialmente em relação ao pensamento aristotélico. Contudo, percebe-se também uma continuidade conceitual. Desta forma, as definições são modificadas apenas no âmbito dos significantes *horoi* e *horismoi*, respectivamente. Os axiomas aristotélicos são aqueles conhecidos por todos os homens e comuns a todas as *epistemai*, e em Euclides recebem o nome de noções comuns, *koinai ennoiai*. Os postulados são aproximados com a hipótese, ao afirmarem a existência de uma dada coisa e, no caso geométrico, a possibilidade de construção e dinamicidade. Há, portanto, uma alta carga semântica em todos estes termos, gerando uma polissemia que deve ser analisada cuidadosamente, especificamente diante das tentativas de entendimento das paralelas. Em suma, para Euclides, temos: a *definição* diz o que uma coisa é, segue-se, portanto, um princípio de racionalidade e razoabilidade; as *noções comuns* são os axiomas aristotélicos, presentes no pensamento humano como um todo, vale lembrar o uso de axioma por Proclus, posteriormente. Assim, os *Elementos* começam com as definições para o entendimento daquilo que se fala; estas são seguidas pelos postulados que possibilitam a construção daquilo que se definiu e, portanto, asseguram a existência e o sistema a ser construído; e, por fim, apresentam as noções comuns como fundamentação lógica, racional e razoável de todo o discurso.

impossível (τὸ ἀδυνατόν) – literalmente o apotencial, ou seja, o que não possui potência; e, por fim, o necessário (τὸ ἀναγκάϊον). Deste modo, existem quatro modalidades, respetivamente. **Possibilidade:** “é possível que S seja P”, S tem a *potência* de ser P, mas pode não se *atualizar*. **Impossibilidade:** “é impossível que S seja P”, S não tem a potencialidade de ser P. **Contingência:** “é contingente que S seja P”, pode ser que S seja P e também pode não ser que S seja P. **Necessidade:** “é necessário que S seja P”, não há outra possibilidade, pois S é a condição sem a qual P não existiria. Desta maneira, a evidência é vinculada à necessidade, pois algo é caracterizado como evidente quando se apresenta imediatamente a um sujeito, não sendo possível atribuir possibilidade, impossibilidade ou contingência ao que se apresenta, mas somente a necessidade. Assim, o evidente não possui nenhuma obrigação de demonstração na perspectiva aristotélica, pois é a condição sem a qual nem a própria proposição existiria. Contudo, tal discussão promove uma separação entre a evidência do ponto de vista ontológico e epistemológico que será explorada, sobretudo, no pensamento filosófico medieval. A contingência pode ser entendida como condição de possibilidade da criatividade no mundo, visto que a pura necessidade seria o puro nada, por excluir toda a multiplicidade sintética, ou seja, toda a multiplicidade em relação ao todo.

Aristóteles afirma que a contingência se contrapõe à necessidade. As expressões lógicas que pressupõem a contingência são referidas nas considerações modais. Alguns autores discutem a modalidade pela condição de possibilidade em dois sentidos: é *contingente que* pode ser entendido como *é possível que* ou ainda como *é possível que e não é possível que*. Deste modo, a contingência é a possibilidade de que *algo seja* ou *não seja*. Na modernidade, autores como Leibniz pensaram a verdade de fato e a verdade racional como perspectivas distintas. Tal proposta já se encontrava em Aquino quando este trata do *ens contingens* e do *ens necessarium*: o primeiro refere-se àquilo que pode ser e pode não ser. Em termos metafísicos, o *ens contingens* foi pensado como aquele que não é em si, mas em outro. A relação entre o Ser e os seres criados é pensada em termos de contingência e necessidade, de tal modo que poderia ser atribuída a dependência dos seres finitos em relação ao Criador. O necessário pensado por Aquino é aquilo que *não pode não ser*. Em sua demonstração da existência de Deus, este filósofo afirma a presença de algo necessário nas coisas, ainda que esta necessidade seja por acidente. Desta forma, a contingência

absoluta também não pode ser pensada na alma do criado, pois esta não é corruptível. A partir desta consideração, Aquino, em sua teoria do conhecimento, assegura que pela *virtude* o homem pode conhecer por meio da sensibilidade, por inferir proposições de proposições prévias e a *scientia* se associa à completa e certa cognição da Verdade. Contudo, os fundamentos destes saberes estão associados à *virtude*, a qual possui uma fundamentação teológica como uma expressão de um conhecimento inalcançável pelo pensamento e somente contemplado pela Revelação. Deste modo, a indeterminação da Substância, conforme assinalado no pensamento helênico, vê-se associada ao Infinito da substância Divina, fundamento último da realidade. Para evitar tais considerações e, sobretudo, algo similar à *Inexpressabilidade da Substância*, Aristóteles usa suas definições para dizer o que uma coisa é, jamais para assegurar sua existência, ou seja, a existência das coisas relativas às definições deve ser provada a partir dos primeiros princípios de cada *episteme*, estes indemonstráveis. Desta forma, para todo conhecimento há a necessidade de pressupor a existência e o que se entende por aquilo que se conhece. Se todas as *epistemai* usam os axiomas, por serem as noções comuns a todas, somente a metafísica pode discutir estes, tendo em vista, inclusive, a indemonstrabilidade dos mesmos.

Estas questões são tratadas sob da noção de transcendência presente no termo *hyperousia*, o qual trata do Uno e da impossibilidade de sua demonstração, visto que não se pode nem mesmo dizer o que é (Platão: 2003, 141d-142a). Destaca-se, também, o Bem que está para além do Ser na *República*. Estas perspectivas são revisitadas no platonismo helenístico e, principalmente, na inter-relação com o pensamento judaico e cristão dos primeiros séculos de nossa era. Tais considerações permitem uma bifurcação entre aqueles que afirmam a evidência de Deus e a possibilidade do entendimento de sua natureza, mas também outros que postulam a transcendência Divina e, portanto, sua infinitude, a ponto de tornar impossível qualquer conhecimento preciso a seu respeito. Estas posições são agrupadas naquilo que ficou conhecido como *Gnosticismo* e *Agnosticismo*. A proximidade da Filosofia helênica e da Teologia judaico-cristã germinou uma discussão profunda a respeito destas perspectivas – não tratadas neste trabalho, mas que por ora se reduzem à posição de Santo Agostinho, o qual afirma a evidência de Deus na alma, mesmo que não seja possível compreender sua natureza, visto que qualquer afirmação a respeito seriam meras fagulhas finitas perante o Infinito. Tais desenvolvimentos teológicos refletem de

maneira singular o pensamento platônico e pitagórico ressurgidos sob os comentários de Proclo e Plotino, por exemplo. Contudo, também tratam da *Incomensurabilidade* e da *Inexpressabilidade* da substância do Real.

Platão aborda esta perspectiva na maioria dos seus diálogos aporéticos e, especialmente quando se depara com a pergunta a respeito da substância de algo, ou seja, sobre o que é a coisa que está em discussão. É justamente por este questionamento que se deseja eliminar as aparências e seguir na aplicação do método dialético. Tomemos um exemplo. O diálogo *Mênon* é inaugurado por uma série de perguntas a respeito da *arete*, termo mal traduzido por virtude: é possível ensiná-la? É adquirida por meio de exercícios? Ou virá esta ao homem de alguma outra forma? Não se trata apenas de uma questão a respeito da definição e da procura incessante da substância, mas confronta a possibilidade do conhecimento e, se este for possível, qual a sua modalidade. No percurso do diálogo há a famosa passagem em que o escravo interrogado rememora a solução pedida após se perceber em uma aporia. A partir deste modelo *epistemológico* e diante de todo percurso do diálogo, afirma Sócrates à pena de Platão:

Assim sendo, seguindo este raciocínio, Mênon, é por concessão divina que a virtude nos aparece como advindo, àqueles a quem advenha. Mas o que é certo sobre isso saberemos quando, antes de <emprendermos saber> de que maneira a virtude advém aos homens, primeiro emprendermos pesquisar o que é afinal a virtude em si e por si mesma. Mas agora, é hora para mim de ir a outra parte; tu, porém, destas coisas de que estás persuadido, persuade também este teu anfitrião, Ânito, para que fique mais calmo. Pois, se o persuadires, terás prestado um serviço também aos atenienses. (PLATÃO: 2005, 100 b-c)

Não se trata unicamente da pergunta fundamental sobre o Ser, mas um questionamento à própria possibilidade de ser feita esta pergunta. A *arete* (ἀρετή) não foi escolhida ao acaso como tema do diálogo, pois diferentemente da tradição homérica, o pensamento clássico a partir do λόγος tratou distintamente a beleza do corpo e a morte. Nas obras de Homero se percebe uma conexão entre ἀρετή e ἀλκή, associando, desta forma, a “virtude” ao valor guerreiro na formação dos ἄριστοι. Deste modo, na perspectiva dos textos homéricos a “virtude” do homem se revela concretamente no campo de batalha pela demonstração de coragem e força (PEREIRA: 2006, pp.135-136). Enquanto isso, na reflexão socrática, temos a busca pela harmonia e a busca da verdade como protótipo de uma vida bela que se reflete eticamente na construção da πόλις. A morte não deve ser temida, mas uma vida má e indigna distante da verdade e da harmonia entre a alma e o κόσμος. A vida será boa,

atingindo o homem a virtude, quando for bela devido à harmonia supracitada. A eliminação das falsas opiniões pelo método dialético faz parte deste processo de conhecimento da verdade. A morte passa a ser boa, aceitável e bela, caso ela não perturbe a harmonia existente entre o indivíduo e o mundo exterior, assim a reflexão atinge um ideal ético e estético em decorrência de sua busca epistemológica inicial (DINUCCI: 2008). A morte de Sócrates, vista sob um prisma platônico, mostra-se bela não por sua coragem e luta, mas por ter uma prática racional que lhe possibilitou uma vida feliz, distante do caos irracional. Passa-se a valorizar a busca pela substância para além das aparências, a ἐπιστήμη e não a ἄλκη, o λόγος e não o μῦθος – ainda que não haja uma distinção dicotômica entre os termos como alguns comentadores modernos parecem supor. A preocupação com o corpo de um morto cede espaço para a imortalidade da alma, passando os funerais a serem vistos como mera formalidade¹².

Indicamos por aspas a tradução comum de ἄρετή, mas devemos ter em mente a complexidade do termo em seus diversos contextos. Werner Jaeger (JAEGER: 2001, p.25-36) salienta que o termo se encontra vinculado ao ideal mais nobre, cavalheiresco, sendo, em sua forma mais pura, o ideal da educação de um período. Também nos aponta que desde Homero o termo é usado em seu sentido mais amplo, designando a excelência e a superioridade dos seres, sendo rapidamente associado a um atributo próprio da nobreza, fundamentando o caráter aristocrático na formação do homem grego. Ἄρετή designa mais do que força física incomum, como no caso da *Odisseia* que valoriza a prudência e a astúcia. O termo não possui um valor moral imediato, mas quer designar que aqueles que o possuem vivem corretamente, no privado ou no público, pois são regidos pelas normas certas de conduta. Para Aristóteles, somente através da ἄρετή que se pode contemplar a beleza, entendida como uma entrega plena à vida que conduz o homem a existir não somente para si, mas na construção política incessantemente. Trocar esta beleza pela vida corresponde ao mais valorizado uso da ἄρετή. Esta busca pela beleza harmoniza a alma com o cosmo, conforme trataremos mais abaixo. Não se trata de um descaso com a vida, mas a celebração desta por meio da beleza. Deste modo, entende-se a *re-leitura* patrística e medieval a respeito da virtude e da graça divina associada ao Bem Supremo, pois se a

¹² Tal pensamento aparece revestido de ironia em *Fédon* 115c-116a, quando Sócrates responde às preocupações de Críton sobre o seu funeral. Insinua que depois de morto possa escapar dos cuidados dos vivos, ou seja, acentua que a identidade humana segundo seus ensinamentos não se encontra na aparência do corpo, mas na imortalidade da alma.

ὄρετή escapa à sensibilidade e aos jogos lógicos e silogísticos, ela somente pode provir de algo transcendente. Interessante paralelo com a *Carta VII*, pois a partida anunciada de Sócrates pode ser interpretada como a ausência do mestre e, no caso da Academia, pode significar a morte de Platão. Deste modo, ambos os textos apontam para a *Inexpressabilidade*, a qual será desenvolvida pelos pensamentos helenístico, patrístico e medieval sob diversas perspectivas, inclusive, uma associação ao Infinito, conforme pode ser visto nos múltiplos aspectos a respeito do conceito de *Revelação* e do *Supremo Bem*.

2.5 A imprescindibilidade poética: a necessidade estética para o discurso epistemológico.

Diante do exposto a respeito das considerações epistemológicas contemporâneas e uma rápida análise aos pressupostos de seu desenvolvimento, resta apenas pontuar a inevitabilidade da insólita transgressão do Real em nossos inumeráveis discursos e *epistemai*. A perspectiva hermenêutica é posta no centro do debate epistemológico, pois somente por uma perspectiva interpretativa é possível estabelecer uma relação efetiva entre a necessidade e a contingência, isto é, entre as possibilidades de uma racionalidade e de uma razoabilidade. A inevitabilidade do conhecer entra em tensão com a *eminente* e a *iminente* obscuridade da ignorância. A univocidade entre as *palavras e as coisas* deve ser repensada a partir da articulação entre sintática, semântica e pragmática, conforme pode ser atestada em nosso louvor contemporâneo ao *contingente*. Todavia, algo permanece: o êxtase e a catarse diante do imponderável e do Infinito presente no Real, os quais possibilitam a construção de nossas realidades. Resta avaliar a separação entre a técnica e a arte, os entes e o Ser.

A tentativa kantiana de mostrar os limites da razão somente pode ser efetivada na negação de seus pressupostos vigentes e em seu re-estabelecimento, conforme pensado no desenvolvimento do pensamento *neokantiano*, romântico e idealista, principalmente na Alemanha. Destes caminhos entre os bosques bávaros, a objetividade moderna aos poucos foi sendo transformada pelas necessidades históricas e epistemológicas. O pensamento baseado em uma perspectiva mecanicista necessitava da crença na realidade, mas acima de

tudo, na afirmação de sua *existência* independente das afeições humanas, como se possível fosse ver sem modificar a substância daquilo que se vê, sobretudo na interpretação dos fenômenos. A valorização da técnica, a qual gradativamente eliminava a pergunta a respeito de seus pressupostos e das noções últimas, foi mais um passo para o chamado *esquecimento do Ser* e do afastamento da Metafísica. Contudo, a impossibilidade de afastar o próprio pensamento, fê-la ressurgir mais vibrante e inebriante, causando vertigens em suas reflexões a respeito das manifestações do *Absoluto*. O *Real* é inexprimível, restam-nos apenas nossas discussões acerca das realidades, ou seja, a substância, a coisa em si, o Absoluto, ou qualquer outro nome que possamos inventar, estão envoltos no mistério que nos alimenta por meio de suas qualidades, as quais se manifestam nos fenômenos, eclodem na *physis*. Conforme nos ensina Platão, entre um esconder e outro revelar no incessante movimento dialético, vez ou outra nos surpreende uma contemplação, mas esta é inefável, pois ao passo que se vê, desvanece ao interpretar. Deste vislumbre do Sublime na Verdade uma *Estética da Receptividade* propicia uma *Poética Hermenêutica do Infinito*, pois a contemplação daquilo que transcende aos entes, portanto, Infinito, necessariamente insere o homem no mundo em seu fazer. Deseja-se, assim, uma discussão epistemológica distinta tanto das ciências naturais, como das ciências sociais em seus múltiplos derivados. Almeja-se uma epistemologia do próprio conhecer em suas articulações estéticas, lógicas e éticas. Por ora, contentamo-nos com a inseparabilidade destas três perspectivas para o pensamento, conforme pode ser visto ao longo de todo o *cogitar* ocidental. Desta maneira, refletir a respeito do Infinito implica pensar os limites das análises Lógicas e os subsídios para uma perspectiva a respeito da Ética e da Estética.

A arte é a exemplificação de maior atividade metafísica – esta entendida não como uma dicotomia existente entre o mundo material e o pensamento ideal, mas justamente como o substrato e a substância das coisas. Rompe-se, assim, com uma arbitrária separação entre a perspectiva artística e o pensar objetivo. Torna-se o que antes se pensava separado por uma *interpenetração constante*, ou seja, poeticamente há caminho para o epistemológico emergir, do mesmo modo que objetivamente o caráter artístico floresce de maneira natural. Desta abertura lógica e *onto-lógica* é vista a transparência do conceito, assim como a indeterminação do mesmo – características *insólitas* analisadas anteriormente. Enfim, a distanciação e a multidiversidade de *interpelações* convergem para a Arte – convergem,

naturalmente para a vida, visto que a vida é poética por ser o espaço da descoberta e da fruição da própria vida. Não há distância maior do que a maior distância pensada, assim como não há variedade maior do que a maior variedade pensada. Deste modo, a criação insolitamente conceitual do Infinito favorece o próprio agir poético – apofântico. Segue este pensamento Gadamer ao ser questionado a respeito da fundamentação filosófica de sua hermenêutica. Veja:

Minha resposta é a seguinte: o ponto de partida da minha teoria hermenêutica foi justamente que a obra de arte é uma provocação para a nossa compreensão porque se subtrai sempre de novo às nossas interpretações e se opõe com uma resistência insuperável a ser transposta para a identidade do conceito. Isso já pode ser visto, segundo me parece, na “*Crítica do Juízo*”, de Kant. É justamente por isso que o exemplo da arte exerce a função orientadora, que a primeira parte de *Verdade e método* I possui para o conjunto de meu projeto de uma hermenêutica filosófica. Isso torna-se de todo claro, se considerarmos “a verdade da arte” na multiplicidade e multivariabilidade infinita de seus “enunciados” (GADAMER: 2002, pp. 15).

O filósofo confessa no mesmo texto que, instigado por Habermas, procura fundamentar melhor suas posições, sobretudo do ponto de vista epistemológico, articulando, assim, a questão hermenêutica com o pensamento objetivo – este especialmente vinculado no início do século XX ao modelo científico. Deste modo, seguindo o pensamento de Kant, Kierkegaard, Heidegger e Nietzsche, Gadamer propõe a separação entre a *episteme* antiga e a moderna – assim também Foucault em sua *arqueologia própria do saber*, por meio das *palavras e das coisas*, fundamentado em uma *hermenêutica do sujeito*. Aponta-se, portanto, para os limites da objetividade dialética e da dupla-negação – lógicas vigentes desde o período grego e subjacentes a inúmeros discursos. Ao mesmo tempo, pondera-se a respeito de uma reflexão que supere a rigidez dos conceitos e abarque o paradoxo da existência.

Superar o *esquecimento do Ser* em uma sociedade marcada em sua *episteme* e em seu *ethos* pela técnica implica necessariamente o retorno interminável para as origens. Espera-se ardentemente que este regresso não deturpe o presente pretérito com suas inquietações ainda por vir, mas assuma de maneira consciente a raiz de nossa tradição. Por esta razão, a percepção transcendente da arte e da poesia, assim também as origens culturais gregas que aproximam o sagrado e o fenômeno religioso das dimensões do conhecimento e da arte, possuem tanto valor: por introduzir a distância Infinita em nossas perspectivas contingentes, ou seja, propor uma anarquia desmedida na ordem estabelecida, transgredir enfim a própria transgressão, para enfim superar o caos que ao longo dos segundos se cristaliza sem, contudo, abolir a perenidade da ordem e do pensamento. Por fim, a *mimesis* transcende à própria

obtenção do objeto artístico, mas encarna-se na *formatividade* da arte fenomênica, ontológica e substancialmente no ato da própria arte. Resta-nos o questionamento sobre a identidade desta coisa que nos escapa e automaticamente associamos ao *Infinito em sua sacralidade Sublime*, dado o seu constante esquivar. Alguns autores analisam as raízes do conhecimento em uma força animada de origem divina, especulação associada à busca do entendimento da *physis* pelos gregos (CONFORD: 1957, p.125). Ponto culminante desta proposta pode ser a teoria de dois absolutos de Agostinho, o qual via o conhecimento como a arte de promover a catarse na alma e encontrar-se com o divino. Tais estruturas são rompidas não pelo *logos* grego, como anacronicamente em um desejo de identidade com o mundo antigo anseiam os modernos, mas na ruptura iniciada na escolástica e celebrada no absolutismo do *empírico materialismo racional* da ciência moderna.

A ambição destas linhas recai no rompimento deliberado destas dicotomias pela mística literária, isto é, a partir do sagrado nas Letras e nas letras do Sagrado correlacionar não apenas forma e conteúdo, mas perceber como a objetividade e a subjetividade se relacionam, correlacionam-se e se complementam no viver humano. A *insolitez* na comparação do formalismo lógico com o formalismo estético é uma exigência de nossa época e uma necessidade desde os antigos – seja na lógica dialética de Platão em seus diálogos carregados de arte, na perspectiva da lógica aristotélica e em sua análise da *Poética* grega, ou ainda no rigor e na literalidade poética dos textos bíblicos. Aquela parece ser a tonalidade de uma lógica transcendente, ou seja, um pensamento que não admite a submissão ao formalismo objetivo ou ao extravio da poesia. Algo subjaz nesta *Odisseia* humana em busca do sentido, uma substância que se transforma, mas permanece. Associamos este algo que é necessário e contingente à existência e, portanto, a arte ao conceito de Infinito, enquanto Mikel Dufrenne analisa pela perspectiva do fundo. Observe como correlaciona lógica e estética:

Nosso único propósito era confrontar duas noções e dois usos do formalismo que certo movimento da arte contemporânea e certa escola de pensamento tendem a aproximar. Essa aproximação sugere que há algo em comum a toda operação criadora: as formas criadas, por mais acabadas que estejam, não podem se fechar sobre si mesmas; o sentido que elas carregam em si remete a um horizonte de sentido o qual atesta, ele mesmo, que o sentido visa a uma realidade inexaurível. Pensamento lógico e pensamento estético dizem algo do fundo; na medida em que são inspirados talvez se originem do fundo. O fundo é a pátria comum das imagens e dos conceitos; ele se exprime tanto na língua vazia dos símbolos lógicos, e as formas não deixam de significar esse fundo do qual o olho ou o pensamento as desprendem sem jamais arrancá-las (DUFRENNE: 1972, p.168).

A origem do pensamento lógico, ético e estético é deste fundo que em caráter de Infinito *des-vela* a *physis* em si (*aletheia*) e promove um caráter interpretativo (*adequatio*). Deste

modo, conjecturar a respeito da subjetividade é imprescindível, mas acima de tudo necessário, pois traz à baila os valores axiológicos presentes na Estética e na Ética, promovendo, por fim, uma epistemologia distante dos limites efetivados pela separação entre o homem e a realidade. Não é outra razão de um louvor ao indeterminismo e ao contingente no pensamento contemporâneo, uma tentativa de romper com a *crença physicalista* da realidade, seja do ponto de vista dos estudos dos fenômenos físicos, biológicos, seja nas construções teóricas das ciências sociais e lógicas. Ao engrandecer as qualidades, espera-se *pragmaticamente* ou na *formatividade da ação*, vislumbrar o *Fundo*, a substância. Assume-se, portanto, a impossibilidade de uma *linguagem perfeita*, a qual sanaria os problemas filosóficos e científicos pela necessidade interpretativa inerente ao ato cognitivo. Afirma-se, igualmente, a importância do *poético* nas criações científicas, ou seja, acredita-se que mesmo as ciências modernas, em suas infundáveis análises das qualidades dos fenômenos, poeticamente apenas delineiam algo da substância sobre o que se diz. Contudo, diante do inefável, calar não é a solução, apenas o primeiro momento do encontro com o Sublime no mundo. Acalentai-nos Caeiro, transmitindo a mensagem de Fernando:

Assim como falham as palavras quando querem exprimir qualquer pensamento,
Assim falham os pensamentos quando querem exprimir qualquer realidade.
Mas, como a realidade pensada não é a dita mas a pensada,
Assim a mesma dita realidade existe, não o ser pensada.
Assim tudo o que existe, simplesmente existe.
O resto é uma espécie de sono que temos,
Uma velhice que nos acompanha desde a infância da doença.

Alberto Caeiro, 1-10-1917

3. E o Sólito Subsiste: A Objetividade Poética.

Diante da *Inexpressabilidade* do Real e por meio das expressões da *Realidade*, atestou-se, conforme pode ser visto no capítulo inaugural, a necessidade estética no desenvolvimento do pensamento epistemológico. Afastar-se teórica e gradativamente das técnicas e das tecnologias que permeiam e possibilitam o pensar facilita a percepção do que se expõe. O *esquecimento do Ser*, ou o *desencantamento do mundo*, auxiliam-nos em nossa reflexão contemporânea por tornar latente aquilo que outrora era subjacente, isto é, os afastamentos do Sentido, do Sacro, do Belo, do Bom e de outros fatores, não necessariamente nesta ordem descrita, tornaram a epistemologia uma busca pela certeza, mais precisamente, desejava-se a fundamentação metodológica que permitisse o estabelecimento de um conhecimento seguro, completo e consistente. O pretense fim da metafísica, seu afastamento e exílio, cada um ao seu modo, favoreceram o estabelecimento de um pensar mecânico, sintático, computacional.

Afastam-se definitivamente alguns mitos, sem a percepção exata de que o processo mitológico permanece inalterado *materialmente*, mas assume *formas* distintas com o passar do tempo. A pretensão de *objetividade* traz consigo um desejo *subjetivo* intenso; desta forma, a afirmação do *físico* absolutamente já é em si uma premissa *metafísica*. Tal inexorabilidade nos mostra a urgência de um questionamento profundo de nossas técnicas, o qual, por sua vez, inicia um *percurso* sobre as condições de possibilidade para o conhecimento e para o pensar. Inevitavelmente, a diferença que possibilita a *lógica* e a *fala* sinaliza uma identidade *fugidia*, conforme pode ser visto na separação entre o *científico* e o *cultural*, o *epistemológico* e a *sabedoria*. Nota-se, particularmente o surgimento de uma *reflexão estética* distante do cotidiano, afastando o centro de gravidade desta perspectiva da vida. Esta *sacralidade* da Arte ocorre substancialmente na *dessacralização do mundo*, ou seja, a exclusão das perspectivas teleológicas na atividade artística é concomitante ao estabelecimento do pensar enquanto ordenador e fornecedor de significado ao Real. A *concepção* de dois mundos – teórico e prático – tende a fornecer duas perspectivas distintas a respeito do *mesmo*: de um lado, a explicação que na maioria das vezes admite modelos causais; do outro, a necessidade da compreensão para a adequação de uma *praxis*. Deste modo, afastam-se as concepções éticas, estéticas e epistemológicas, promovendo, assim,

núcleos de desenvolvimentos específicos que gradualmente rompem com a unidade harmônica, por exemplo, articulada no καλὸν τε καὶ ἀγαθόν helênico.

A tentativa de uma *Poética Hermenêutica do Infinito* nasce do desejo e da necessidade de fundamentação para um pensar que possibilite a articulação dos fatores estéticos, éticos e epistemológicos. O Infinito, metáfora e metonímia da substância em sua Inexpressabilidade, permite o *desejo dialético*, ou seja, é símbolo do impulso instaurador do pensar, o qual necessariamente passa por um processo de recepção – *Estética da Receptividade*. Ora, a apreensão do ser pensado articula *fantasia* e *razão*, isto é, criação e medida em uma tensão perene entre racionalidade e razoabilidade. Desta forma, deixando as características éticas à parte para uma reflexão posterior, pensa-se em uma articulação entre a *sintática da episteme* e a *semântica do estético* por meio do poético. Necessita-se, portanto, olhar para a origem da *poiesis*, pois, deste modo, torna-se possível observar a origem da separação anunciada entre as perspectivas estéticas e epistemológicas. Usar-se-á a tradição platônica como marco inicial, sobretudo pela famosa expulsão dos poetas da *Politeia*, nos moldes da crítica anteriormente feita no diálogo *Íon*. A *mimesis* em sua multiplicidade semântica e conceitual presente na perspectiva helênica merece destaque, pois a partir de sua atuação é possível perceber uma articulação entre a racionalidade, a técnica e a razoabilidade – para usar os termos destacados anteriormente.

A dificuldade em abordar os textos antigos não pode ser evitada, ainda que não sistematizada. Tal questão pode ser destacada na impossibilidade contemporânea de um entendimento coerente e sistemático dos termos, seus usos e relações. Desta forma, os termos derivados de *poiesis* são usualmente associados ao fazer em geral, contudo, é-nos impossível catalogar, entender e definir as diferenças em relação ao termo *techne*. É evidente que é possível uma satisfação em alguns casos específicos, todavia, na contemporaneidade, uma distinção entre os termos se aparenta a uma superficialidade ambígua. Contudo, diante da proposta de uma valorização da *experiência* em detrimento do *experimento*, cabe-se um olhar atento a estas ínfimas mudanças. Em sinal de relevância, basta recordar a distinção entre o saber tecnológico e a perspectiva artística, hoje tão díspares, outrora tão arraigados. Talvez, tais pequenas questões sem importância para o entendimento da epistemologia, sejam tão essenciais como as perspectivas éticas e estéticas, portanto, rejeitadas por devido motivo. Eis a tarefa inglória: trazer ao primeiro plano o que

permanece obscurecido pela *luz* intencional de nossas crenças epistemológicas.

A discussão sobre os termos em evidência e sua posterior recepção fornece espaço aberto para o estudo epistemológico, sobretudo a partir da distinção iniciada na modernidade entre Arte, Belas Artes e Tecnologia, visto que o equivalente latino *Ars* traz a mesma pluralidade semântica e multiplicidade prática. Salienta-se o surgimento de uma noção desinteressada do Belo, pois este é entendido distante dos aspectos técnicos, tecnológicos e de seus objetivos teleológicos. Eis o corolário da *dessacralização do mundo* e da *sacralização da Arte*. Desta distinção com a Antiguidade surge a *Estética*, a qual segundo o pensamento de Alexander Baumgarten seria responsável pelo entendimento do *Belo* ou da *Filosofia da Arte*. Analisar as mudanças ocorridas no processo *enunciativo* e *interpretativo* nas Ciências e nas Artes permite uma ponderação a respeito da necessidade do pensamento estético. Do mesmo modo, mostra-se evidente a necessidade hermenêutica. Não se deseja uma classificação dos saberes, o que sempre parte de um ponto de vista entendido como melhor, mas salientar a imprescindibilidade das perspectivas em destaque, o que ainda assim não pode ser entendido como ausência de qualquer ponto de vista. Desta maneira, não está entre os objetivos atribuir juízos de valor a nenhum campo do saber, conforme pode ser atestado por aqueles que atribuem à Arte uma inferioridade por considerá-la vinculada somente ao confuso das sensações. Pelo contrário, almeja-se evidenciar a importância das características artísticas e poéticas na constituição do próprio pensar.

A *Inexpressabilidade* da substância é contraposta pela possibilidade de sua *atualização*. Esta questão exige uma reflexão que o espaço não permite, por causar prejuízo à coesão e à coerência, visto que seria necessária uma reflexão do Infinito em suas múltiplas perspectivas ao longo da História – o Infinito no pensamento helênico, medieval e moderno já se figura um tema impossível de ser abordado isoladamente por uma vida. Entretanto, devido à interação entre Epistemologia e Estética, optou-se pela rememoração de alguns aspectos presentes na noção de *Sublime*. Percebe-se, imediatamente, a necessidade da *expressabilidade* e da interpretação. Notam-se a *intencionalidade* e a *pragmaticidade*, contudo, tais temas devem ser trabalhados no âmbito de uma *filosofia prática*, as quais propiciam uma reflexão ética.

A partir destas reflexões, pretende-se um aprofundamento dos desenvolvimentos

presentes no capítulo anterior, pois à *insolitez* das noções epistemológicas e dos conceitos é contraposta a *solitez* do artístico, do literário e do poético. Desta maneira, pretende-se considerar a *universalidade hermenêutica* e o *poético* como articulador da realidade. Não apetece uma dicotomia entre *razão* e *fantasia*, mas a percepção de suas bases comuns. Portanto, deseja-se evidenciar as *subjetividades* presentes na *objetividade* científica e a *objetividade* no pensamento *poético*. Almeja-se, deste modo, uma compreensão do *poético* vinculada aos aspectos oriundos dos termos gregos e latinos, os quais possibilitam uma articulação entre o *insólito* da *objetividade epistemológica* e o *sólito* da *subjetividade poética*.

3.1 Pensar a *poiesis*: A poesia, a técnica, a *mimesis* e o Real

Poiesis é um termo de origem grega, assim como poeta e poema. Forma-se de *poiein* que significa literalmente eclodir, surgir, aparecer, vir à luz. Heidegger observa que como fala, o *logos* procura revelar aquilo de que trata a fala (δηλοῦν). Aristóteles, principalmente na *Metafísica* e na *Ética a Nicômaco*, explicitou esta função da fala associando-a ao termo ἀποφαίνεσθαι. O *logos* faz e deixa ver (φαίνεσθαι) aquilo sobre o que se discorre e o faz para quem fala e para todos aqueles que falam uns com os outros. A fala deixa e faz ver a partir daquilo sobre o que fala, mais: a fala em seu sentido autêntico (ἀποφανσις) é aquela que retira o que diz daquilo sobre o que fala, tornando assim revelado e acessível aquilo sobre o que fala. Concretamente podemos afirmar que a fala deixa ver em um caráter de dizer, a partir de uma articulação em palavras. O *logos* é φωνὴ μετὰ φαντασίας, ou seja, uma articulação verbal em que algo é realizado. Visto em sua função de deixar e fazer ver algo demonstrando (ἀποφανσις), o *logos* é entendido como σύνθεσις, isto é, deixar e fazer ver algo como algo, na medida em que ocorrem em conjunto (σύν) (HEIDEGGER: 2008a, pp.71-74). A análise daquilo que eclode impulsiona o pensamento poético como uma interpretação filosófica da arte. Ao mesmo tempo em que temos a analítica daquilo que se revela, mantemos em mente o que se obscurece: diante da *saga* vislumbramos aquilo que se silencia. Do verbo *poiein* também temos o significado agir ou produzir, que pode ser visto na clássica obra aristotélica: *Peri poietikes technes*. A partir da Modernidade, encontramos a Estética e a Teoria Literária como representantes desta reflexão dentro dos padrões científicos estabelecidos. Deve-se ter o cuidado, nunca impertinente, de lembrar que a

poesia, os poetas e suas respectivas obras originam a poética, não o contrário, pois a partir da eclosão do real como linguagem, o homem se reconhece como homem diante da vida, diante da própria finitude *atualizada* pela morte.

O termo *poiesis* é associado ao significado de ação, atuação, operação. O verbo ποιέω é atestado desde Homero e geralmente é transitivo, sendo equivalente aos verbos fazer e formar, tanto no sentido de uma ação usual, mas também de uma produção artística, ou manufaturada. Esta ambiguidade do termo pode ser mais bem expressa na distinção entre *do* e *make* no inglês. Desta maneira, o ποίημα se refere àquilo que é feito ou produzido no sentido de uma criação ou obra específica. O ποιητής, poeta, é aquele que realiza a ação, ou seja, o *feitor*. Embora o termo tenha um desenvolvimento variado, os sujeitos associados às atividades desenvolvidas podem ser humanos ou divinos e raramente são aspectos da natureza. Desde modo, associa-se ao uso do verbo uma ação intencional, ou seja, não se forma algo ao acaso, mas pela atuação do ποιητής. No que tange ao fazer humano, pode-se referir a qualquer tipo de atividade, sendo usado intransitivamente no sentido de agir. Note-se que a avaliação positiva ou negativa da ação é feita a partir da Estética, da Ética e da Lógica, isto é, da reflexão a respeito do que se faz, sendo, portanto, uma ação distinta da feita anteriormente.

As ações dos deuses relatadas na *Teogonia* de Hesíodo e também no *Timeu* de Platão assume o significado atribuído hoje ao verbo criar, gerar, ou mais precisamente a uma ação associada a dar forma a alguma coisa. Tal perspectiva pode ser encontrada na LXX, versão grega da Bíblia Hebraica, na qual o verbo ποιέω aparece como tradução de *bara* (בָּרָא) – verbo associado à ação criadora de Deus nos relatos Sacerdotais e Jeovistas. Todavia, o verbo grego também aparece associado à *asah* (אַשָׁה), entendido como uma ação sem as características especiais destinadas ao precedente. Especificamente no livro de Gênesis, faz-se notar o uso de ποιέω para as duas variantes hebraicas. Em Gênesis 6,7 é possível observar a mesma tradução para estes casos. Deste modo, atestam-se o uso do termo no período helenístico e a preservação da intencionalidade do sujeito, sem, contudo, apresentar uma nuance significativa a respeito da ação executada, fato que pode ser posto em paralelo imediato com a amplitude desempenhada pelo termo *episteme*: à *poiesis* subjaz uma *episteme*, expressa naquilo que é produzido (ποίημα) e na própria atuação. Desta forma, o substantivo *poiesis* é uma ação dirigida, ou a manufatura de um determinado objeto,

enquanto o *poiema* se refere a uma obra completa, o resultado obtido, isto é, o produto a ser avaliado axiologicamente, se pensássemos a partir dos termos contemporâneos. O entendimento de *poiein* como um atuar ou uma ação é desenvolvido como uma categoria aristotélica, admitindo, assim, contrários e graus, do mesmo modo que a paixão associada à ação. Note-se que em um sentido ético, o Estagirita distingue o produzir associado ao *poietike episteme* e a *prática*. Tal pensamento nos conduz às diferenças entre os termos *poiesis* e *techne*, mas também coloca-nos no centro do pensamento filosófico da Antiguidade, mais precisamente na discussão feita por Platão e Aristóteles.

As categorias são as maneiras mais gerais de descrição de uma coisa, de um sujeito, ou de uma ação. Equivalem, portanto, a uma estrutura lógica que deseja corresponder à existência real das coisas. Deste modo, são associadas ao *eide* do ser, ou seja, à ideia, mas também à aparência, à natureza constitutiva, ao tipo, à forma e assim por diante, conforme pode ser visto na *Metafísica* de Aristóteles em diálogo com o uso platônico do termo. A famosa lista do Estagirita presente nas Categorias é esta: substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, posição, estado, ação e afeição. A ação ($\pi\acute{o}\iota\epsilon\nu$) e a afeição ($\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$) merecem destaques do ponto de vista ético e estético, pois se associam aos entendimentos da mudança, sobretudo, nos aspectos de potencialidade (*dynamis*), sendo ainda relacionadas não apenas à locomoção, mas ao conceito aristotélico de *genesis*, isto é, a mudança substancial. Note-se ainda a derivação do verbo $\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ (*kategorein* – acusar), ou seja, *as categorias apontam o ser e não apenas a substância do ser*, visto que esta é uma categoria. Deste modo, a ação necessariamente revela o Ser ainda que parcialmente, pois é possível estabelecer outras perspectivas a partir das demais categorias, nunca estabelecidas definitivamente, mas vistas como as formas últimas de uma dada atribuição.

A *techne* ($\tau\epsilon\chi\nu\acute{\eta}$), por sua vez, diz respeito em geral a um ofício, uma habilidade, uma arte, uma perícia profissional, algo que tenha uma aplicabilidade precisa. Deste modo, já se distingue da ação denotada pelo verbo $\pi\omicron\iota\acute{\epsilon}\omega$ e se associa às categorias aristotélicas por seu modo aplicado a dadas situações específicas, nas quais se requer uma habilidade e um saber instrumental próprio. Filosoficamente, somente em Aristóteles o termo ganha alguma delimitação mais precisa. Para Platão, por exemplo, o termo possuía seu significado de acordo com o pensamento que lhe era contemporâneo, ou seja, buscava descrever uma habilidade no fazer e uma competência profissional, as quais se opunham ao simples acaso

e aos instintos, sendo não apenas uma *episteme* prática no sentido helênico – o que incluiria os âmbitos estéticos e éticos –, mas possuindo uma finalidade precisa, como é o caso do sapateiro, do político e do escultor, a saber: calçados, administração e escultura. O termo, portanto, traz consigo uma ambiguidade, pois se refere a ofícios profissionais na maioria dos casos, mas também pode ser aplicado a um modo de fazer e pensar algo, conforme pode ser visto no *Fedro* de Platão. Para Aristóteles, também, a *techne* é uma característica mais dirigida à produção (*poietike*) do que à prática, pois emerge da experiência de casos particulares por generalização. Trata, portanto, de princípios externos e não internos. É conhecimento de causas materiais, sabe-se que se sabe, mas não se sabe o porquê de tal conhecimento, não estando associado, portanto, à *phronesis* ou ao pensamento metafísico aristotélico. Na *Metafísica*, Aristóteles nos diz que os animais dependem dos dados sensíveis e de suas experiências, mas somente o homem pode produzir a *techne* e o entendimento (*logismos*). Deste modo, observa-se que a *techne* e a *episteme* ocorrem diante do juízo, ou seja, não ocorrem ao acaso. A *techne* é associada a algo que chega a ser, não em sua necessidade, tampouco em sua ação, mas interessa-se pela produção. Neste sentido, o termo é, às vezes, traduzido por *arte*. Observa-se, ainda, que a *techne* indica a capacidade de algo ser feito por meio de um método.

Dito isto, percebe-se uma distinção fundamental na maioria dos usos feitos pelas variantes de *techne* e *poiesis*: o primeiro termo se refere a objetos produzidos e voltados para uma finalidade específica, como, por exemplo, utensílios; o segundo pode estar associado a qualquer ação usual e criadora. Observe que este uso distinto dos termos não é exclusivo, pois há a presença de ambos em sentidos similares. Contudo, o título da *Poética* aristotélica é revelador a respeito da finalidade instrumental associada ao termo *techne*: *Peri poietikes technes*. Note-se ainda que, para Platão, em sua famosa crítica aos poetas na *Politeia*, é aceitável uma associação entre o fazer poético dos *aedos* e a *sophrosyne*, enquanto em Aristóteles é possível estabelecer uma distinção nítida entre a *techne* e a *episteme*.

A *inter-relação* entre a *poesia* e a filosofia no mundo antigo não pode ser vista isoladamente e, no caso específico de Platão, não é possível argumentar algo sem uma perspectiva a respeito da dialética, do estilo presente em seus diálogos e a herança helênica por ele pensada e estruturada. Cabe-nos, porém, delinear somente a diferenciação platônica

a respeito da poesia, enquanto elemento de distinção entre o saber comum e o pensamento dialético. Tal proposta é mais bem expressa na *República*, ou *Politeia*, como é sabido. Nos capítulos VI e VII se evidencia a importância de um novo modelo pedagógico e a necessidade da dialética por meio de suas famosas alegorias, o que será explorado para elucidar uma das perguntas fundamentais da obra: a natureza da justiça e a prática das ações justas.

O livro X tem sido visto por muitos comentadores como um apêndice, visto que a discussão havia aparentemente terminado diante do contraste estabelecido entre o modo de viver do justo e do injusto, afirmando a superioridade do primeiro e a necessidade de buscar a *substância* da justiça por meio da dialética. Contudo, prossegue Sócrates a discorrer a respeito da poesia e sua função na *polis* idealizada. Retoma, assim, o tema desenvolvido sobre a *mimesis* nos livros II e III. A importância *paidética* do poético na vida grega é atestada por Platão em inúmeros diálogos, havendo, portanto, a necessidade de um olhar atento a respeito do tema e sua importância em uma obra seminal, como é o caso da *República*. Deve-se ponderar a quem se dirige a crítica, sobretudo se tivermos em mente que o termo poeta – ποιητής – vincula-se à *mimesis* de maneira geral apenas ao redor do século V, sendo os poetas antigos conhecidos por *aedos* e sábios – σοφοί.

Na *Politeia*, Platão trata inicialmente dos artífices em geral, afirmando que estes apenas imitam o objeto ideal. Depois avalia as obras homéricas, enquanto paradigmas de reflexão antiga na *paideia* grega, conjecturando a respeito de sua validade prática na constituição da *polis*. Enquanto os primeiros produziam algo por sua imitação, os seguintes não apenas se encontram afastados da ideia, como também nada podem argumentar a respeito das práticas médicas, políticas ou de guerra. Discute-se, assim, a respeito da utilidade pública do poeta, seja no âmbito da *polis* ou em alguma perspectiva privada. Da constatação da suposta inutilidade da poesia emerge a tese platônica a respeito da impossibilidade da educação pela *mimesis poética*, justamente pelo desconhecimento da substância a respeito do que se expressa, ou seja, trata apenas das aparências. Observe:

- Assentemos, portanto, que, a principiar em Homero, todos os poetas são imitadores da imagem da virtude e dos restantes assuntos sobre os quais compõem, mas não atingem a verdade; mas, como ainda há pouco dissemos, o pintor fará o que parece ser um sapateiro, aos olhos dos que percebem tão pouco de fazer sapatos como ele mesmo, mas julgam pela cor e pela forma?
- Precisamente,
- Do mesmo modo diremos, parece-me, que o poeta, por meio das palavras e frases, sabe

colorir devidamente cada uma das artes, sem entender delas mais do que saber imitá-las, de modo que, a outros que tais, que julgam pelas palavras, parecem falar muito bem, quando dissertam sobre a arte de fazer sapatos, ou sobre a arte da estratégia, ou sobre qualquer outra com metro, ritmo e harmonia. Tal é a grande sedução natural que estas têm, por si sós. Pois julgo que sabes como parecem as obras dos poetas, desnudadas do colorido musical, e ditas só por si. Já assentaste nisso, algum modo.

- Pois já.

- Então parecem-se com o aspecto que tomam aqueles rostos que tiveram frescura, mas não beleza, quando a flor da juventude os abandonou (PLATÃO: 1993, 600e-601b).

O imitador segundo, o poeta rapsódico, nada entende da realidade, apenas das aparências. Agrava-se ainda mais a crítica platônica ao tratar da utilização, tema também presente em *Hípias Maior* e rejeitado como quesito no que tange ao Belo. O imitador não sabe a respeito da substância daquilo que imita, tampouco pode falar a respeito de sua correta utilização, pois fala daquilo que não possui maestria. Desta maneira, a *mimesis poética* se encontra sobremaneira afastada da verdade, podendo estar associada a uma brincadeira sem seriedade. Soma-se a isto a ambiguidade presente na *mimesis* artística, ou seja, compara-a com a possibilidade de uma medida adequada que impossibilite duas opiniões a respeito do mesmo objeto. Se esta medida é efetuada pelo *logos* deve estar assentada sobre as melhores condições do conhecimento, enquanto a que lhe opõe – o pensamento poético analisado – se refere ao pior. O desmedido, o insólito presente nas artes poéticas arrebatam o homem e o faz sair do seu *auto-controle*. Desta feita, a preocupação central não está somente no que diz respeito ao entusiasmo do *aedo*, mas também aos efeitos produzidos pela prática poética, conforme a *Poética* aristotélica procuraria tratar. A respeito desta possibilidade acentua a *Politeia*:

- É evidente desde logo que o poeta imitador não nasceu com inclinação para essa disposição de alma, nem a sua arte foi moldada para lhe agradar, se quiser ser apreciado pela multidão, mas sim com tendência para o carácter arrebatado e variado, devido à facilidade que há em o imitar.

- É evidente.

Por conseguinte, temos razão em nos atirmos a ele desde já, e em o colocar em simetria com o pintor. De facto, parece-se com ele no que toca a fazer trabalho de pouca monta em relação à verdade; e, no facto de conviver com a outra parte da alma, sem ser a melhor, nisto também se assemelha a ele. E assim teremos desde já razão para não o recebermos numa cidade que vai ser bem governada, porque desperta aquela parte da alma e a sustenta, e, fortalecendo-a, deita a perder a razão, tal como acontece num Estado, quando alguém torna poderosos os malvados e lhes entrega a soberania, ao passo que destruiu os melhores. Da mesma maneira, afirmaremos que também o poeta imitador instaura na alma de cada indivíduo um mau governo, lisonjeando a parte irracional, que não distingue entre o que é maior e o que é menos, mas julga, acerca das mesmas coisas, ora que são grandes, ora que são pequenas, que está sempre a forjar fantasias, a uma enorme distância da verdade. (PLATÃO: 1993, X, 605a-605c)

A exclusão da poesia ocorre por uma necessidade: o desejo de preservar a justiça a qualquer preço (X, 607b-608b). A sedução produzida pela poesia, particularmente no louvor feito por Platão a Homero, conduz os homens que não são afeitos à busca pela Verdade à perdição. Contudo, dado o encantamento e o fascínio do poético, impede-se o filósofo de uma completa exclusão, basta que esta admiração não deturpe o bom governo da *polis* ou impeça o *desejo da dialética*: a busca pela substância.

A mudança no diálogo para a possibilidade *do bem e do mal*, somada à associação da poesia dos *aedos* enquanto desvio do bem e ao possível retorno do poético na *Politeia* idealizada, evidencia uma necessidade, uma árdua tarefa: o afastamento do poético desprovido de controle para uma reflexão filosófica, ponto que pode ser atestado modernamente na perspectiva hegeliana no que tange ao desenvolvimento do Absoluto na religião, na Arte e na Filosofia. Desta maneira, o poético e o mítico têm espaço se forem conduzidos pelo equilíbrio e não apenas pelo entusiasmo. O encerramento da *Politeia* com o mito de Er (X, 614b-621d) corrobora este fato, ao ilustrar a responsabilidade humana em suas ações e, portanto, a imprescindível busca pela justiça não é um dom divino, tampouco se refere às suas atitudes, mas é constituída por meio das escolhas humanas. Ora, a pergunta a respeito da substância e, em especial na *Politeia* platônica, a respeito da justiça, leva Platão a considerar outro meio de resposta, na qual, a partir da imitação a modelos antigos não seria totalmente possível. Deste modo, a dialética em seu desejo de esclarecer a substância da justiça deve ser o princípio norteador do pensamento, conforme é possível perceber imediatamente nas importantes alegorias apresentadas nos capítulos VI e VII, entre elas a da caverna. Trata-se, portanto, de excluir uma possibilidade poética, aquela que mantém os homens na escuridão da caverna.

Reitera-se a abordagem *sincrônica* da tradição platônica, portanto, trata-se de uma leitura a partir dos materiais convencionados pela tradição, sem uma pesquisa *diacrônica* e comparativa entre os diversos diálogos. Desta feita, percebe-se a *poesia* não como um conhecimento do verdadeiro, mas uma *mimesis* das imagens, isto é, não trata da substância, mas das aparências. Revelam-se os aspectos *patéticos* da poesia, especialmente seus efeitos na produção da comoção, os quais são analisados posteriormente na *Retórica* e na *Poética* aristotélica, por exemplo. Delimitam-se ainda mais a crítica platônica à poesia e a sua enunciação rapsódica quando estas são associadas a uma modalidade do saber, isto é, não se

trata de qualquer poesia, mas escolhe como paradigma de reflexão aquela especificamente associada a Homero, às tradições *paidéticas* da Grécia. Para Platão, o rapsodo se entrega ao entusiasmo, falando somente a partir de uma potência divina e, portanto, agindo por possessão e delírio. Deste modo, o *entusiasmado* se torna incapaz de praticar a dialética e qualquer conhecimento. Pondere-se que não se trata de uma exclusão do *entusiasmo*, mas diz respeito à tentativa de reestruturá-lo no *desejo dialético*, visto que a contemplação do Belo e do Bom também produz esta elevação. Contudo, a crítica platônica já feita no diálogo *Íon* pretende avaliar a possibilidade do conhecimento a partir da atitude de determinados *aedos*, ou ainda mais especificamente, a impossibilidade de considerar tal prática uma arte (τεχνή). Ironias similares são encontradas, justamente para salientar o desconhecimento das práticas que são enunciadas tanto pelo poeta, quanto pelo *aedo*. Contudo, nota-se, preponderantemente no diálogo *Íon*, as interpretações, as críticas e os comentários feitos por aqueles que recitam. A associação da prática de Íon com as bacantes, definitivamente já anuncia a conclusão do diálogo: não é por arte, nem por conhecimento, mas por inspiração que o *aedo* se pronuncia, estando *magnetizado* por razões que desconhece. Atestando esta separação entre a perspectiva destes *aedos* e a dialética, conclui Sócrates:

SO. Assim, se você, possuindo arte (aquilo que eu dizia agora há pouco), depois de me prometer uma demonstração sobre Homero, fica agora me enganando, você faz mal; mas se você não possui arte, e por uma porção divina, estando tomado por Homero e nada sabendo, diz muitas e belas coisas sobre o poeta (conforme eu disse a seu respeito), você não faz nada de mal. Escolha então como você prefere ser considerado por nós: homem malfeitor ou divino...

ÍON. Há muita diferença, Sócrates! Pois é muito mais belo ser considerado divino!

SO. Para nós então algo mais belo lhe pertence, Íon: ser divino e de Homero um louvador sem arte (PLATÃO: 2007 pp. 52-53).

A perspectiva de uma harmonia antiga entre o poema e o raciocínio demonstrativo, ou dialético, parece ser rompida inicialmente para ser retomada com vigor filosófico. Assim, o entusiasmo filosófico se faz necessário, pois a dialética nos conduz a um estado de elevação que excede ao *logos* e o torna possível, conforme pode ser visto na contemplação da Verdade, tanto na ascensão dialética como na árdua tarefa do movimento descendente. Deste modo, a inspiração obtida pela contemplação do Bom e do Belo, a qual é inexprimível, somente pode ser obtida pela elevação que gera o entusiasmo. Não há, portanto, uma rejeição do poético, mas o uso indiscriminado da inspiração poética, a qual

obscurece o ensino da vivência na *polis*. Faz-se necessário, assim, a pergunta a respeito da substância, pois por esta é possível revitalizar a questão da Beleza e do Justo a ponto de afastar a pergunta filosófica das aparências. Deseja-se, assim, afirmar que a filosofia é a verdadeira obra poética em suas mais variadas extensões.

Por fim, a partir do verbo grego ποιέω, constata-se a possibilidade de uma associação a todo *fazer*, em contraste com o *nous*, relacionado a todo o pensar. Contudo, pode-se efetivamente rejeitar tal dicotomia, pois a todo pensar é associado um fazer – nem que seja o próprio pensamento – e a todo fazer é exigido um pensar. Todavia, a diferença entre *poética*, *patética* e *dialética* deve ser apontada, mas ao mesmo tempo reformulada. A distinção destas perspectivas pode ter como resultado, de fato, a exclusão definitiva das perspectivas estéticas e dos aspectos sensíveis – com o perdão do pleonasma implícito –, isto é, uma concepção que vise à dialética percebida separadamente dos efeitos e causas patéticas, inevitavelmente, propõe uma racionalidade aos moldes dos modelos transcendentais iniciados no pensamento moderno. Desta maneira, uma harmonia entre as esferas deve ser almejada, conforme já nos atesta explicitamente Platão ao final da *Politeia* e sistematicamente Aristóteles ao pensar a *mimesis* como condição de possibilidade para o conhecimento, mas também em seus efeitos de catarse. Deve-se ter em mente que a crítica platônica expressa na *Politeia* é uma das análises feitas à noção de *mimesis*, sendo necessário, deste modo, avaliar outras possibilidades ao longo dos outros diálogos. Assim, urge um olhar atento à *mimesis*.

Poiein também denota o criar e o representar artisticamente, ainda mais específico: associa-se a criar algo com a palavra, o poema – ποίημα. Deste modo, o ato ou o processo de criação se viu associado à *poiesis*, a qual em alguns momentos se referiu ao conjunto de uma obra. Platão pensa a poesia como arte criadora em geral, contudo, aproxima-se usualmente do sentido entendido hoje. Conforme pode ser observado nos trechos comentados da *Politeia*, nos quais o filósofo opta pela expulsão dos poetas ou *aedos* que não tenham controle sobre sua inspiração, atribuindo a estes o desequilíbrio e a mentira. Todavia, a *loucura divina* permite ao poeta, por meio da inspiração, portanto, um dom, a constituição da *mimesis*, o que implica uma participação no verdadeiramente Real, ou seja, no *mundo das ideias*. Desta maneira, o poeta que controla o entusiasmo pela *sophrosyne* contempla a verdade e a expõe. Os poetas a serem expulsos são aqueles que não souberam

escolher o objeto ou não souberam representá-lo, pois a poesia, tal como o Belo, carrega-se do sensível e deixa transparecer o inteligível. O velar das Ideias ocorre, portanto, pela poesia destituída de equilíbrio, a qual visa tão somente à aparência.

Aristóteles atribuiu a todas as formas poéticas os aspectos da *mimesis*. Leve-se em consideração que a *Poética* aristotélica não visa primordialmente a uma abordagem filosófica de acordo com os pressupostos defendidos em outros livros que chegaram até nós, mas deseja ser um tratado da poesia. Assim, as formas poéticas nas quais o filósofo estuda a *mimesis* são: a *épica*, a *tragédia*, a *comédia* e o *ditirambo*. Estas diferem apenas pelo meio, pelos objetos e a maneira da imitação. As ações humanas são objetos a serem imitados e os agentes destas podem ser representados melhores, piores, ou como são realmente. À diferença dos outros *imitadores* que usam como causa material a pedra ou a tinta, o poeta usa a linguagem. Portanto, a poesia é a imitação das ações humanas por meio da linguagem. Diferentemente dos trechos analisados da *Politeia* de Platão, atribui-se à *mimesis* poética uma função específica relacionada à catarse na promoção do *temor* e da *piedade*. Tal perspectiva não é analisada somente no âmbito poético, mas é ampliada à *Politeia* do Estagirita, conforme pode ser descrito no trecho de sua obra, *Política*, veja:

Alguns daqueles que se encontram dominados pela piedade [ἔλεος], pelo temor [φόβος] ou pelo entusiasmo [ἐνθουσιάζομαι], quando ouvem cantos orgiásticos como os religiosos, acalma-se como por efeito dum remédio e duma catarse. Por isso é necessário que se submetam a tal ação aqueles que se vêem sujeitos à piedade [ἐλήμονας], ao temor [φοβητικούς] e, em geral, às paixões [παθητικούς] de modo conveniente a cada um, a fim de que se gere em todos uma catarse e um alívio aprazível (ARISTÓTELES: s/a, VIII, 7, 1342 a).

A *mimesis* se associa à noção de imitação, mímica, mas também às Belas Artes. Em seus múltiplos significados admite importância central no pensamento filosófico, conforme pode ser atestado no *Sofista* de Platão (265b) e também na *Politeia*, conforme já parcialmente analisado. Decorre destas passagens que as artes produtivas são divididas em humanas e divinas, mas também que há uma atividade compartilhada pelo divino e pelo homem na produção de imagens (*eikones*). O universo visível é considerado a imagem do mundo inteligível, assim como o tempo é um reflexo da Eternidade. A teoria das imagens de Platão deve ser analisada profundamente e com maiores detalhes no que tange ao processo de composição dos diálogos, o que não é o nosso objetivo neste momento. Para explicitar esta necessidade, basta comparar o *Sofista* e a parte final da *Politeia*, pois na primeira obra os originais feitos pelo demiurgo (*demiourgos*) são os objetos naturais e a *mimesis* produz as

sombras ou as imagens destes (265c-d); por sua vez, na segunda é afirmado que o agente divino cria a ideia, enquanto o agente humano efetua o objeto no mundo físico, o qual é o original da *mimesis* feita pelo pintor ou poeta. Soma-se à nossa dificuldade a posição defendida no *Timeu*: o *demiourgos* não cria a Ideia e o mundo é fruto da *mimesis* feita por ele (30c-31b).

Em todos os casos, a *mimesis* do poeta, do escultor, do ator não partilha da realidade verdadeira na tradição platônica, perspectiva que possui uma importância epistemológica, uma aplicabilidade ética e uma imprescindibilidade estética. A *episteme* se relaciona à ideia, enquanto a *doxa* se refere às imagens, sendo esta última, portanto, uma das etapas da dialética, ao passo que a primeira é objetivo final do método. Desta forma, ainda que haja a crítica à *mimesis* por não ser considerada verdadeira ou prejudicial, percebe-se, como é o caso do poeta filósofo na *Politeia*, a necessidade da *mimesis* na *paideia* grega e no *desejo epistemológico*. Assim, entende-se não a oposição direta entre os objetos sensíveis (*aistheta*) e as formas presentes na Ideia, visto que aqueles são reflexos destas. Tais considerações são mais bem expressas em Plotino, o qual fornece à *mimesis* artística um movimento em direção aos princípios formadores que sustentam o plano dos *entes*, não sendo apenas uma conformidade com as aparências.

A *mimesis*, no início tratada de maneira negativa por Platão, especialmente por ser considerada a partir de uma distância da Verdade, possui uma validade para a dialética. Contudo, somente em Aristóteles o termo passa a ser visto diferentemente, pois não há a necessidade de uma avaliação ontológica, mas representacional do objeto, ou seja, não se discute se a substância das realidades criadas pela *mimesis* são reproduções ou cópias, avalia-se a arte enquanto arte, suas constituições produtivas e seus efeitos. Em Platão, a *mimesis* é aplicada a todas as artes, aos discursos, às coisas naturais, enfim, a tudo que reflete a Ideia enquanto princípio de todas as coisas. Olhar bastante similar ao do Estagirita, o qual propunha a *mimesis* como tendência natural do homem e como possibilidade de apreensão do geral em detrimento do particular, fornecendo, portanto, espaço para a reflexão filosófica. Desta maneira, a *mimesis* e a Arte podem ser observadas como um domínio de reestruturação e reformulação do Real, isto é, enquanto característica *ontológica* e não apenas *ôntica*, estas esferas potencializam aquilo que se revela na *physis*. Contudo, a distinção fundamental entre o pensamento platônico e o aristotélico a respeito da *mimesis*

ocorre naquilo que pode ser categorizado como racional e verossímil, ou também pelas perspectivas presentes na racionalidade e na razoabilidade. Em Aristóteles, o desvio do Real presente na poesia e na ação trágica produz dor e prazer que permitem a purgação pela catarse, mas também o aprendizado. Desta maneira, a narrativa permite o conhecimento não conseguido de maneiras formais, pois pela *mimesis* produz uma exteriorização que transforma as ações ali representadas por meio de uma reconfiguração da realidade, possibilitando, assim, a revelação do Real. Circunscrevendo a sucinta análise, percebe-se imediatamente que o mundo e sua representação na narrativa nunca são relacionados *bijetivamente*, mas por meio da transgressão que promove a distância que permite a atividade locucional. Deste modo, diante da abertura da representação e da pluralidade de sentidos da *mimesis* surge a eminência da Hermenêutica. Da mesma forma, o que se representa não é por uma *objetivação do subjetivo Absoluto*, mas se refere a uma *representação* por meio da *poiesis* a fim de promover a *mundividência no mundo*. Afirma-se, novamente, a importância hermenêutica, mais especificamente suas características ontológicas e seus vínculos com a constituição da *historicidade*.

O pensamento aristotélico encontrado em sua *Poética* entende a tragédia pela harmonia entre o caos e a ordem, seja nas virtudes e vicissitudes ali narradas, seja na relação entre o enredo e a ação, a estrutura da obra e a liberdade dos personagens. Em um primeiro olhar, a ação prevalece diante do enredo na definição aristotélica da tragédia, perspectiva oposta ao nosso entendimento hodierno a respeito do teatro, o qual tende a privilegiar o enredo em detrimento do particular da ação. Ao centrar sua reflexão na ação, Aristóteles privilegia o imponderável presente na realidade, representando o mesmo na obra por sua possibilidade e verossimilhança. Diz-nos que a tragédia é *mimesis* não de homens, mas de uma *ação* e da vida. Afirma, também, que segundo o caráter, os homens possuem determinadas qualidades, mas é segundo suas ações que eles são felizes ou infelizes. Deste modo, destaca-se não o agente, mas a ação e, portanto, representa-se a ação e anseia-se transformar as ações na *polis*, pois é a partir da repetição das ações que se pode postular e perceber os preceitos morais e éticos. Contudo, Aristóteles escapa da substância em si da ação na determinação do agente, pois, do contrário, emergiria um monismo, o qual invalidaria a necessidade do aprendizado das virtudes e a abertura para o conflito moral instaurado pelas ações – fato que se destaca no conceito de catarse e no próprio desenvolvimento da

tragédia. Veja o comentário de Galzoni em sua tradução da Poética:

De fato, Aristóteles não chega a postular essa relação de identidade entre a qualidade da ação e do agente, e são óbvias as suas razões para não proceder assim: se só o justo fosse capaz de realizar ações justas, só o temperante as temperantes, só o corajoso etc, estaríamos todos restritos e fadados às virtudes que trazemos por natureza. Não haveria aquisição das virtudes, nem conflito moral, o que é justamente o contrário do que ele propõe (GALZONI: 2006, pp. 14-15).

Contudo, se uma virtude se caracteriza pela ação, pode ser porventura que uma ação contrária ocorra e nem por isto anule a virtude anteriormente adquirida. Um homem sábio se caracteriza como tal na medida em que realiza mais ações condizentes com a sabedoria. Contudo, pode praticar uma ação contrária a esta virtude. Deste ponto de vista o caráter do agente é um ponto inerte, enquanto a ação é um polo dinâmico, visto que a virtude decorre de diversas ações desenvolvidas. Assim, Aristóteles procura por indução postular a ordem de uma forma genérica em diversas ações, mesmo percebendo quão pueril esta perspectiva possa se mostrar diante da transgressão da própria ação, ou seja, da emergência do imponderável e da possibilidade do surgimento do caos – fato apontado na tragédia. Enquanto isto, no âmbito da forma de apresentação da obra, percebe-se a dialética entre a ordem e o caos, na tensão entre a simetria na produção do belo e a emoção na produção da catarse. Deste modo, a tragédia deve possuir uma estrutura e uma extensão adequadas para a emergência do belo, do mesmo modo que propicia a piedade, o temor e o entusiasmo. A ordem, o simétrico, o ético, a sabedoria prática, todos estes fatores possibilitam pensarmos o belo, contudo, estes fatores somente surgem diante do particular da ação, ou seja, da supressão do caos, do assimétrico, do mal, das paixões, isto é, da transgressão. Por isto a tragédia não se preocupa em narrar o sólito, mas tem como canal de possibilidade o surgimento do insólito! Assim, Aristóteles necessita de uma maneira precisa de correlacionar ordem e caos, estrutura e liberdade, sólito e insólito, faz isto pelo enredo em conexão com a ação. A necessidade de ordenar não se satisfaz plenamente se não ficar evidente a irrupção do impensável. É justamente este ato de transgressão que impede o roteiro de cair no vazio, que fornece vigor ao pensamento desenvolvido na estrutura da trama.

As ações da tragédia não são fundamentalmente necessárias, tampouco prováveis, mas acima de todas as coisas, plausíveis. Para tanto, basta aludir à surpresa e ao espanto, ambos em conexão com o momento de catarse, ou seja, instrumentos para alcançar os objetivos da

tragédia. Um exemplo em *Antígona* é a morte de Hemon e de sua mãe: não há uma causa necessária neste acontecimento trágico, sendo também uma ação de baixa probabilidade. Tal assertiva encontra-se nas reflexões de Aristóteles ao postular que as mais belas tragédias possuem a surpresa sem relegar o provável e o necessário. A representação das ações faz uso da necessidade e da probabilidade para transformar o fato real em narrativa, recebida e experimentada pela audiência capaz de reconhecer as contingências reais e as leis estruturais da probabilidade e da necessidade diante da narrativa. Desta forma, percebe-se de maneira explícita a correlação existente entre a ação e a estrutura, a representação e a forma e elimina-se, assim, a rigidez do desenvolvimento da narrativa trágica, ao mesmo tempo em que se permite o surgimento do *imponderável provável*.

Outra perspectiva a ser analisada é a noção de *representação* no pensamento alemão. Contudo, esta nos conduziria a uma análise demasiado longa, desvio a partir do qual o foco estaria perdido. Este tema será revisitado no desenvolvimento do pensamento hermenêutico contemporâneo, mas sem uma sistematização adequada, todavia. Por ora, resta-nos ponderar a respeito das *Críticas* kantianas e suas relações com o entendimento, a ética, o Belo e o Sublime. Se a *Poética* aristotélica subsidia a referência a elementos formais e estruturais para a percepção do Belo, o pensamento kantiano promove a inserção do elemento subjetivo, este que seria explorado e desenvolvido no Romantismo e no Idealismo Alemão e, conseqüentemente, em suas variações fenomenológicas e hermenêuticas. Afirma o filósofo de Königsberg a inexistência de uma regulamentação objetiva do gosto a partir de conceitos, visto que tais juízos são inevitavelmente de origem estética e, portanto, destaca-se o sentimento do sujeito e não o conceito do objeto (KANT: 2002, 17, A 53). Enfatiza-se, assim, a síntese promovida pela sensibilidade e pela imaginação, a qual se transforma em condição de possibilidade para a apreensão de fenômenos semelhantes. Ora, pode-se aferir, deste modo, que a representação do objeto além de não abarcar o *numenon*, ou em termos antigos a substância, tampouco apreende as qualidades ou *fenômenos*, mas trata dos elementos patéticos presentes na afeição do sujeito. Afirma, assim, que toda a intuição se resume à representação de fenômenos e as coisas intuídas não são em si mesmas como as intuímos. Almejar subtrair esta subjetividade significa retirar toda a consistência e a possibilidade de apreender representativamente algum objeto no espaço e no tempo, inclusive, estes deixariam de ter significado, pois enquanto fenômenos não existem por si,

mas na apreensão feita (KANT: 2001, 8, B 59). Some-se a isto que cada representação, enquanto conhecimento, está ligada a um prazer (KANT: 2002, 18, A 62). Pode-se constatar, portanto, a necessidade hermenêutica para a representação e esta como condição necessária para a apreensão do conceito, ou seja, o conceito, enquanto síntese entre a sensibilidade e a imaginação instaurada pela ordenação da razão, é fruto de uma atividade estética e interpretativa em sua fundamentação. Desta maneira, em Kant a pergunta a respeito da *substância* ou da *coisa em si* é deixada de lado por sua representação. Observa-se, assim, uma interação com as perspectivas antigas a respeito da *mimesis*. Contudo, os desenvolvimentos encontrados em solo germânico e outras possibilidades seriam demasiado extensos para efetuar uma comparação efetiva.

Diante do exposto é imprescindível observar a relação entre a *mimesis* antiga e a *representação* moderna em suas perspectivas epistemológicas, estéticas e éticas. Sem a pretensão de uma *arqueologia do saber* que visasse a um processo genealógico das noções e conceitos aqui articulados, mostra-se necessária a presença das imagens enquanto reflexo do Real, as quais permitem um primeiro passo no método dialético ou a articulação racional em busca do conceito. Afirma-se, assim, a necessidade do poético, não enquanto teoria literária associada a obras em suas particulares estruturas, mas como um processo criativo que articule o caos da experiência sensível em suas propriedades lógicas, estéticas e éticas. Tal ação, enquanto *imitação* ou *representação* se afasta da substância revelada imediatamente pela *physis*, ou pela coisa em si. Tal afastamento não obscurece a verdade, mas é a condição de possibilidade para a sua realização, pois devido a este é possível uma inserção hermenêutica que permita a ação enquanto *mimesis* da realidade, mas também revela a verdade que se esconde por trás das aparências. Não é possível determinar substancialmente aquilo a respeito do que se diz, imita, ou representa, posto que as aporias são inevitáveis e a *coisa em si* invariavelmente nos escapa nas veias e artérias do processo interpretativo da realidade.

Devido a esta constatação, pode Manuel de Castro afirmar que ao examinarmos os diferentes aspectos na interpretação lançamos luz sobre a *Poética* e a *poiesis* – a primeira se refere às obras literárias e poéticas enquanto um paradigma de reflexão; a segunda tem sua origem no próprio fazer poético. Existem, deste modo, duas *poéticas*, a que se oferece nas palavras filosóficas e as presentes nas palavras dos poetas em suas obras (CASTRO: 1998).

A *mimesis* se associa ao pensamento *hermenêutico* antigo do mesmo modo que a *representação* se encontra vinculada à necessidade interpretativa, pois a partir das imagens há a possibilidade da eclosão do Real e este fato somente pode ser obtido na característica apofântica da *poiesis* que por sua vez é nutrida pela dinâmica reveladora do mito. Deste modo, alargar a noção do poético para além do poema e das perspectivas literárias permite explicitar a fala que revela o Ser, ou em outras palavras, o próprio mito que pela *mimesis* desvela o Real por trás das aparências. A tarefa hermenêutica se refere ao canto das musas e ao Sublime que permeia os fenômenos, mas também às características *ontológicas* e às atitudes poéticas enquanto desvelar do Real. Deseja-se, assim, não apenas tratar a *Poética* enquanto possibilidade de análise filosófica, mas trazer a *poiesis* enquanto evento primordial na interpretação do Real. Deste modo, a *poiesis* possui particularidade nas técnicas e seus ofícios, conforme se compreende na análise do termo *techne*. Contudo, aponta-se para o comum na reflexão e na ação, ou seja, o impulso presente na poética e na hermenêutica em seu contato com o Real. Tal perspectiva, em seu perene tender e devir, associa-se, até certo ponto, de maneira indiscriminada ao Infinito. Reduzir-se-ão as perspectivas aqui presentes à concepção da Arte, do Sublime e o desenvolvimento da Hermenêutica contemporânea, a fim de tornar evidente a atividade da *poiesis*, a imprescindibilidade da Hermenêutica, ao mesmo tempo em que se ilumina o Fundamento.

Tenha em mente as concepções que atribuem à poesia um caráter infantil ou primitivo, mas também outras que atestam sua necessidade e importância no desenvolvimento do pensamento humano. O expressivo, o conteúdo, a forma, o simbólico e todas as demais esferas possibilitam uma aproximação com a Arte, o que necessariamente aproxima Estética, Poética e Filosofia, isto é, as concepções do Belo, do Sublime e do Absoluto são articuladas por suas ações e valores retóricos, lógicos e éticos. Assim, rompe-se com a posição ainda presente sobre a impossibilidade da relação entre o pensamento filosófico e a poesia, a não ser a mesma herança cultural. Tais considerações se inserem no âmbito do afastamento da metafísica, mas também na possibilidade da *desmitologização* da realidade. Contudo, vale lembrar a exposição hegeliana a respeito da poesia em sua proximidade e maior facilidade na expressão do Absoluto e também a perspectiva de Heidegger, na qual a poesia não é apenas um uso possível da linguagem, mas o fundamento de toda linguagem no próprio poetizar. Destaca-se ainda a articulação feita por Giambattista Vico acerca do

Certum e do *Verum*, na qual retrata o modo significativo da verossimilhança como elemento necessário ao pensar, especialmente diante da finitude humana e da incerteza do conhecimento. A poesia, portanto, emerge como possibilidade de expressão, nunca suprimida diante das próprias indeterminações presentes nas linguagens desenvolvidas. Na concepção estética de Hegel, observa-se a poesia como o lugar mais propício para o estabelecimento do Absoluto, sobretudo por sua imaterialidade em relação à arquitetura, à escultura, à pintura e à música.

Mas, afinal, *que coisa difícil é o poético!* A dificuldade não se encontra em suas obras particulares, tampouco em suas expressões, mas na pergunta fundamental a respeito da substância. No diálogo *Hípias Maior*, por exemplo, a tradição platônica procura sustentar algo a respeito do Belo e as maneiras possíveis de entendê-lo seja pela visão de uma virgem, na contemplação da deusa, a partir da utilidade de algum objeto, seja pela perspectiva do καλὸν τε καὶ αἰσθητόν. Deste modo, Sócrates é apresentado como interlocutor de Hípias, sempre a lembrar de um amigo exigente, a respeito do qual se discute a sua criação literária, podendo tanto ser o próprio Sócrates, como em alguns momentos nos faz supor, ou ainda atribuir as respostas dadas por Sócrates ao autor do diálogo representado por este amigo íntimo. Este último remontaria, assim, ao Sócrates histórico ou a alguém designado a manter seus ensinamentos. Em todo o caso, o diálogo aporético deixa transparecer a ironia socrática e as aporias típicas de sua dialética. A conclusão do diálogo recapitula tais temas e parece estar em conexão com a doutrina da *Inexpressabilidade* e a inspiração divina, conforme vista no *Mênon*. Desta maneira, o Sócrates presente em *Hípias Maior* faz tanto o diálogo com a tradição platônica, possivelmente vinculado à Academia, como procura externar tais suposições ao discorrer com Hípias. Entretanto, pondera-se como discutir sobre o método utilizado na obtenção do conhecimento sem saber algo a respeito da substância daquilo que se conhece, neste caso específico, o Belo. A longa conclusão do diálogo segue:

Caro Hípias, és um homem afortunado porque estás ciente daquilo que uma pessoa deve praticar e que tu mesmo praticaste, segundo afirmas, satisfatoriamente. Mas quanto a mim, pelo que parece, sou possuído por alguma sorte nefasta, de forma que me mantenho sempre andando a esmo e perplexo. E ao exibir minha perplexidade a homens como tu, sábios, acabo, por meu turno, ultrajado por vossos discursos toda vez que a exibio. De fato, dizeis de mim o que estavas dizendo agora, ou seja, que me ocupo de questões tolas de nenhuma importância. Mas quando sou convencido por vós e digo o que dizeis, que é de longe a mais excelente das coisas estar capacitado a apresentar bem e admiravelmente um discurso e conquistar coisas no tribunal ou em qualquer

outras assembléias, sou insultado de todas as maneiras por alguns outros indivíduos aqui e, particularmente, por aquele que permanece me refutando, pois se trata de um parente muito íntimo que vive na mesma casa que eu. Assim, sempre que vou para casa e ele me escuta dizer tais coisas, pergunta-me se não me sinto envergonhado de ousar discutir acerca de atividades admiráveis quando fica tão claramente mostrado, para minha confusão, que sequer sei o que é o belo ele mesmo. “Afinal como irás saber”, ele dirá, “quem apresentou um discurso - ou qualquer outra coisa - admiravelmente ou não, se ignoras o belo? e quando te encontras nessa situação, pensas ser melhor para ti estar vivo do que morto?”. Assim acontece de ser eu, como disse, censurado e ultrajado por vós e por ele. Mas talvez, suponho, seja necessário que eu suporte tudo isso. Não seria estranho que fosse para mim benéfico. Sou da opinião Hípias, de que realmente a conversação com ambos me beneficiou; com efeito, acho que sei o significado do adágio que diz *aquilo que é belo é difícil* (PLATÃO: 2007, 304b-304e).

As questões pequenas e sem nenhuma importância são centrais, conforme pode ser avaliado pela análise até aqui desenvolvida. Do mesmo modo que o diálogo supracitado, deseja-se salientar o *inútil*, isto é, aquilo que possui *dinâmica* e *atualidade* por si. Pondera-se, por tal reflexão, a respeito do fundamento do próprio pensamento e, portanto, de sua expressão, mesmo na linguagem. Por outro lado, rejeitam-se, momentaneamente, discussões no plano *sensível* do desenvolvimento tecnológico, pois há o *esquecimento do Ser* e a promoção do *desencantamento do mundo*. Ao avaliar epistemologicamente a contemporaneidade, faz-se necessário um pensamento científico que não trate apenas das aparências dos fenômenos, mas que encarne de maneira profunda o entusiasmo e a pergunta que permeia as discussões antigas quando indagam a respeito do Belo e do Bom. As pequenas e rejeitadas questões são as que se encontram no âmago de toda e qualquer proposta epistemológica.

Procurou-se enfatizar algumas perspectivas decorrentes do termo vinculado à *poiesis* e à *techne*, sobretudo, por meio de um olhar superficial a respeito da aplicabilidade dos termos, mas também visando o entendimento filosófico subjacente aos mesmos. Desta maneira, observa-se a centralidade da *mimesis* e da *poiesis* no pensamento platônico e aristotélico. No que tange ao primeiro termo, é mister um aprofundar que desviaria a proposta deste trabalho, a saber: o homem deseja conhecer e tem aptidão à *mimesis*, ou seja, parafraseando as primeiras linhas da *Metafísica* e da *Poética* aristotélicas, observa-se a centralidade da *mimesis* no processo epistemológico de Platão e Aristóteles. Ainda que esta noção nunca tenha sido sistematizada por estes pensadores, o uso e as posições filosóficas de ambos demonstram esta importância e as respectivas diferenças nas abordagens. Conforme foi indicado, em Platão a *mimesis* em alguns casos específicos é rejeitada por ser um

afastamento da Verdade e em outras possibilita as imagens, estas que desempenham o primeiro passo no método dialético. Para Aristóteles, a *mimesis* desempenha uma atitude distinta, pois não se interessa pela Verdade, mas pelo Verossímil, o qual por sua vez não deixa de desvelar o Real. Deve-se olhar com atenção a expulsão dos poetas nos famosos trechos da *Politeia* platônica, mas também considerar os aspectos epistemológicos na perspectiva presente na *mimesis*, pois, por meio destes, percebe-se a imprescindibilidade da *razoabilidade* no desejo filosófico pela Verdade. É possível, assim, abrir espaço para um estudo da *mimesis* antiga e também estabelecer as bases para o conceito de *representação* no pensamento moderno e, mais especificadamente, nas propostas da hermenêutica contemporânea.

Deste modo, após este *longo caminho*, repleto de desvios e precipícios, seria possível retornar à discussão presente, por exemplo, no *debate a respeito do positivismo*, conforme apontado no capítulo anterior. De acordo com as propostas epistemológicas antigas e modernas, a *subjetividade*, entendida como a inclusão dos valores pessoais e sociais, não é realizável: a dialética platônica depende das imagens presentes na opinião; as sistematizações aristotélicas dependem da crença nas noções comuns e nos primeiros princípios; as críticas kantianas dependem das condições de possibilidade para o conhecimento, conforme pode ser despreendido pelo *sintético a priori*, por exemplo. Estes são apenas alguns casos, posto que outros poderiam ser evidenciados, como a perspectiva de dois Absolutos no pensamento de Agostinho; a distinção entre a racionalidade filosófica, o pensamento teológico e a reflexão das virtudes em Aquino; a adequação no pensamento de Descartes; o desvelar do Absoluto em Hegel. Assim, questionar a *objetividade científica*, entendida como uma perfeita apreensão do objeto independente do sujeito cognoscente em uma dada situação particular, passa necessariamente pela análise da *mimesis* e da *hermenêutica*, caso queiramos estabelecer ou ao menos cortejar uma nova racionalidade ou epistemologia. Estas não foram tratadas por Popper, por exemplo, mas estavam presentes nas discussões metodológicas de seus interlocutores, especialmente aqueles que mantinham algum vínculo com a chamada Escola de Frankfurt.

Algo ainda permanece no Mistério, por maiores e melhores que sejam os nossos mitos, inclusive os científicos. A apreensão da realidade e a constituição do conhecimento passam por uma *objetividade subjetiva* ou uma *subjetividade objetiva*, como queiram. No entanto,

resta ainda *analisar* a substância daquilo que se *analisa*. Primeiramente, deve-se elucidar, a partir da *crença* na objetividade, a existência dos objetos, pois, por sua constatação, a objetividade é permeada pela subjetividade enquanto necessidade de uma *Estética da Receptividade*. Por outro lado, também a *crença* na Ideia, no Cogito, no Absoluto, ou em qualquer outra perspectiva imanente na consciência ou a esta transcendente, necessariamente se torna *objetiva* na expressabilidade. Pode-se classificar *realismos* e *idealismos* nestas análises, contudo, inevitavelmente tratar-se-á de um idealismo realista ou de um realismo idealista. Aponta-se, assim, para o perene perscrutar entre a *física* e a *metafísica*. Contudo, mostra-se o Mistério em seu velar perpétuo entre nossas realidades e racionalizações. Angelical Augusto: de onde será que a Ideia vem? Qual o fundamento do fundamento? – como nos perguntaria Heidegger. Àquela associamos o Infinito, noção que não será sistematizada neste trabalho, mas o permeia desde o início e se evidenciará ainda mais no conceito de Sublime.

Deseja-se, assim, estipular a imprescindibilidade da *poiesis* a todo e qualquer pensamento. Primeiramente, foram feitas as análises no mundo antigo, mas almeja-se associar o *poiein* ao fazer enquanto resposta a uma presença, ou seja, uma *Poética Hermenêutica do Infinito*. Diante do inefável, Wittgenstein no *Tractatus* propõe o silêncio, contudo, é justamente pela existência daquilo que não se pode falar, visto ser *Mistério* eterno, que nos colocamos a proclamar. A *Inexpressabilidade* da substância não inviabiliza o diálogo, permite-o, mesmo que a Verdade não seja unívoca, mas verossímil. Deste modo, o fazer, enquanto poético, revela o Real por meio de suas múltiplas realidades, sem, contudo, determiná-lo e exauri-lo. Ainda que haja o uso em situações ímpares entre *poiein* e *techne* não é necessária a privação utilitarista e instrumentalista do conhecimento – trocadilho infame com nosso afã tecnológico que impossibilita a pergunta fundamental a respeito do Real. Escolher a Arte e a Literatura como ambientes de reflexão epistemológica possui seu valor, pois, aparentemente, não há *paradigmas* dominantes, ainda que haja *valores* herdados de uma tradição ou impostos por qualquer motivo. Contudo, tais concessões são necessárias ao ter em vista um pensamento científico um pouco mais *sensível*, ou ainda uma epistemologia que vise ao entendimento da *experiência* em detrimento do *experimento*. Desta maneira, ainda que seja almejada uma análise epistemológica, portanto, filosófica, que por sua vez aspira à universalidade, deve-se

conjecturar a respeito das áreas mais propícias para a reflexão sob as condições que se delineiam. Ao menos aparentemente as ditas *ciências do Espírito* possuem maior flexibilidade, pelos motivos já assinalados. Todavia, deve-se ponderar se toda ciência não é do Espírito, ou seja, se todas as ciências não são humanas. Desta forma, o debate em torno da objetividade e da subjetividade ganha contornos bem definidos em uma análise epistemológica da experiência histórica, a qual possui como produtos culturais as Ciências, as Artes, a Literatura e toda e qualquer atividade do humano. A interpretação *daquilo que nos toca incondicionalmente* permite um agir que articule as esferas éticas, estéticas e lógicas. Ao *Incondicional*, atribui-se a noção de Infinito, a qual não será delineada neste trabalho, apenas sua característica enquanto Sublime.

Tais predisposições estão presentes no desenvolvimento do pensamento hermenêutico contemporâneo, mais especificamente no cerne da virada fenomenológica e ontológica. Percebe-se que a compreensão e a correta interpretação não se restringem às *ciências* e a seus modelos explicativos da realidade, mas estão vinculadas à *experiência do homem no mundo*. Desta maneira, as questões de ordem metodológica são derivadas das reflexões ocorridas a nível fenomenológico existencial, enquanto expressão e pensar que possibilitam o reconhecimento daquele que se expressa e interpreta. Pode, assim, Gadamer, refletindo a respeito do desenvolvimento da Hermenêutica contemporânea, afirmar que a compreensão da tradição não se restringe a textos, mas a discernimentos e reconhecimentos de verdades que escapam à objetivação da análise científica. Deste modo, em *Verdade e Método* propõe a pergunta acerca do conhecimento e da Verdade presentes na arte, nas *ciências do Espírito* e na linguagem. Analisando as bases epistemológicas da contemporaneidade e prefigurando a universalidade da hermenêutica, conforme já aqui se salientou, argumenta Gadamer:

Em face do predomínio que possui a ciência moderna no âmbito do esclarecimento filosófico e da justificação filosófica do conceito de conhecimento e de verdade, essa pergunta parece não ser legítima. E, no entanto, mesmo no campo científico não é possível fugir desta questão. O fenômeno da compreensão impregna não somente todas as referências humanas ao mundo, mas apresenta uma validade própria também no terreno da ciência, resistindo à tentativa de ser transformado em método da ciência. A presente investigação toma pé nessa resistência que vem se afirmando no âmbito da ciência moderna, contra a pretensão de universalidade da metodologia científica. Seu propósito é rastrear por toda a parte a experiência da verdade, que ultrapassa o campo de controle da metodologia científica, e indagar por sua legitimação onde quer que se encontre. É assim que as ciências do espírito acabam confluindo com as formas de experiência que se situam fora da ciência: com a experiência da filosofia, com a experiência da arte e com a experiência da própria história. São modos de experiência nos quais se manifesta uma verdade que não pode ser verificada com os meios metodológicos da ciência (GADAMER: 2003, pp.29-30).

3.2 A arte: condição de possibilidade para a epistemologia científica e filosófica

*It sometimes seems to me that we are all afflicted with an urge and possessed by a longing for **the impossible**. The reality around us, the three-dimensional world surrounding us, is too common, too dull, too ordinary for us. We hanker after the unnatural or supernatural, that which does not exist, a miracle. As if that everyday reality isn't enigmatic enough! In fact, it can happen to every one of us that suddenly, with ecstasy in our hearts, we feel the rut of daily life fall away from us for a moment. It can happen that we become receptive to the unexplainable, to the miracle that surrounds us continuously. It is the miracle of that same three-dimensional spatiality in which we trudge along daily, as on a treadmill. That concept of spatiality reveals itself sometimes, in rare moments of lucidity, as something breathtaking (ESCHER: 1989, p. 135)¹³.*

Conforme pode ser visto nas rápidas análises terminológicas acima destacadas, observa-se que a Arte, associada a *techne*, pode ser entendida como a habilidade de fazer determinada coisa, mas é comumente associada a algum valor estético. Apesar de distintas, tais perspectivas são vinculadas pelo próprio fazer, ou seja, uma ação diante de um determinado modelo ou método, conforme pode ser entendido no termo antigo *techne* na Grécia, ou *ars* na cultura latina. Visto que delineamos algumas observações a respeito do vocábulo helênico, a especificidade e a recepção presentes na perspectiva latina podem ser exploradas. *Ars* se vincula à habilidade profissional, artística ou técnica, sendo algo adquirido e exercitado e, em oposição à *natura*, pode ser visto como um método artificial proveniente da criatividade humana. Outros significados podem ser encontrados, como o campo de estudos, seja no âmbito do que hoje entenderíamos como Arte ou Ciência, mas também se encontram vinculados aos aspectos artísticos em geral e aos princípios de uma arte, ou teoria, até mesmo em forma escrita. Deste modo, parece claro que a designação contemporânea atribuída às Belas Artes é recente, isto é, seja na Grécia, seja no desenvolvimento Medieval a criação artística e poética mantém uma ligação profunda com o mundo não apenas enquanto realidade estética, mas em suas perspectivas lógicas, éticas e tecnológicas.

¹³ Às vezes me parece que todos estamos aflitos com uma urgência e possuídos por forte desejo pelo impossível. A realidade em nossa volta, o mundo tridimensional a nos circundar, é demasiado comum, demasiado desinteressante, demasiado ordinário para nós. Nós nos impulsionamos atrás do *não-natural* ou *super-natural*, o qual não existe, um milagre. Como se a realidade cotidiana não seja suficientemente enigmática. De fato, isto pode ocorrer subitamente a cada um de nós, com êxtase em nosso coração, nós sentimos o costume da nossa vida cotidiana desmoronar por um momento. Pode acontecer de nos tornarmos receptivos ao inexplicável, ao milagre que nos envolve continuamente. É o milagre desta mesma espacialidade tridimensional que nós arrastamos ao longo de nossos dias, como em uma esteira (NT. Por meio de uma tarefa monótona). Esta concepção da espacialidade se revela às vezes, em raros momentos de lucidez, como algo maravilhosamente impressionante que nos toma o ar.

Não cabe repetição das análises a respeito do *poético* e da *mimesis* no mundo antigo, pois, ainda que sucintas, mostraram de maneira significativa a eminência, a centralidade e as respectivas atuações nos diversos âmbitos da reflexão filosófica e da vida em geral. A *mimesis*, enquanto possibilidade de expressão da Verdade, mas também como veículo para a promoção da piedade, do terror e do prazer perpassa as esferas epistemológicas, estéticas e éticas, sendo a *poiesis* a articulação necessária para a *expressão*, seja ela filosófica, trágica, épica, ou cômica. Desta forma, circunscrevem-se as reflexões precedentes enquanto *Poética Hermenêutica do Infinito*. Contudo, nota-se a partir da Modernidade uma gradativa secularização religiosa e uma sacralização da Arte, as quais de maneira singular rompem com o ideal antigo em que se encontrava presente a Verdade, o Bom e o Belo, visto que, em uma paráfrase de Boileau, nada pode ser mais Belo do que o Verdadeiro e, somente este, pode ser desejável. Tal rompimento insere a contemplação estética, o juízo do gosto e o sentido do Belo como resultado de uma produção estética desinteressada: o Belo é visto como uma esfera distinta dos efeitos teleológicos e instrumentais vinculados aos objetos, necessitando tanto a criação dos museus que promovem o afastamento da realidade e propicia a contemplação do Belo desinteressadamente, mas também o surgimento de uma nova reflexão filosófica que atente para estas perspectivas, pois não diz respeito a tratados destinados aos poetas, ou artistas em geral, mas ao juízo estético dos receptores. Atento a estas transformações Tzvetan Todorov afirma:

O camponês pode admirar a bela forma de seu instrumento agrícola, mas esse instrumento deve ser antes de tudo eficaz. O nobre aprecia a decoração de seus palácios, mas o que ele quer em primeiro lugar é que esta decoração illustre seu nível social aos visitantes. O fiel se encanta com a música que escuta na Igreja, assim como com a visão das imagens de Deus e dos santos, mas essas harmonias e representações são postas a serviço da fé. Reconhecer uma dimensão estética em todos os tipos de atividades e de produção é uma característica humana universal. O fato novo, surgido na Europa do século XVIII, será o de isolar esse aspecto secundário de múltiplas atividades, instituindo-o como encarnação de uma única atitude, a contemplação do belo, atitude ainda mais admirável por tomar seus atributos de empréstimo ao amor de Deus. Como consequência, pedir-se-á aos artistas que produzam objetos que lhe sejam exclusivamente destinados. Essa nova perspectiva será elaborada nos escritos de Shaftesbury e Hutcheson, na Inglaterra; ela levará à criação do próprio termo “estética” (literalmente, “ciência da percepção”), em 1750, num tratado de Alexander Baumgarten dedicado à nova disciplina (TODOROV: 2010, p.49-50).

A imitação da natureza pelo produto artístico é tema de debate, ao menos no que diz respeito às cinco atividades da arte clássica – a escultura, a música, a pintura, a arquitetura e a poesia. De um lado há a perspectiva platônica, a qual salientava que a obra de arte diz respeito a uma

imitação de uma *imitação*, conforme vimos; do outro, o ponto de vista de uma artificialidade racional da arte, entendendo a *physis* como o Real. Nesta última, tem-se a arte como imitação da natureza, ou seja, do Real, conforme assinala Aristóteles e posteriormente Tomás de Aquino. O termo *arte*, historicamente, sempre possuiu a ambiguidade que hoje, após uma definição recente, é sanada pela distinção entre *belas artes* e *ofícios*, sendo as primeiras subentendidas pelo termo *Arte* – deve-se observar que *belas artes* soam hodiernamente como um pleonasmo, mais um exemplo do afastamento da arte do mundo e sua sacralização na Modernidade. É evidente que tal separação classificatória parte de uma reflexão filosófica e, devido a seus interesses. Cabe-nos, portanto, verificar alguns pontos a respeito da *Filosofia da Arte*, tendo em mente as áreas limítrofes entre esta e a perspectiva *Estética*. Deste modo, a *Arte*, entendida em um sentido geral e mais amplo do que as *belas artes*, traz consigo as características estéticas, éticas e lógicas de um dado período histórico, não apenas em suas representações propriamente artísticas, mas em sua proximidade com o *Fundo*, isto é, com a substancialidade presente. A *Poética*, por sua vez, atualiza esta revelação em seu próprio fazer. Deste modo, infere-se, novamente, a perspectiva epistemológica tratada como uma *Poética Hermenêutica do Infinito*, pois esta atualização *poética* somente pode ser obtida a partir de uma interpretação, representação ou *mimesis* do *Fundo*.

Alguns preferem tratar a *Estética* em seus aspectos *formais*, visto que trata da linguagem artística, do Belo, do Sublime e assim por diante; enquanto a *Filosofia da Arte* possui uma característica mais *material*, pois analisa determinadas obras direta e objetivamente em relação às inúmeras perspectivas estéticas. Tais propostas visam a um processo de apreensão coerente da atuação, da atividade e do fazer artístico, tal como pode ser visto em inúmeras contribuições transdisciplinares e na tendência de criar uma *Ciência da Arte*. A definição e a demarcação destas áreas são feitas de maneira ainda muito pouco ordenada, ou seja, não há um padrão coerente que possibilite distinguir entre a reflexão estética e aquela da Filosofia, ou ainda, da Ciência da Arte. Não se deseja tal olhar sistemático para esta diversidade, mas salientar que em tais críticas ao processo artístico, e à Arte em si, transparecem algumas considerações relevantes, não apenas para o âmbito da Arte, mas também a todo processo epistemológico. Vale lembrar os trabalhos sempre parciais da psicanálise, da sociologia e da antropologia neste campo. A avaliação estatística e objetiva de uma parcela de obras fornece apenas algumas tendências estruturais, sincrônicas, ou paradigmáticas, porém, pouco

estabelecem sobre a substância e a essência da arte. Tampouco as teorias axiológicas, simbolistas e emotivas conseguem delimitar a ação e o produto artístico. Um olhar panorâmico sobre todas estas perspectivas tende a favorecer a tese de que a *Arte* interage com o Infinito, não apenas em seu aspecto *material* e substancial, mas formal e *Ideal*, ou seja, o ilimitado imanente. Deste modo, o Absoluto, revestido de sacralidade Sublime, a se materializar no processo artístico, traz consigo algo para além do conhecido e do racionalmente provado. Inevitavelmente nossas reflexões epistemológicas encontram a *Inexpressabilidade* da substância e caberia perfeitamente a exploração destas áreas limítrofes que se articulam lógica, ética e esteticamente.

A afirmação de que a arte não fornece nenhum conhecimento a respeito da realidade ainda é comum, sobretudo em comparação com as perspectivas científicas e filosóficas. A *Arte*, de acordo com aqueles que possuem esta posição, não tem como objetivo a reflexão sobre aquilo que faz, não dizendo de fato aquilo que é e seus motivos, mas faz com que algo seja. Mantém ela este afastamento, especialmente devido à sua aproximação com a *irracionalidade*, com o desconhecido e, portanto, com o Mistério – proposta em toda similar aos pontos analisados na *Politeia* platônica. Por isto, há aqueles que tendem a defender a *Arte* como intuição plena, em todas as suas características infáveis e intraduzíveis. Deste contato com o Infinito, em suas múltiplas formas e perspectivas, a expressão é imediatamente necessária. Assim, não é incomum observar uma tendência nas concepções sobre a *Arte* quanto ao uso dos signos e dos símbolos pela necessidade de expressão de algo puro, portanto, transcendente. Desta tensão entre inspiração e expressão, perpassadas pelo entusiasmo, a *Poética* se estabelece e as *obras de Arte* são frutos desta ação.

A reflexão sobre a intuição e a expressão na *Arte* fornece uma classificação a respeito da estrutura associada às *obras de Arte*: são objetos feitos; resultado de um processo de simbolização; objetivo de uma atividade expressiva. Nenhuma destas posições parece satisfazer completamente, sendo necessária uma via que atenda a estas perspectivas e outras não mencionadas, sem, contudo, recair em um ecletismo pueril. O mesmo se dá com os estudos em torno da *mimesis*, conforme assinalado no espaço devido desta exposição. No que tange à *Arte*, destacam-se as seguintes características de acordo com Milton Nahm, conforme pode ser atestado pelo dicionário de Filosofia de José Ferrater Mora: *A obra de arte é*

entendida como uma forma significativa concreta; a obra de arte se realiza ou se atualiza na criação do contemplador; a partir do fazer, do expressar e do simbolizar é possível distinguir o ofício das belas artes; é possível ser feita uma associação do caminhar de um mero artefato a uma obra de arte aos juízos de um determinado fazer e a perspectiva axiológica. A partir desta dualidade entre o fazer da obra e os valores a ela associados é possível superar a tendência de não atribuir significado algum às obras de arte, a qual se aproxima do *nominalismo medieval*; sendo também necessário perceber quando a generalidade da expressão, do símbolo e da ação se particularizam, evitando, assim, o *realismo medieval*. Em outras palavras: a distinção entre o fazer artístico e os valores associados à obra produzida permitem a ação da *mimesis* enquanto possibilidade de expressão por meio da distanciamento promovida. As duas primeiras constatações de Nahm parecem irrepreensíveis, visto que a arte se atualiza enquanto elemento concreto e significativo, ao mesmo tempo em que se *re-atualiza* e, portanto, se *re-apresenta* ao contemplador – esta última em consonância direta com o afirmado a respeito da independência e desinteresse do Belo. Contudo, a distinção feita entre os ofícios e as Belas Artes pelos seus *modi operandi*, suas expressões, ou simbolizações pode ser questionada, sobretudo, se tivermos em mente as similaridades ritualísticas, as sacralidades expressas e atualização de diversos símbolos. Estas perspectivas encontram seu valor filosófico e teológico, especialmente em mundo que visa à retirada do Mito por meio de um processo de secularização vigoroso. As tessituras culturais trazem em seu interior um processo genuinamente religioso, o qual não pode ser rejeitado nem mesmo pelos intensos desejos de *autonomia* e *individualidade*, promovidos pelo desenvolvimento moderno. Desta maneira, é questionável esta distinção entre as Belas Artes e os ofícios em geral a partir do fazer, do expressar e do simbolizar. Conforme já assinalado, tal diferenciação somente ganha espaço na sacralização da arte a partir do *desencantamento do mundo*. Reformulada esta quarta perspectiva, a quinta perde sua essência, visto que o *fazer* e seus respectivos juízos estão intimamente entrelaçados com os valores presentes na constituição da vida, ou seja, o próprio fazer em suas articulações é permeado pela historicidade e, portanto, pelos valores axiológicos.

A obra artística, também em suas expressões *literárias* e *poéticas*, tem uma função na sociedade, de tal modo que pode ser analisada por seus pressupostos filosóficos, mais especificamente lógicos, estéticos e éticos em abordagens sociológicas, antropológicas e em

todas as demais disciplinas que procuram observar e entender o modo como o ser humano se relaciona com a realidade em que está inserido. No que tange ao aspecto linguístico é comum em autores contemporâneos a distinção entre as obras de caráter cognoscitivo de acordo com a expressão científica e aquelas que possuem uma ênfase mais emotiva, atribuída ao ambiente propriamente literário e artístico, conforme é usualmente entendido contemporaneamente. Contudo, tal distinção está longe de ser considerada plenamente verdadeira e absoluta, ou seja, uma linguagem marcada pela objetividade científica não necessariamente deve rejeitar os modelos presentes nos diversos gêneros literários e o escritor literário pode não apenas parafrasear resultados obtidos nos círculos científicos, mas suscitar debates interessantes. A partir desta distinção idealizada, observa-se que uma linguagem que visa à informação *objetiva e precisa* deve ser entendida como *referencial, indicativa e enunciativa*; enquanto a linguagem mais próxima da emoção é tida como *evocativa e expressiva*. Ora, tais termos e considerações são baseados em uma *restrição*, a partir da qual, por exemplo, a imaginação e a emoção são fatores descartados na reflexão científica e em sua linguagem – esta associada a uma perfeita comunicação, isto é, sem ruídos, ou no melhor dos casos na máxima eliminação deste. Assim, deve-se considerar que de forma irremediável as linguagens associadas à semântica, ao conotativo e à evocação, ao seu modo, também são referenciais, indicativas e enunciativas. Por outro lado, as perspectivas objetivas não são, conforme poderia se imaginar inicialmente, ausentes de um caráter imaginativo, evocativo ou razoável e, de forma particular, são expressivas – o desenvolvimento dos estudos analíticos da própria ciência, em seu contexto social e político, é apenas um exemplo desta última constatação. Nos estudos em torno da linguagem, esta perspectiva tida como integral, complexa, holística, transdisciplinar e não apenas externalista – visto que este último termo pressupõe um ponto especial para o início do debate – é defendida por inúmeros intelectuais ao longo do século XX, particularmente por Mikhail Bakhtin, o qual não compreende a linguagem como uma estrutura formalizadora e formalizante, mas como um processo da vida humana em constante evolução. É justamente nesta relação *complexa* da linguagem e na linguagem que é possível pensar tanto o enunciado, quanto a enunciação. Perpetuar tais dicotomias entre a *referencialidade* e *expressabilidade* tende a evidenciar o afastamento da arte e do poético do cotidiano, ao mesmo tempo em que promove o obscurecimento do Significado enquanto *acontecimento*, em detrimento de uma perspectiva que vise ao sentido dos enunciados.

Tais considerações também podem ser vistas a partir da distinção comumente feita entre denotação e conotação. A relação objetiva existente entre o signo, o sinal, o símbolo, o significante e o conceito representado é associado àquilo que entendemos por denotação. *Denotar* é aquilo que faz ver de maneira direta, ou seja, aponta uma dada realidade e seu significado. Por sua vez, a conotação é entendida como uma sugestão, algo suplementar atribuído a uma palavra por uma relação ou contextos distintos daqueles diretamente envolvidos. A implicação indireta presente no *co-notar* leva a sentidos e possibilidades além daqueles entendidos pelos simples significados e suas derivações, o que pode ser visto como uma rebeldia à sensibilidade e ao já estabelecido por meio de uma ampliação ou alteração. Os tropos da linguagem são os melhores exemplos para a diversidade assumida pela conotação e suas multiplicidades semânticas. Resta questionar se toda forma de linguagem não possui seus tropos, independente de sua proximidade com o *grau zero*, este entendido como a denotação em seu maior grau. Tais distinções são associadas àquilo que também pode ser entendido pela reflexão epistemológica em torno das noções presentes nas perspectivas sintáticas e semânticas. Contudo, estas não devem ser concebidas em sua artificialidade por meio de experimentos mentais, mas em suas *pragmaticidades* e realizações. Aproximam-se, assim, daquilo que pode ser compreendido entre racionalidade e razoabilidade, pois enquanto a primeira procura objetivamente evocar de maneira direta uma verdade, a seguinte deseja expressar esta em seus múltiplos sentidos e possibilidades. Conforme já assinalado, é mister considerar casos concretos nas esferas filosóficas e literárias, contudo, posto que nossa intenção reside em uma abordagem epistemológica, restringimos nossas observações.

A obra, enquanto fazer e reflexo de uma experiência vivida, é a expressão da compreensão por meio da *poiesis*, a qual formaliza a linguagem em seus aspectos sintáticos, semânticos e pragmáticos. A discussão a respeito da linguagem poética merece especial atenção, sobretudo diante da *insolitez* própria em seu apelo ao semântico e ao subjetivo. Obras que procuram preponderantemente analisar os mecanismos sintáticos, os possíveis modelos estruturais e as curvas rítmicas, como a *Estrutura da linguagem Poética* de Jean Cohen, refletem a imposição direta de um modelo científico de interpretação da realidade, a qual devemos admitir enquanto método explicativo dos mecanismos sintáticos e *gramaticais*, mas que se encontram distantes da *compreensão*. Não é possível olvidar os aspectos semânticos e suas características essenciais na linguagem, pois justamente em não dizer nada, diz tudo aquilo que se propõe a

dizer. Deste modo, enquanto as abordagens sustentadas sob o prisma das metodologias positivas tratam do explícito, paralelamente, percebe-se a necessidade no âmbito *poético* de tratar do implícito, do intencional, do subjacente. Estas últimas considerações ganham vigor no desenvolvimento hermenêutico iniciado no movimento romântico, especialmente nas obras de Schleiermacher, que visam a uma generalização da metodologia hermenêutica; mas somente em Dilthey, Heidegger e Gadamer, pode-se dizer que se permite uma análise da experiência humana, da recepção da tradição e também do desvelar do Ser.

O *poético* expõe de maneira clara a multiplicidade semântica e seus entrecortes. Não há, portanto, uma única significação, mas inúmeras – constatasse a abertura da própria obra e a linguagem é uma arte em constituição poética, basta perceber a anterioridade da poesia e do poema em relação ao pensamento científico e à prosa. Deste modo, uma *expressão* poética, em seus *tropos* e *símbolos linguísticos*, traz consigo uma diversidade de significados e uma multiplicidade de possibilidades, nunca entendidos como um defeito, mas como condição sem a qual aquilo que é *expresso* não poderia ser de forma alguma, tampouco ser de outro modo. Rompem-se todas as caracterizações e categorias, a ponto de estar cheia de *inspiração* e *entusiasmo* a própria linguagem, aspectos que a perspectiva *científica moderna* qualifica como místicos, subjetivos, insuficientes e, por fim, *suspeitos*. A riqueza da linguagem poética recai no sacrifício da univocidade da referência objetiva, presente na perspectiva científica, sem, contudo, perder seu valor enquanto evento comunicativo, pois em sua *multiplicidade* permite a objetivação da referência. Este parece ser o desejo dos estudos a respeito da linguagem em seu âmbito sintático, semântico e pragmático, mas também na posição estrutural e sincrônica que enfatiza a relação entre metonímia e metáfora, sintagmática e paradigmática, assim também na perspectiva presente nos jogos de linguagem, entre estes o pensamento de Wittgenstein. Permite-se o eco da afirmação heideggeriana de que a linguagem fala, não o homem, visto que este fala somente em correspondência com aquela.

Deste modo, o alcance da compreensão somente pode ser genuíno a partir do entendimento da atuação e da caracterização da linguagem. Contudo, novamente, encontramos-nos diante de tarefa *homérica* e distante do foco principal de nossa exposição. Resta-nos, a contragosto, optar pela diversidade das linguagens enquanto aspecto formal – verbal, pictórica, musical – e a multiplicidade de línguas, enquanto interpretação e uso da linguagem. Não há linguagem

sem língua, ou seja, sem seu uso e já este manifesta a compreensão. Evidencia-se, assim, a ambiguidade enquanto possibilidade de entendimento, pois é vista como unidade tensional entre ser e não-ser, língua e linguagem, rito e mito, caos e ordem. Manuel de Castro pode argumentar, então, que o próprio Real se manifesta ambigualmente na linguagem poética; isto, pois, *revela-se e vela-se*, é ôntico (*physis*) e ontológico (Linguagem). Entre o conhecimento e a ignorância, antevistos por Popper, pode-se afirmar a objetividade poética em seu sentido mais radical, afirma Manuel em *A Leitura e a Linguagem*:

São duas irmãs. Uma gera a outra. E a segunda, por seu turno, é gerada pela primeira. Quem são elas? “A luz e a escuridão”, diz Édipo. “A luz do dia, clareira aberta no céu, gera a escuridão da noite, que, por sua vez, precede a luz do dia” (Mitologia, 554). No homem, a realidade se dá ambigualmente como luz e escuridão, saber e não-saber, dia e noite, vida e morte, querer e não querer, verdade e não-verdade, ser e não-ser. Esta é a ambigüidade poética, é o real se manifestando como Linguagem no homem em seu sentido mais radical.

As diferenças entre os tipos de linguagem devem ser analisadas de maneira mais profunda, a ponto de possíveis interações e particularidades. Nota-se que há diferenças evidentes entre o modo científico e sistematizado de expressar uma dada perspectiva e aquele que se desenvolve a partir de uma perspectiva poética e estética. Contudo, no desenvolvimento desta tese é considerada uma afinidade ou base comum para ambas: o Infinito em seus aspectos metafísicos, matemáticos e teológicos. Deste modo, conjectura-se sobre uma base comum a todos os enunciados a partir da relação estabelecida entre o humano e o Absoluto – este que se reveste de Infinito, Sublime, Sagrado e inúmeras outras perspectivas. Deseja-se, assim, apontar para a possibilidade do *re-encantamento do mundo*, ao mesmo tempo em que é possível estabelecer um necessário diálogo entre o pensamento físico e metafísico, a saber: os aspectos científicos de acordo com o desenvolvimento das ciências naturais e os pensamentos filosóficos e históricos em suas mais diversas vertentes e variações. Não se deseja de maneira alguma o uso indiscriminado de parcelas dos resultados obtidos nas diferentes áreas do conhecimento atual, mas ter como metodologia do pensar contemporâneo não apenas um diálogo profundo entre tais perspectivas, mas também a concepção de uma *nova epistemologia* que promova uma perspectiva integral da racionalidade humana. A Linguagem é um dos objetos mais interessantes para esta perspectiva, por se tratar de algo multiforme. Para tanto, basta observar os inúmeros trabalhos nas diversas áreas do conhecimento a respeito do tema. Não se deseja uma revisão a respeito do mesmo, mas, a partir de algumas perspectivas selecionadas, promover uma discussão epistemológica sob a égide de uma *Poética*

Hermenêutica do Infinito.

Deve-se, contudo, *pensar e repensar* as estruturas epistemológicas presentes, inicialmente no que tange aos aspectos: sintáticos e semânticos; finito e infinito; o denotativo e o conotativo; o objetivo e o subjetivo; a ordem e o caos; o limitado e o ilimitado; a necessidade e a contingência; e assim indefinidamente. No que diz respeito à linguagem, é possível observar a tentativa de uma objetividade plena ao se separar a forma do conteúdo. Por outro lado, esta mesma linguagem pode ser reestruturada por novos resultados, sendo entendida como reversível, enquanto a obra de arte ou poética ganha acabamento e caráter sagrado. Em todo caso, sendo ambas linguagens, não há possibilidade de escapar dos aspectos sintáticos, semânticos e pragmáticos. A partir desta constatação, clama-se por uma análise a considerar os aspectos lógicos, éticos e estéticos, a qual somente poderá ser efetivada após a rejeição de um pretensão conflito entre *objetividade e subjetividade, autonomia e heteronomia, ciência e filosofia, razão e fé.*

A Estética, entendida como o ramo da filosofia que trata da arte na experiência com o artístico e dos valores associados à relação entre intérprete e obra, pode auxiliar neste processo de discussão epistemológica. A discussão entre *Filosofia da Arte* e *Filosofia da Estética* não nos compete, sobretudo por se tratar de limites não tão claros como um pensamento objetivo gostaria. Contudo, por meio da *tensão* existente entre todas as esferas envolvidas na experiência artística e em seu entendimento, é possível tratar epistemologicamente do conhecimento e da sensibilidade por meio de problemas filosóficos amplos. Deve-se salientar a *inter-relação* entre experiência e entendimento, ou seja, a *inter-dependência* das duas esferas. Desde os antigos tais questões são levantadas, conforme pode ser evidenciado na abordagem dialética presente na tradição platônica, especialmente em seus aspectos formais e no modo como analisa as imagens, a substância, a definição e a *episteme*; no *nous poietikos* e no *nous pathetikos* de Aristóteles; na doutrina de dois Absolutos em Agostinho e em sua vertente no pensamento tomista; mas também na proposta de um *sintético a priori* no pensamento kantiano.

Platão pode falar de Matemática e do fazer matemático sem ter historicamente deduzido nenhum teorema; Aristóteles fez um tratado de Poética sem termos notícia de nenhum drama, tragédia, ou comédia ter sido composto por sua mão; Hegel tratou do Belo e do pensamento

estético a partir da arquitetura, da escultura, da pintura, da música e da poesia, sem termos registros notórios de alguma obra do filósofo alemão; Do mesmo modo, Heidegger, em sua escrita, analisou o pensamento poético dos gregos e de Hölderlin, sem a si mesmo declarar poeta e compor uma poesia ou peça teatral. O que as figuras lendárias de Homero e Euclides diriam a respeito da épica e da matemática, ou qual seria a opinião de Ésquilo, Sófocles e Eurípides a respeito das tragédias, ou ainda como argumentaria o famoso escultor Fídias a respeito de sua *episteme*? Com exceção de alguns círculos românticos que procuraram articular *o fazer* e *o refletir sobre o fazer* na mesma pessoa, é comum um distanciamento entre o fazer e o refletir sobre aquilo que é feito, gerando, em alguns distorcidos casos, o absurdo do pensador querer exigir do artista uma arte correta e do artista demandar do filósofo uma exposição sistemática de sua intenção. Diante disto, há uma constante aproximação e um perene afastamento entre a reflexão e a experiência estética, ou seja, deste pendular movimento, a *Estética*, por meio da *poiesis*, interage com a tradição e a *re-cria*. Desta maneira, a *Filosofia da Arte* e a *Filosofia da Estética* se fundem por meio da articulação *Poética*, a qual depende de uma interpretação do Absoluto – conforme tem se nomeado por *Estética da Receptividade*.

Desta *Poética Hermenêutica do Infinito* é possível pensar na formação integral do homem em seu encontro com o Real, isto é, na tessitura ocorrida no âmbito das realidades e não apenas na descrição e na movimentação dos *entes*. Ora, o Real se refere à substância, àquilo que é, enquanto a Realidade é a qualidade atribuída ao Real, sendo, portanto, a essência, aquilo que faz com que o Real seja o que é. Desta interação, entre o Ser e a realidade criada a partir de sua experiência com o Real, há a possibilidade do homem assumir valores e agir com sentido pleno. Neste jogo, o homem em um processo de ascensão em meio à *catarse* visa ao *êxtase*, em sentido contrário à vertigem do absurdo que traz em si uma exigência estética, lógica e ética. *Diante do sem sentido apelo do não*, por exemplo, como a morte, a negação e a privação, o Infinito *imana* para transcender ao finito. O absurdo e sua exigência de sentido articulam pela *poiesis* o Belo, entendido em sua transcendência e sacralidade, sendo articulado, portanto, não apenas nas características sintáticas e imanentes, ainda que seja a substância e o sentido da imanência. Tal semântica atribuída ao *fazer* e ao *produto daquilo que se faz* tem uma responsabilidade necessária em suas ações, deixando evidente uma intencionalidade pragmática e uma teleologia, da mesma

maneira em que interage com o imanente e o transcendente em um rito estética, lógica e eticamente ordenado. A materialidade dos signos e dos símbolos é a condição de possibilidade para esta *Hermenêutica do Infinito*, a qual torna audível o inaudito, visto o invisível, falado o inefável. A imanência da transcendência é do objeto formal, da essência dos entes e da sintática dos enunciados.

Kant, ao tratar da Estética, salienta, em sua *Estética Transcendental*, que esta é a ciência de todos os princípios *a priori* da sensibilidade, ainda que não determine previamente o gosto na complacência e tampouco efetive uma necessidade pela racionalidade prática. Deste modo, pode afirmar que o Belo é conhecido sem conceito, mas enquanto objeto de uma complacência necessária e, por sua vez, reitera que o entendimento não diz respeito à imaginação desprovida de determinações, mas como condição de possibilidade para o estabelecimento dos conceitos. Deste modo, Kant separa a sensibilidade do entendimento e a intuição daquilo que diz respeito à sensação. Deseja, portanto, permanecer somente com a intuição pura e com aquilo que a sensibilidade pode fornecer *a priori*, divergindo da Lógica Transcendental, por esta se interessar pelos princípios do entendimento puro. Kant pensa os juízos estéticos nos moldes de seu pensamento teológico, ou seja, buscava salientar aquilo que havia independente da experiência. Deste modo, assegurava a partir do *imperativo categórico* e da *Razão prática* a objetividade do saber teológico por meio da *religião nos limites da razão*, ou seja, em suas ações de *caráter orgânico* por meio da Moral. Assim, apontava a subjetividade dos juízos estéticos, pois estes se adequam razoavelmente ao sujeito, entendido como unidade universal e não particularidade contingente. Contudo, o juízo estético – hodiernamente pensado como um juízo de valor – possui uma correspondência com a Moral, sem, contudo, dever a ela satisfação ou estar a serviço de interesses que lhe sejam exteriores, possuindo, assim, uma *finalidade sem fim*. Tais questões serão exploradas e revistas pelos diversos movimentos e tendências que culminariam no Romantismo e no Idealismo Alemão. Busca-se, assim, uma interação entre o objetivo e o subjetivo, que pode ser expressa no pensamento do *Eu Absoluto* de Fichte, na beleza estabelecida como a identidade dos contrários em Schelling e também na manifestação objetiva do *Absoluto* em Hegel. O mesmo pensa Schopenhauer quando trata a arte como a revelação das ideias eternas, visto que o artista contempla as manifestações de uma Vontade metafísica.

Hoje, ao se reconhecer a Estética como disciplina, *episteme*, ou ciência que visa ao estudo do Belo e às suas implicações, pensa-se, sobretudo, no sentido dado ao termo por Alexander Baumgartner. Não seria necessário mencionar as reflexões anteriores ao período moderno, tampouco as *inter-relações* existentes entre uma concepção estética no desenvolvimento de perspectivas artísticas, mais bem expressas em obras singulares. Para Baumgartner, o problema central da Estética diz respeito ao Belo, sua *substância* e *essência*, isto é, a pergunta sobre *o que é* o Belo e *o que faz com que* o Belo seja Belo e não outra coisa. Para Baumgartner, o estético é inferior e confuso se comparado ao consciente e ao racional. É possível encontrar reflexões que associaríamos a um caráter estético desde a Antiguidade. Para tanto, basta observar o desenvolvimento da Filosofia Helênica e Helenística, nas quais se veem exposições a respeito da *Estética* em si e suas articulações nas diversas perspectivas e setores da atividade humana. O maior exemplo desta questão é visto na associação entre o Belo e o Bom, passível de ser remontado ao período arcaico, ecoando nos *aedos* homéricos e refletidos na Filosofia desde o seu pensamento primevo. Consideravelmente, tal associação não se limita apenas às características estéticas, lógicas e metafísicas, mas perpassa e articula o pensamento ético, conforme pode ser contemporaneamente visto em ramos decorrentes do pensamento e do desenvolvimento do Romantismo. Aponta-se, desta forma, para o recente fenômeno da distinção entre os campos assinalados, ao mesmo tempo em que devem ser salientadas as articulações e os aspectos limítrofes dos mesmos.

É comum nos depararmos com novas definições de *Estética* na contemporaneidade, o mesmo ocorre em inúmeras outras perspectivas, em particular, no pensamento ético e poético. Este processo de *re-definição* do *cosmo* e do *ethos* não se refere a um movimento isolado, porém há uma tendência para alguns pensadores. Teorias como *a complexidade*, *ecologia dos saberes*, *raciovitalismo*, e na mesma medida as reflexões sobre o *não-lugar* e um *mundo líquido*, apontam, entre outros indícios filosóficos presentes também nas ciências naturais e nas perspectivas teóricas, para um processo de ruptura com o estranhamento, ou ainda uma tentativa de reconhecimento. A tal assertiva cabe também a possibilidade de estruturar o *reencantamento do mundo*, caso a valorização dos processos semânticos, os quais não podem de maneira alguma ser postos em processos sintáticos, mostre-se relevante. O termo *semântico* e seus derivados reúnem diversas perspectivas, dentre as

quais aquelas que dialogam com o estético, o poético, o mitológico e a fantasia. Deste modo, de acordo com a natureza dos objetos e, particularmente, dos juízos estéticos, é possível diferenciar características absolutas e relativas, subjetivas e objetivas, as quais se distinguem por: formalista e intuicionista; psicológica e sociológica; axiológica e semiótica. No primeiro caso destacado há uma diferença entre o estudo da forma e a *expressão da intuição estética*; no segundo, busca-se a origem dos valores, expressões e juízos estéticos na individualidade ou na coletividade, respectivamente. Por outro lado, no que tange à Estética, a axiologia almeja a descrição dos valores associados ao conhecimento estético de acordo com a interpretação dos mesmos. Embora os valores destacados em uma perspectiva axiológica devam se restringir ao âmbito de seu conhecimento ou ciência em questão, não é este o caso. O Belo, o Feio, o Ordenado, o Caótico, o Formal, o Expressivo, o Implícito e tantos outros valores destacados por uma axiologia estética, são facilmente associados ao pensamento epistemológico e ético, promovendo, assim, uma *inter-relação* entre os fatores absolutos e relativos, individuais e coletivos, revelando, desta maneira, a pergunta a respeito da *substância* e a *Inexpressabilidade* da mesma. Desta maneira, encontram-se, mormente, estudos estéticos que buscam determinados esclarecimentos em um pensamento científico ou filosófico, alguns, inclusive, desejando estabelecer origens e genealogias.

Diante do apresentado, restam duas considerações: devido à impossibilidade de apreensão do Todo, da Forma, da essência e da substância dos valores, deve-se conjecturar a respeito do Sublime, do Infinito, do Sagrado e do Belo; tais aproximações – *daquilo que não possui próximo* – não são exclusivas de uma análise histórica, social, política, científica ou filosófica, por isto, deve ser pensada em suas diversas articulações. Deste modo, tornam-se evidentes a forma, a expressão, a substância e a essência de nossas reflexões, visto que se conjectura a respeito do fazer humano em suas articulações epistemológicas, estéticas e éticas na contemporaneidade. Tal inquietude ou desassossego é fruto de um anseio *Profundo* – *o mais Profundo dos Profundos anseios, o qual por não ter Fundo, deve-se fundar necessariamente naquilo que não possui limites* – articulado por um fazer interpretativo, o qual torna possível a contemplação e o fazer em suas articulações já previamente destacadas. Desta maneira, uma reflexão estética pode nos auxiliar no entendimento do próprio fazer poético, entendido como elemento *apofântico* associado ao termo *poiesis*, pois não apenas se limita ao estudo fenomenológico dos valores, como

também almeja a partir de suas particularizações regionais estabelecer as semelhanças e as diferenças entre uma pretensa área puramente estética e as demais perspectivas. Some-se a isto a possível reflexão axiológica nas áreas limítrofes presente nos valores ontológicos, lógicos, éticos e estéticos. Portanto, diante do programa de uma *Poética Hermenêutica do Infinito* se destaca o aspecto central do pensamento estético. Tome-se, por ora, a relevância dada aos problemas associados às reflexões estéticas, segundo José Ferrater Mora: *A fenomenologia dos processos estéticos; a análise da linguagem estética em comparação com as demais linguagens; a ontologia regional dos valores estéticos, independente do status ontológico atribuído a estes; a origem dos juízos estéticos; a relação entre a forma e a matéria; estudar a função dos juízos estéticos dentro da vida humana; o exame da função estética de juízos supostamente não estéticos como é o caso da ciência*. Todas estas atribuições encontram seu espaço nas análises precedentes.

Restringir-se-ão as pesquisas a respeito da substancialidade das características estéticas, poéticas, lógicas e éticas à noção do Sublime, a qual pretende ser apenas uma parcela da reflexão em torno do Infinito em seu aspecto formal e material. Assim, evidencia-se a pergunta a respeito do conteúdo da expressão, ao mesmo tempo em que se postula a forma de tal predisposição. Desta maneira, pretende-se destacar aquilo que favorece à *mimesis*, à representação, à interpretação e, portanto, é determinante no pensamento lógico, ético e estético. O desejo dialético pela Substância, pela *Ideia* e pelo Bem é um reflexo daquilo que aqui se caracteriza pelo *Fundo*, visto estar sempre presente e, em parte, entrevisto, mesmo diante de sua *Inexpressabilidade*. Desta maneira, o Infinito, entendido como magnitude máxima obtida, ou como a indeterminação de qualquer medida em um padrão estabelecido, não pode ser confundido com o Infinito *substancial*, ou seja, os aspectos *formais* e *materiais*, ou ainda, a *atualidade* e a *potencialidade* do Infinito, permitem distintas reflexões, por tratarem, respectivamente em cada situação, de aspectos díspares, a saber: a coisa em si relacionada ao Infinito e as suas manifestações enquanto fenômenos. Esta última possibilidade pode ainda ser observada enquanto limite superior das atividades relacionadas aos entes. Evita-se a discussão ontológica destes temas, mas aponta-se para as suas considerações metafísicas e teológicas, em especial. O pensamento, as Artes, mas também a ação enquanto reconhecimento da compreensão são expressões daquilo que nos escapa enquanto evidência, sendo, portanto, alocado além da *imediatez*, ao mesmo tempo

em que favorecem as atividades assim destacadas. Ora, este deslocar que permite a distanciação necessariamente promove a inclusão do Infinito, entendido, deste modo, como aquilo que transcende às articulações *ônticas* da realidade e permite a compreensão por meio das discussões *ontológicas*. Contudo, tais considerações remetem aos fundamentos do pensamento ocidental e seria necessária uma reflexão profunda não apenas das características epistemológicas do desenvolvimento cultural humano, mas, sobretudo, das suas particularidades literárias, religiosas, artísticas, entre outras. Entende-se, assim, a necessidade e a sacralidade do Infinito para o estabelecimento do pensar humano, visto que aquilo que nos escapa promove o desejo de apreensão, conforme é bem expresso no pensamento dialético. Por ora, restringir-se-ão nossas reflexões aos aspectos Sublimes daquilo que se entende por Infinito, sendo o poético a ação que permite entrever em cada manifestação e expressão o *Fundo* essencial. Manifesta-se, assim, a necessidade hermenêutica, sobretudo na produção de uma *auto-reflexão*, tornando consciente a ilusão presente na pretensão de um saber absoluto e enfatizando a raiz primeva do termo ἑρμηνεύειν (*hermeneuein*): a fala que anuncia, na medida em que pode escutar uma mensagem.

3.3 O Sublime: fundamento e desejo

O termo Sublime tem origem no vocábulo latino *sublimis*, o qual por sua vez é aparentado com o termo *sublevo* – levantar, erguer do solo. De um modo geral o termo se encontra associado a algo elevado, nobre, incomensurável, grandioso, estando vinculado a alguns derivados do termo *hypsos* encontrados já nos diálogos de Platão. O Sublime ocorre inevitavelmente a partir de uma concepção humana, isto é, somente pode ocorrer diante da consciência, sem a qual não haveria possibilidade alguma de uma elevação em relação aos nossos próprios limites por meio de uma arrebatadora grandiosidade infinita. A dificuldade em traçar historicamente a raiz e o uso do termo Sublime não é tão surpreendente quanto o seu ressurgimento e restabelecimento no final do século XVIII e início do XIX. Contemporaneamente é possível encontrar reflexões a respeito do Sublime na teoria da arte, na crítica literária, nos estudos culturais e assim por diante. Se inicialmente o termo designou atitudes nobres e elevadas, ao longo do tempo foi associado ao estilo e à forma e,

por fim, modernamente é pensado como algo extremamente grandioso, estando associado ao terror e à magnificência.

Em seu sentido primevo, nos escritos do Pseudo Longino no século I a.C., é possível encontrar referências às grandezas da alma, mas também a características inerentes ao ato poético e à obra poética, pois o Sublime ilumina o assunto e exhibe o poder de persuasão do *poeta*. Neste último sentido é possível destacar a enumeração das cinco principais fontes de expressão do Sublime, de acordo com Longino: grandeza do pensamento; tratamento vigoroso e espiritual das paixões; certo artifício no uso das figuras, as quais podem ser divididas entre figuras de linguagem e figuras do pensamento; a expressão deve ser digna, sobretudo no uso próprio das palavras e na utilização de metáforas e outros ornamentos de dicção; por fim, a constituição de uma majestosa e elevada estrutura, a qual abarca a todos os aspectos anteriores. Afirma o autor que os dois primeiros aspectos dependem do envolvimento natural, enquanto os demais derivam predominantemente da Arte. Contudo, deve ser destacada a habilidade de comando da linguagem em todas estas perspectivas fontais para a expressão do Sublime. Deste modo, primeiramente o Sublime se encontra associado a uma eloquência que torne possível uma dada expressão. Assim, os jogos linguísticos e o que conhecemos hoje como tropos da linguagem ganham destaque, especialmente em sua predileção pelos modos de narrar homérico e as figuras de linguagem ali presentes, as quais são entendidas como aspectos de apresentação do Sublime.

Algumas passagens merecem destaque: a citação referente ao Deus judaico associado à luz em seu sentido mais grandioso, puro e imensurável; a comparação feita entre a *Ilíada* e a *Odisseia*, a partir da qual se estabelece que o Sublime esteja associado aos aspectos míticos e às lendas. No que tange à perspectiva teológica dos judeus, deve ser destacada a impossibilidade de uma concepção adequada para o Ser Supremo, conforme se encontra escrito na passagem da Criação, especialmente no que se refere ao surgimento da luz. O uso das figuras de linguagem para exprimir aquilo que escapa ao entendimento humano quando diz respeito ao divino é bastante comum entre os *Padres da Igreja*, os quais, por meio de um método *analógico* e *anagógico*, entraram em diálogo fecundo com as diversas perspectivas presentes no império romano helenizado, entre elas o *agnosticismo* e o *gnosticismo*. A segunda observação possui resultado semelhante, pois diante do Sublime destacado no primeiro trabalho Homérico, há a metáfora do pôr do sol para expressar

predominância narrativa e seu eclipsar poético na *Odisseia*, ou seja, para o *Pseudo Longino* a vitalidade poética e mítica da *Ilíada* cede espaço para um *autor* maduro, no qual é destacada a perda de sua efervescência original¹⁴.

Inicialmente, portanto, as reflexões a respeito do Sublime assumem características estéticas, éticas e lógicas associadas diretamente ao uso da linguagem. Deste modo, a incomensurabilidade e os aspectos relacionados ao próprio Infinito estão associados à excelência e à eminência da linguagem, visto que a partir destas há possibilidades de expressão. O termo também é entendido quando relacionado a atitudes nobres e elevadas, conforme pode ser ainda constatado contemporaneamente na abordagem de Croce, na qual o Sublime determinaria de algum modo as considerações morais, conforme pode ser pensado nas discussões *neokantianas*, no *Eu absoluto* de Fichte, no desenvolvimento do Romantismo e, sobretudo, nas manifestações objetivas do Absoluto em Hegel. Desta maneira, as perspectivas lógicas, estéticas e éticas do Sublime não dizem respeito apenas a perspectivas literárias. Tal abordagem, inicialmente, em nada procura ver a *textualidade* da realidade a partir de um ponto de vista *estrutural*, ou seja, não faz uso de um novo contexto metodológico instaurado no início do século XX para pensar o Sublime, mas é articulada de acordo com o pensamento alemão do século XIX. Assim, antes de abordar tais perspectivas, expor-se-á a recepção de Croce no início do século XX, pois assim será possível fundamentar esteticamente a importância do desenvolvimento da Filosofia Transcendental e suas vertentes dentro do Idealismo Alemão. Observe:

What is the Sublime? The unexpected assertion of an overpowering moral force: that is one definition of it. But just as good is another that recognizes as sublime the case in which the force asserts itself is, certainly, an overpowering act of will, but is an immoral and destructive one. Both then will remain vague and will only become precise through reference to a concrete case, to an example that may be called “unexpected”: quantitative concepts. Or rather sham quantitative concepts because there is no way to measuring them, and which are, therefore at bottom, metaphors, ways of emphasizing something or logical tautologies (CROCE: 1992, p. 101)¹⁵.

¹⁴ Pode-se pensar a respeito dos estudos críticos na contemporaneidade e a perspectiva dos diversos núcleos narrativos nas duas obras Homéricas. Contudo, destaca-se neste espaço apenas a mudança no *Sitz im Leben* e a inerente necessidade de uma nova perspectiva no processo redacional dos textos Homéricos, conforme pode ser atestado nos desenvolvimentos presentes nas proximidades do século V a.C. (VIEGAS: 2009). Por ora, não é possível delimitar um quadro seguro a respeito das inúmeras camadas presentes no processo redacional das duas epopeias, podendo, inclusive, existir trechos na segunda obra anteriores a alguma outra narrativa presente na considerada atualmente primeira composição homérica. Deste modo, um estudo a respeito do Sublime, conforme entendido pelo *Pseudo Longino* em seu tratado, contemporaneamente, deve ter em mente os estudos da crítica literária, principalmente seus aspectos diacrônicos, se não desconhecidos, relevados por algum motivo na Antiguidade.

¹⁵ O que é o Sublime? A inesperada asserção de uma extraordinária força moral: esta é uma das definições. Todavia,

Cabe-nos, portanto, perguntar a respeito da origem desta concepção moderna e contemporânea do Sublime, visto que esta se relaciona de maneira *formal* ou *substancial* com a noção do Infinito Medieval e, mais especificamente, com os aspectos transcendentais da realidade. Contudo, deve ser enfatizada a manutenção das figuras de linguagem, somadas à ênfase e às tautologias lógicas. No que tange à expressão, devem-se pontuar as premissas fenomenológicas que captam as discussões filosóficas desde os trabalhos de Kant, em especial o pensamento hegeliano e o pensamento de Husserl, dos quais é possível deduzir a tentativa de uma fundação absoluta do pensamento. Estas perspectivas são discutidas e estruturadas à luz de algumas considerações a respeito do Belo, do poético e da arte, mas também pelo conceito de Infinito e as indagações sobre o prazer e a dor. Todas estas perspectivas perpassam e consolidam o pensamento romântico, o Idealismo Alemão e as reflexões resultantes destas propostas, como é o caso do Existencialismo de Kierkegaard e as propostas de Schopenhauer. Aquele estabelece a crise da existência de um ser finito em sua contemplação do Infinito, abrindo as portas do absurdo e da angústia pela *dor da ausência* e o desespero inevitável; este procura fundamentar o conhecimento sensível a partir de uma *auto-manifestação* do Absoluto, conforme a vontade de manifestação do próprio Eu diante da dor da incompreensão, requerendo, assim, a fundamentação metafísica do pensamento. Deste modo, a busca pelo rigor a partir da sensibilidade e da imanência é articulada de maneira profunda com os limites da linguagem e a constituição do próprio pensamento. Não nos surpreendem, portanto, os trabalhos de Heidegger a respeito do Ser e da Linguagem. Resta-nos inquirir sobre as áreas limítrofes: *a linguagem é a casa do ser; o ser é a casa da linguagem*. Estão imbricados de tal modo a linguagem e o ser que um não pode subsistir na ausência do outro, ou seja, tanto o ser, como a linguagem, são expressões do Ser.

Tais considerações são iniciadas nas reflexões sobre a tragédia grega por Aristóteles, mais especificamente no que trata sobre a piedade e o terror. Neste sentido, procura-se entender o *prazer* sentido pelas paixões, dores e angústias. Neste contexto moderno, em 1756, Edmund Burke analisa o Sublime na obra *Inquiry on the Origin of our Ideas of Sublime and Beautiful*.

somente o Bem é outro que reconhece o Sublime o caso em que a força se basta, certamente, um extraordinário ato da vontade, mas uma perspectiva não moral e destrutiva. Ambos, então, permanecerão vagos e se tornarão precisos somente pelo meio de uma referência a um caso concreto, a um exemplo que pode ser chamado “inesperado”: concepções quantitativas. Melhor dizendo, falsas concepções quantitativas, pois não há meios de mensurá-los, e estes são, deste modo, metáforas, maneiras de enfatizar algo ou tautologias lógicas.

Nesta, encontra-se uma distinção entre o Belo e o Sublime: o primeiro provém do prazer, o segundo da dor. Para o autor, a curiosidade humana é um sentimento primitivo, inclusive, o desejo e o prazer relacionados à novidade: eis os instrumentos a trabalhar na mente humana. Quanto ao novo, devem ser destacados a dor e o prazer, estes não correspondem a perspectivas antagônicas, tampouco possuem entre si alguma característica dialética, mas têm ambos uma natureza positiva, não dependendo da diminuição de um para a elevação da outra e vice-versa. Deste modo, não há estranhamento na perspectiva posterior de Kierkegaard a respeito da dúvida e do próprio desespero, do mesmo modo, a necessidade da dor para Schopenhauer. Em todos estes pensadores, em decorrência, sobretudo, de suas heranças culturais, científicas e filosóficas, manifesta-se a presença do Sublime, mais especificamente o *Infinito em sua força potencial de atualização*.

O sublime é entendido por Burke como aquele capaz de produzir as mais fortes emoções que a mente pode sentir, estando incluída a ideia de terror e perigo. Se observado a partir de uma dada perspectiva, a certa distância e com algumas modificações, o Sublime pode produzir prazer. Da mesma forma que Hume e Fontenelle, Burke assinala que o prazer relacionado com o Sublime provém do movimento causado no espírito pela ausência do perigo real. Tal perspectiva é também analisada na *Poética* aristotélica a respeito dos efeitos de *catarse* por meio da *mimese*. Contudo, o ponto diferencial nas reflexões modernas é que estas não apenas se perguntam a respeito da *forma* ou das *qualidades* inerentes ao Sublime e suas expressões, mas também procuram assinalar a substancialidade do próprio, sendo este muito rapidamente associado ao Absoluto e ao Infinito. Já em Burke é possível ter esta constatação, visto que a dor associada ao Sublime não pode ser infringida por uma causa superior, esta que, conseqüentemente, irá se associar à grandeza, à vastidão, à magnitude, ao próprio Infinito e imediatamente à privação decorrente da finitude humana.

Para Kant, em sua Terceira Crítica, a respeito da faculdade do juízo, a distinção entre o Belo e o Sublime é feita a partir destas considerações a respeito do ilimitado, pois enquanto o belo estaria associado à forma do objeto e esta, por sua vez, consiste na limitação, o Sublime pode ser encontrado em um objeto sem forma, portanto, estando diretamente relacionado com a representação de uma *ilimitação*. Deste modo, pode concluir o filósofo de Königsberg que o Belo promove a vida e o lúdico, ao passo que o Sublime inibe as forças vitais

momentaneamente para, a seguir, efetuar uma efusão destas, a qual trará um resultado ainda mais forte. O conceito de Sagrado desenvolvido por Otto no século XX traz à baila esta característica apontada por Kant a respeito do Sublime, enquanto o Belo poderia ser visto paralelamente aos aspectos litúrgicos e sacramentais em sua expressão diante da enunciação religiosa. Isto é devido à presença inerente do Infinito na reflexão sobre o Sublime, pois Este é entendido por Kant como o Absolutamente grande. Deste modo, deve ser sempre grande, enquanto o Belo é pequeno; o Sublime, sendo a manifestação pura da grandeza, deve ser simples, o Belo, ao seu turno, é passível de adereços decorativos; o Profundo, a Altura, a Duração são Sublimes. Tais aspectos, analisados na Terceira Crítica, possibilitam, ainda que não seja uma condição *sine qua non*, o desenvolvimento de uma perspectiva a respeito do Absoluto romântico, a qual tem como decorrência *mediata* a perspectiva teológica na qual interage Otto. Esta última possibilita a definição do conceito de Sagrado e suas interpretações, pois dialoga com a tendência de inferir algo a respeito do Totalmente Outro por meio de sua *manifestação*, ou na perspectiva teológica, por meio de sua *Revelação*. Antes de avançar, compete analisar algumas perspectivas kantianas a respeito do Sublime.

A distinção entre os termos *grande* e *grandeza* é enfatizada inicialmente por Kant, ou seja, estipula, assim, a diferenciação entre a *magnitude* e a *quantidade*. Deste modo, assinala que afirmar o Sublime como absolutamente grande equivale a asseverar a incomparabilidade deste, pois qualquer determinação de grandeza, no que diz respeito aos fenômenos, não pode fornecer nenhum conceito absoluto de grandeza, apenas um conceito de comparação. Deste modo, Kant assegura que o Sublime é aquilo perante o qual tudo o mais é pequeno, não podendo estar na natureza e, portanto, não ser objeto dos sentidos. Necessita, assim, uma faculdade supra-sensível a partir da imaginação e da razão. Somente no fato de poder pensar o Sublime é provada uma faculdade que ultrapassa todo padrão de medida dos sentidos. Aproxima-se esta definição estética, da perspectiva epistemológica cartesiana, na qual a ideia de Deus somente pode ter origem no próprio ser divino, o qual é Infinito, não estando alicerçada nas perspectivas sensíveis e finitas. A avaliação das grandezas numéricas se associa diretamente à álgebra, enquanto a intuição imediata se vincula à estética. Esta afirmação conduz o pensador de Königsberg à atestação da necessária avaliação estética para a apreensão sensível e, portanto, também epistemológica. Assim pontua Kant:

Ora, na verdade somente através de números podemos obter determinados conceitos

de quão grande seja algo (quando muito, aproximações através de séries numéricas prosseguindo até o infinito), cuja unidade é a medida; e deste modo toda a avaliação de grandeza lógica é matemática. Todavia, visto que a grandeza da medida tem que ser avaliada de novo somente por números, cuja unidade tivesse que ser uma outra medida, por conseguinte devesse ser avaliada matematicamente, jamais poderíamos ter uma medida primeira e fundamental, por conseguinte tampouco algum conceito determinado de uma grandeza dada. Logo a avaliação da grandeza da medida fundamental tem que consistir simplesmente no fato de que se pode captá-la imediatamente em uma intuição e utilizá-la pela faculdade da imaginação para a apresentação dos conceitos numéricos, isto é, toda avaliação das grandezas dos objetos da natureza é por fim estética (isto é determinada) subjetivamente e não objetivamente) (KANT: 2002, pp.96-97).

Tais perspectivas suscitam a relação e a diferenciação entre a apreensão e a compreensão, conforme pode ser destacado posteriormente em outras perspectivas por Dilthey no que tange ao explicar e ao compreender. A hermenêutica por meio da sensibilidade perante os fenômenos estipula à razão a necessidade de síntese da experiência sensível, conforme pode ser visto na primeira Crítica kantiana. Contudo, tais implicações nada poderiam retratar a respeito das características metafísicas, teológicas e axiológicas, como pode ser deduzido de um breve panorama do pensamento kantiano na *Crítica da razão prática* e na concepção da *religião nos limites da simples razão*. De fato, o elo epistemológico entre estas perspectivas se mostrava obscuro e infundado. Somente por meio do pensamento estético seria possível tal intento, conforme nos assinala a Terceira Crítica kantiana, mas também o desenvolvimento do Romantismo e do *neokantismo* subsequente. Destas considerações, admite-se uma perspectiva lógica, estética e ética unificada por uma noção que permita a fundamentação física, metafísica e axiológica da realidade. Deste modo, inaugura-se já em Kant uma aproximação do Infinito como possibilidade de fundamentar o pensamento. Observe:

A natureza é, portanto, sublime naquele entre os seus fenômenos cuja intuição comporta a idéia de sua infinitude. Isto não pode ocorrer senão pela própria inadequação do máximo esforço de nossa faculdade da imaginação na avaliação da grandeza de um objeto. Ora bem, a imaginação é capaz da avaliação matemática da grandeza de cada objeto, com o fito de fornecer uma medida suficiente para a mesma, porque os conceitos numéricos do entendimento podem através da progressão tornar toda medida adequada a cada grandeza dada. Portanto, tem que ser na avaliação estética da grandeza que o esforço de compreensão – que ultrapassa a faculdade da imaginação de conceber a apreensão progressiva em um todo das intuições – é sentido e onde ao mesmo tempo é percebida a inadequação desta faculdade, ilimitada no progredir, para com o mínimo esforço do entendimento captar uma medida fundamental apta à avaliação da grandeza e usá-la para a avaliação da grandeza. Ora, a verdadeira e invariável medida fundamental da natureza é o todo Absoluto da mesma, o qual é nela, como fenômeno, infinitude compreendida. Visto que porém esta medida fundamental é um conceito que se contradiz a si próprio (devido à impossibilidade da totalidade absoluta de um progresso sem fim), assim aquela grandeza de um objeto da natureza, na qual a faculdade da imaginação aplica infrutiferamente sua inteira faculdade de compreensão, tem que conduzir o conceito da natureza a um substrato supra-sensível (que se encontra à base dela e, ao mesmo tempo, de nossa faculdade de pensar), o qual é grande acima de todo padrão de

medida dos sentidos e por isso permite ajuizar como sublime não tanto o objeto quanto, antes, a disposição de ânimo na avaliação do mesmo (KANT: 2002, pp.101-102).

Tal passagem é rica e permite análises sem fim, contudo, cabe-nos apenas pontuar algumas considerações primordiais no desenvolvimento do pensamento ocidental, assim também para a tese a ser defendida nestas mal traçadas linhas. A perspectiva a respeito do Infinito subjacente a todo e qualquer *ente*, assim também a qualquer pensamento, remonta a perspectivas filosóficas antigas, mas, sobretudo, à concepção presente na Idade Média. Deste modo, Kant procura interagir com diversos pensamentos já existentes, contudo, traz à baila não tanto as qualidades do Sublime e, portanto, do Infinito, mas a sua substancialidade. A saber: traz à discussão a própria concepção do Absoluto e da sua substância, visto que o Sublime não diz respeito ao objeto, mas ao homem no processo de avaliação do mesmo. Pergunta-se, portanto, se esta realidade supra-sensível é gerada no homem ou é exterior a este. O *Eu-Absoluto* de Fichte, O Espírito em Schelling, o Absoluto em Hegel, o Infinito em Kierkegaard, até mesmo o inconsciente em Freud e o Ser em Heidegger, todas e tantas outras possibilidades de reflexão interagem em múltiplos âmbitos com esta questão, inclusive a negação materialista a partir de uma *projeção* ou na constituição de uma *super-estrutura*.

Segundo Schiller, a representação do Sublime mostra ao homem seus próprios limites no âmbito da natureza física, mas nossa natureza racional se percebe ilimitada, portanto, infringe o terror devido à fraqueza física do homem, mas inspira a transcendência graças à Ideia. Em Hegel é possível perceber a inefabilidade e a majestade de uma substância Infinita no que tange ao Sublime. Para este, a tentativa de exprimir o Infinito não se adequa perfeitamente ao âmbito finito das aparências, ou seja, há um *transcender* constante diante da dialética existente entre o finito e o Infinito, pois se torna evidente a necessidade de outras formas de apresentação do Absoluto. Desta maneira, é possível entender a concepção hegeliana de arte e, sobretudo, o desenvolvimento desta a partir de seus limites de manifestação do Sublime. Visto que a arte, a religião e a própria filosofia são modos da manifestação do Absoluto, devem gradativamente ser transformadas. Caso contrário, o inevitável se aproxima: a morte de todas estas perspectivas para a incessante marcha do Absoluto. Deste modo, desde a *Fenomenologia do Espírito*, as manifestações do Absoluto visam a seu auto-conhecimento, em paralelo ao pensamento de Schelling, conforme é exposto na *Idade dos Mundos*.

Há uma relação orgânica entre o Divino e o mundo na concepção de Schelling, pois diferentemente de Kant que postula a existência de Deus à fé e ao fundamento da Razão Prática, os idealistas alemães operam com as concepções intercambiáveis associadas ao Ser, o qual por natureza é Infinito, estando portanto no fundamento dos pressupostos éticos, lógicos e estéticos em suas diversas possibilidades. Basta, para isto, perceber o desejo de uma objetividade física no Idealismo de Schelling, assim também na concepção de uma lógica por Hegel, a qual se encontra em oposição àquilo que considera aspectos arbitrários e fantasiosos das ciências naturais, pois para este filósofo os resultados obtidos por estas correspondem apenas à superficialidade do Real, sendo, portanto, um jogo de teorias vazias. A objetividade do Absoluto é concebida de maneira irrevogável pelo Idealismo Alemão, sendo uma das premissas necessárias para o desenvolvimento do *Inconsciente* e as investigações fenomenológicas. Abre-se o paradoxo inevitável, pois o homem se reconhece finito e infinitamente distante do Absoluto; surge, portanto, o desespero e a dor, conforme constatados por Kierkegaard e Schopenhauer, respectivamente.

Nicolai Hartmann procura destacar ainda alguns aspectos inerentes ao Sublime, corroborando as concepções herdadas da reflexão germânica que lhe eram contemporâneas. Assim, afirma a presença do Sublime no natural e no humano, afastando-o do transcendental e do Absoluto; separa-o do quantitativo, mas também do terror, da opressão e da catástrofe que embora existam não constituem sua essência. Procura, assim, articular seu pensamento à luz dos desenvolvimentos ocorridos no pensamento *neokantiano* e também a partir do desenvolvimento da Fenomenologia de Husserl e Scheler. Para tanto, busca uma fundamentação epistemológica a partir de sua *metafísica do conhecimento*, visando, para tanto, a esclarecer a noção a respeito da *experiência*. Portanto, do mesmo modo que Heidegger e Gadamer, Hartmann acentua a profunda relação existente entre o conhecimento e a interpretação da experiência, de acordo com as manifestações do Absoluto, conforme pode ser percebido nos pensadores do Idealismo Alemão. Discute-se a inevitável presença axiológica, portanto, metafísica, no ato de conhecer, a qual é atestada desde os gregos pelas interfaces entre a Verdade, o Belo e o Bom. Ora, ao postular que estes valores éticos e estéticos são essenciais e, portanto, irrevogáveis, não há possibilidade de uma separação plena e segura entre a emoção e a cognição. Estes aspectos, presentes no pensamento de Hartmann, possibilitam uma via distinta do Idealismo e do Materialismo, sem, contudo, recair na

irracionalidade ou em um rigor fechado em si mesmo.

A preocupação com a expressividade é manifesta nos primórdios e na contemporaneidade de nossa aproximação com o Sublime. Se inicialmente as características decorrentes visavam a um melhor uso da linguagem, estando, portanto, a perspectiva da incomensurabilidade no Sublime associada diretamente à hermenêutica, esta era percebida enquanto expressão e interpretação. Já no início do século XX, após transformações significativas na compreensão do mundo, o Sublime é associado a uma grandeza desprovida de qualquer medida, a ponto de inibir as forças vitais momentaneamente – tal aspecto tem em si similaridades à proposta antiga, contudo, não está apenas vinculado ao poético, porém, mais precisamente a todo e qualquer tipo de fenômeno. O Sublime, aspecto da substancialidade Infinita, possibilita a reflexão estética, lógica e ética, por atrair para si a imaginação que articulada com a sensibilidade propicia o pensamento.

3.4 *As sem razões da razão*

Observar atentamente as relações, as oposições, as proposições e as disposições existentes entre a técnica e a poesia é tarefa assaz *homérica*. Contudo, as diferenças entre estas perspectivas nos colocam no centro das perplexidades filosóficas. Por um lado, a essência das aparências impede qualquer segurança para a epistemologia, enquanto a inspiração e a expressão da substância apontam para a inexorável *Inexpressabilidade*. Produzir resultados distintos, não apenas sob o ponto de vista *material*, mas também *formal*, possibilita o surgimento de uma epistemologia que promova *linguagens* diferentes entre as duas perspectivas. Todavia, há mais coisas entre o sintático e o semântico do que possam mensurar ou sonhar nossas inúmeras teorias. O gradual e confuso movimento do pensamento pode nos *iludir* a respeito de uma perfeita técnica em detrimento dos aspectos incomensuráveis. A harmonia entre estas perspectivas admite uma praticidade latente, caracterizada, sobretudo, por seus aspectos éticos. Deste modo, o saber e o pensar humanos operam e podem ser analisados a partir de suas perspectivas epistemológicas, estéticas e éticas.

A expulsão dos poetas da *Politeia* platônica é um caso especial para análise, pois revela, ao seu tempo, tanto a necessidade epistemológica, como a imprescindibilidade ética para o discurso poético. A inspiração, desprovida da pergunta sobre a substância e centrada somente

nas aparências, acarreta o elogio típico de uma divindade, mas não fornece nenhum ofício ou arte. Contudo, não se pode olvidar a elevação dialética, ou seja, a inspiração típica do pensamento filosófico, seu êxtase e prazer. Deste modo, o fazer articulado pelo verbo ποιέω pode estar vinculado à *episteme* e ao saber prático. A diferença entre *poética*, *patética* e *dialética* deve ser apontada, mas ao mesmo tempo reformulada, conforme pode ser mais bem expresso pela dialética platônica e pelo poeta que articula corretamente inspiração e pensamento. Este cuidado de articulação é necessário, pois, do contrário, corre-se o risco da desvalorização da opinião e da sensibilidade, ou seja, propõe-se um saber desprovido de suas características estéticas e éticas aos moldes de um pensamento transcendental.

A harmonia desejada entre as perspectivas epistemológicas, estéticas e éticas foi conseguida pela noção presente na *mimesis*, sua sistematização e aplicação. O olhar negativo a respeito do poeta é apenas uma das posições possíveis de serem estabelecidas nos diálogos platônicos a respeito do tema. Contudo, uma diferença significativa pode ser observada a partir do pensamento de Aristóteles, pois o Estagirita atribuiu a todas as formas poéticas os aspectos da *mimesis*, apontando uma função específica relacionada à catarse na promoção do *temor* e da *piedade*. Estas perspectivas não são exclusividade da *Poética* de Aristóteles, mas interagem também com sua filosofia prática. A *mimesis*, entretanto, não estava associada apenas aos dramas e às tragédias dos helênicos, mas também às Artes em geral e, especificamente à *Teoria das Ideias* de Platão, a qual nos permite em seus diversos momentos de constituição, perceber a relação existente entre a *mimesis* e a formação do mundo natural, mas também ao processo de relação entre o homem e este último. A necessidade da *mimesis*, seja em suas características poéticas ou ontológicas, propicia uma reflexão epistemológica, especialmente no que tange à imprescindibilidade do poético, enquanto processo criativo que articule o caos da experiência sensível em suas propriedades lógicas, estéticas e éticas. Deste modo, ainda que não seja possível determinar a substância a respeito daquilo que se diz, abre-se a relação entre o homem e a realidade, mas também dos homens entre si.

Buscando determinar ainda mais as particularidades entre a poesia e a técnica, a aproximação do artístico é inevitável, posto ser este o espaço aberto para a interação em questão ocorrer. A distinção recente entre Artes e Belas Artes contribui para afastar este entendimento, especialmente no que diz respeito à Arte enquanto habilidade profissional, artística ou técnica.

O surgimento da Estética como disciplina específica acentua ainda mais a separação existente entre a técnica e o cotidiano. Se antes a criação artística e poética mantém uma ligação profunda com o mundo não apenas enquanto realidade estética, mas em suas perspectivas lógicas, éticas e tecnológicas, com o advento desta reflexão o artístico se tornou algo de museu. Deste modo, o corolário imediato é a inutilidade da Arte, pois esta não fornece nenhum conhecimento da realidade.

O Sublime, metonímia para o Infinito, ganha conotação distinta no desenvolvimento moderno, acentuando as peculiaridades antigas, mas promovendo olhar para além das perspectivas literárias. A pergunta a respeito da substancialidade do processo e do produto artístico e epistemológico ganha seu vigor nestas reflexões, justamente na *transcendência do ôntico* e na *imanência do ontológico* realizadas pela *poiesis*. O rompimento com a univocidade entre o *ser* e o *ser pensado* traz a subjetividade e promove o insólito epistemológico, ao mesmo tempo em que, diante desta possibilidade, a *poiesis* cria um terreno sólito para suas objetivações. Deste modo, a articulação entre a *insolitez* do conceito e a *solitez* da *poiesis* deve ser pensada. Um dos espaços possíveis para esta realização é a perspectiva Hermenêutica, pois esta visa a articular de maneira significativa a expressividade do dito e a permanência do que se cala, visto que o dito somente é dito por meio daquilo que se cala. Conforme analisa Iser:

O não-dito de cenas aparentemente triviais e os lugares vazios do diálogo incentivam o leitor a ocupar as lacunas com suas próprias projeções. Ele é levado para dentro dos acontecimentos e estimulado a imaginar o não dito como o que é significado. Daí resulta um processo dinâmico, pois o dito parece ganhar sua significância só no momento em que remete ao que oculta [...] Portanto, o processo de comunicação se põe em movimento e se regula não por causa de um código, mas mediante a dialética de mostrar-ocultar (ISER: 1999, p.106).

4. O Insólito e o sólito convergem: a necessidade hermenêutica

Apanhar o que tu mesmo jogaste ao ar
Nada mais é que habilidade e tolerável ganho;
Somente quando, de súbito, tens de apanhar a bola
Que uma eterna comparsa do jogo
Arremessa a ti, ao teu cerne, num exato
E destro impulso, num daqueles arcos
Do grande edifício da ponte de Deus:
Somente então é que saber apanhar é
Uma grande riqueza,
Não tua, de um mundo.

Rilke

Ao buscar entender a perspectiva poética é inevitável pensar a respeito da técnica, não enquanto aspectos distintos, mas entrelaçados de tal maneira que somente na diferenciação entre *Arte e Belas Artes* é possível uma separação evidente. Restava questionar o fundamento dos ofícios e das perspectivas artísticas, ou seja, se nestes não há um núcleo comum. Ao restringir nossa análise ao Sublime, constatou-se que esta noção não se encontra vinculada apenas aos sentimentos produzidos e ao propriamente artístico, mas perpassa elementos de sacralidade e substancialidades, aos moldes daquilo que pode ser apreendido para a Verdade, o Bom e o Belo. Deste modo, a imprescindibilidade hermenêutica, entendida inicialmente como a *imperatividade* da interpretação e apreensão da realidade, também adquire outras premissas mais próximas da *expressabilidade*. Se em um primeiro momento a necessidade interpretativa se deve à impossibilidade de um conhecimento em pura evidência, conforme pode se conjecturar uma hermenêutica como adequação a modelos teóricos prévios, o sentido primevo do saber hermenêutico não tarda a aparecer: uma clara e boa expressão por meio de uma explicação e exposição. Ainda que em termos distintos, sobretudo diante da necessidade do histórico e da fenomenologia, o pensamento hermenêutico contemporâneo permitiu esta articulação entre o epistemológico, o ético e o estético presentes nas concepções da Verdade, do Bom e do Belo, por meio de um saber explicativo presente na técnica e na compreensão das perspectivas semânticas. Desta maneira, a Hermenêutica é pensada como necessária para a experiência humana e, por sua vez, em alguns círculos pretende, inclusive, tratar dos experimentos científicos.

Evidencia-se, desta forma, a discussão epistemológica iniciada no capítulo inaugural,

sobretudo diante dos meandros entre a objetividade e a subjetividade. Por outro lado, trata-se de um olhar para a experiência humana como um todo, não apenas para a estipulação de uma epistemologia centrada em ideias e interesses particulares. Tratar as noções iniciais da hermenêutica helênica e medieval, mas salientar também a transformação contemporânea a respeito do tema, conduz o pensamento à aproximação com as ciências filológicas e da natureza, mas também a um retorno à tradição ocidental, bem como às possibilidades de uma acepção psicológica que propiciam um olhar ontológico e linguístico para o tema, que por sua vez tem como contraponto fundamental a crítica das ideologias. Desta maneira, a objetividade e a subjetividade precisam de uma segura base hermenêutica, pois esta propicia a permanência do *Sentido*, ao mesmo tempo em que impede a perda de *referenciabilidade* com o Real. Por estes motivos, a Hermenêutica é o espaço propício para o encontro entre o *insólito* da semântica e o *sólito* da sintática – estes entendidos além de suas particularidades literárias e linguísticas.

Ora, desta interação entre conhecimento e ignorância, luz e sombra, a Hermenêutica opera com a fantasia, justamente em seu sentido *apofântico*: revela aquilo que se diz, sendo a própria fala evidente por si. Deve-se ponderar entre as semelhanças, mas principalmente, as diferenças entre a perspectiva Contemporânea e a Antiga, como, por exemplo, as nuances presentes na *mimesis*. Contudo, dado o vasto número de termos a serem equacionados, especialmente aqueles que sofreram alteração semântica, opta-se pela não sistematização destes pressupostos. Tal escolha se deve, especialmente, aos passos iniciais deste trabalho, pois pretende fomentar discussões epistemológicas em torno da objetividade e da subjetividade, conforme a harmonização entre a ordem e o caos na tragédia aristotélica, mas também em suas vertentes *práticas*.

Já na Antiguidade a interpretação se vê associada à teoria dos signos e sua possível objetividade, conforme pode ser atestado por Boécio e pela Lógica Medieval, aspectos hodiernamente presentes em um pensamento analítico para a linguagem. Também iniciada na Antiguidade é a necessidade da compreensão na perspectiva interpretativa, para usar os termos presentes nas reflexões contemporâneas. Não será tratada diretamente a associação entre a perspectiva analítica e ontológica, de acordo com os fatores em jogo na contemporaneidade, todavia um bom exemplo desta realidade seria uma comparação entre os trabalhos de Martin

Heidegger e Ludwig Wittgenstein, mas também a percepção de tais questões nos textos antigos de Platão e Aristóteles e em seus comentadores helenísticos e medievais, entre aqueles os estóicos e entre estes os personagens em torno do debate entre o nominalismo e o realismo.

A questão do Infinito e o debate epistemológico presente em torno do Positivismo são motivos iniciais para tratar a Hermenêutica em caminho para a generalidade. A primeira tem suas raízes no Romantismo Alemão e nos trabalhos filosóficos de Schleiermacher, enquanto a segunda permite inúmeras análises e possibilidades. Ponderar sobre um movimento de retorno aos clássicos, presentes de maneira perene em nosso caminhar cultural, favorece o entendimento dos aspectos sintáticos e semânticos no processo interpretativo. Tal assertiva pode ser observada na perspectiva gramatical e psicológica de Schleiermacher, na fundamental psicologia de Dilthey, na ontologia de Heidegger e no pensamento a respeito da Arte, da Historicidade e da Linguagem em Gadamer.

Desta maneira, desenvolve-se este percurso ao ponto de nos encontrarmos novamente diante do debate epistemológico salientado no capítulo inaugural, ou seja, ainda que não tenhamos Popper e Adorno, observamo-nos pelos espelhos de Gadamer e Habermas, os quais distintamente tratam da possibilidade do conhecimento, da comunicação e das bases epistemológicas para o estabelecimento do ato interpretativo. Assim, aponta-se para a necessidade de uma epistemologia que abarque o todo da existência e do pensamento humano, promovendo uma discussão entre a objetividade do pensamento *poético-artístico* e a subjetividade do pensamento *científico-epistemológico*. Desta maneira, destaca-se a interação entre a linguagem comum e a científica, entre o saber técnico e o vulgar. Deseja-se apontar para a necessidade de articulação entre as perspectivas epistemológicas, éticas e estéticas como condição de possibilidade para esta interação. A pergunta a respeito pelo fundamento da expressão e da apreensão da substância, somente pode ser respondida por uma pesquisa a respeito do Infinito – que em nossa análise foi limitada ao entendimento do Sublime. Desta maneira, em todas as perspectivas analisadas abaixo, o que se almeja interpretar, explicar e expor é o Infinito em suas múltiplas possibilidades que revestem o terror, a piedade e o prazer.

4.1 Raízes e diretrizes do pensamento Hermenêutico

Não é o interesse listar, enumerar e comentar todas as perspectivas a respeito do ato interpretativo e da teoria hermenêutica, mas destacar algumas perspectivas fundamentais no surgimento e no desenvolvimento destas no pensamento ocidental, sobretudo na contemporaneidade. Observar o desenvolvimento teórico, filosófico e crítico da hermenêutica contemporânea ilustra a impossibilidade de uma apresentação *extensiva* neste trabalho. O surgimento das *objetividades das subjetividades* humanas, sua encarnação cultural e o caráter *apofântico* das realizações do Infinito em seu aspecto Absoluto no Romantismo Alemão são algumas das condições de possibilidades para o início de um pensamento metodológico, conforme pode ser visto em Schleiermacher. A própria distinção entre o caráter técnico e psicológico da interpretação, assim também a distinção entre o *compreender* e o *explicar* de Dilthey, evidenciam uma epistemologia que conjugue as *objetividades* e as *subjetividades* no pensamento, ou seja, que promova a dissolução das dicotomias existentes entre a perspectiva *Natural* e *Espiritual*, *sintática* e *semântica*, *sensível* e *inteligível*, e ainda tantas outras que todas as teses presentes no mundo não seriam capazes de destacar de modo elucidativo. Deseja-se, portanto, estabelecer os parâmetros substanciais e essenciais da hermenêutica a partir de um olhar crítico para o seu surgimento e desenvolvimento. Não é excessivo lembrar o desejo de universalização da hermenêutica e também a necessidade em setores particulares do pensamento, inclusive nas ciências naturais.

Os significados principais do termo *Hermenêutica* e seus derivados perpassam a associação a qualquer técnica interpretativa, em alguns casos especificamente aquelas relacionadas a objetos textuais, mas também à referência a algum signo em seu caráter de designação. Possuindo seus alicerces no mundo antigo, no período medieval e na Renascença, a hermenêutica foi vista como uma ferramenta essencial para os estudos bíblicos, sendo, posteriormente, associada ao estudo da cultura clássica ou generalizada para todo e qualquer material antigo. Com o Romantismo, em especial com os trabalhos de Schleiermacher, a pergunta a respeito da comunicação, mais especificamente da apreensão do sentido no ato comunicativo, determinou uma perspectiva filosófica em detrimento de

uma técnica, ou seja, o questionamento das condições de possibilidade e dos efeitos da comunicação diante dos fatores técnicos, sintáticos, mas também psicológicos e semânticos propiciou uma abordagem geral dos estudos hermenêuticos. Somem-se a isto as considerações críticas e pragmáticas que permitiram uma expansão gradativa do campo de ação das teorias interpretativas em respostas às exigências metodológicas e epistemológicas. Desta maneira, é possível encontrar no desenvolvimento do pensamento hermenêutico contemporâneo uma crítica da razão histórica a partir da necessidade de considerar criticamente os pressupostos da tradição, da historicidade e a própria historiografia; conseqüentemente, a partir do reconhecimento da abertura e das possibilidades presentes no processo criativo do homem, percebe-se uma característica ontológica no âmbito dos pressupostos interpretativos que permite ao homem a compreensão de si e do que ocorre à sua volta; destas considerações é inevitável um olhar crítico que propicie uma distinção entre uma tradição dinâmica, como condição de possibilidade para o próprio pensamento, e o surgimento de uma alienação, gerada por efeitos além dos limites individuais na constituição dos processos considerados ideológicos; há a constatação de que inevitavelmente o homem se vincula ao mundo por meio da linguagem e que esta condiciona o próprio discurso e as possíveis interpretações do mesmo em seus efeitos pragmáticos. Estes são alguns dos pontos essenciais destacados naquilo que pode ser analisado como uma tensão entre a objetividade e a subjetividade do pensar. Estas considerações podem ser encontradas no desenrolar contemporâneo das diversas teorias e filosofias hermenêuticas, mas também irrigam o discurso científico e coloquial em múltiplos âmbitos.

No período clássico o verbo *hermeneuo* usualmente significava “explicar”, “interpretar”, “expor”. Geralmente o significado vem acompanhado de um advérbio, visando a uma exposição clara a respeito daquilo que se diz. Desta consideração, pensa-se o termo e seus derivados associados ao ato da fala enquanto articulação ou expressão dos pensamentos em palavras, isto é, traz à luz aquilo que permanecia em oculto por intermédio da fala. Ora, conjugando as possibilidades atestadas, a hermenêutica busca expor de maneira clara algo que não se encontra acessível. Indicação significativa que se assemelha ao pensamento de Ferrater Mora a respeito do assunto: *Hermenêutica provém de hermeneia que significa expressão de um pensamento, de onde decorre a explicação e a interpretação daquilo que*

se expressa. Observe que *hermeneia* possui algo além do enunciar – *leg* –, mas se refere aos princípios do ato da fala, tendo o enunciar por um modo, conforme já explicitado. A associação da Hermenêutica à interpretação, conforme é feita contemporaneamente, deve-se ao uso do termo para a interpretação bíblica no ambiente teológico, no qual é possível destacar a diferenciação entre o signo e a realidade. Esta distinção é feita, por exemplo, por Santo Agostinho em sua explicação da alegoria e do método da mesma: o texto é formado por um conjunto ordenado de signos (*signum*) que remetem à única e verdadeira realidade (*res*), no caso da Teologia agostiniana ao Supremo Bem, ao Inteligível, a Deus. Na interpretação Patrística e Medieval é possível perceber os sentidos: literal; alegórico ou cristológico; tropológico ou moral; anagógico ou mítico. Ainda é possível associar o termo hermenêutica àquilo que se encontra expresso em símbolos e na interpretação dos mesmos.

Para Platão, diferentemente da *sophia* e da *episteme*, o conhecimento caracterizado pela hermenêutica diz respeito a algo que se revela, sendo, portanto, evidente, não tendo exigência de valores atributivos de verdade ou falsidade e, tampouco, a necessidade de uma análise proposicional, visto que é *apofântico*. Aristóteles usou o termo em seu escrito *Peri Hermeneias*, no qual estudou a relação entre os signos linguísticos e os pensamentos, mas também entre estes e as coisas – mais tarde este trabalho ganhou a denominação latina *De interpretatione*. Nesta obra, considerava as palavras os “sinais das afeições da alma, que são as mesmas para todos e constituem as imagens dos objetos que são idênticos para todos” (*De Inter*, 1.16). O sentido vinculado ao que hoje entendemos como traduzir é característico especialmente do período helenístico, sendo, inclusive, o significado comum presente na tradução grega da Bíblia hebraica. Aparece nesta terceira forma já em Xenofonte, mas é na interpretação dos mitos feita pelos estóicos que é possível perceber a relação imediata entre o termo e seus derivados com a interpretação textual.

Em Boécio, a interpretação se funda em termos que significam algo por si mesmo, ou seja, não analisa inicialmente aquilo que não possuía uma referência. Há, assim, uma referência dos signos verbais aos conceitos e estes, ao seu tempo, às coisas. A interpretação, portanto, é um evento mental, ocorrido na alma; o signo verbal é diferente da afeição da mente ou do conceito, referindo-se a estes; a relação entre signo verbal e conceito é arbitrária e convencional, enquanto a relação entre o conceito e o objeto é universal e necessária. Mostra-se, assim, a necessidade do pensamento *noético* e a relação de referência

evidencia a necessidade da *aesthesis* e da *pathe*. Falta uma análise acurada a respeito da possível arbitrariedade do signo e do modo que se processa a constituição de uma convenção. Da mesma maneira, deve-se analisar a relação entre o objeto e a noção *noética*, isto é, se seria mesmo necessária e objetiva – no sentido de ser univocamente determinada – ou se seria afetada pela sensibilidade e por outros fatores associados à percepção. Tais considerações podem ser vistas na contemporaneidade no que tange à relação entre a linguagem e a mente, ou seja, se a linguagem pode ser explicada a partir das representações independentes, que usualmente são atribuídas às figuras e às imagens, ou a algo externo à mente e alheio às representações, estando, portanto, a linguagem conectada com o *Sentido*, o pensamento e a referência. Tais perspectivas são opostas à interdependência entre a mente e a linguagem presente na Antiguidade, especialmente nas obras de Aristóteles e nos comentários de Boécio. As questões da *representação* e da *analítica* da linguagem buscam, cada uma a seu modo, escapar da associação da linguagem às afeições e à imaginação por meio da *pathe*.

A teoria dos signos perpassa todo o pensamento ocidental e contemporaneamente é possível ser destacada sua importância no estudo dos hábitos e dos comportamentos, especialmente devido ao avanço das ciências sociais a partir do século XIX. Em Pierce encontramos o processo triádico entre signo, objeto e intérprete, sendo o último responsável direto pela relação entre os demais. A interpretação, portanto, é um processo ativo de resposta constante dada a um signo. Assim também pensa Morris, especialmente a partir de sua perspectiva a respeito da sintática, semântica e pragmática. Desta maneira, a interpretação não é vista apenas como um hábito mental, podendo em algumas teorias abolir as diferenças entre sinais verbais e mentais. A referência dos signos aos objetos não é nem necessária, nem arbitrária, mas determinada pelo uso ou por convenções. Contudo, o percurso é longo o suficiente e propício a grandes desvios, evitados neste momento.

Nas culturas letradas é evidente a preocupação a respeito da interpretação, mas também seus pressupostos, efeitos e teleologias. Assim, facilmente são percebidas as relações existentes entre o texto e a comunidade de leitores, conforme pode ser atestado, por exemplo, nos métodos helênicos e judaico-cristãos. Destacam-se, em especial, o questionamento do texto escrito e a função das palavras na Grécia no século V, período da ascensão da escrita, a qual favorece uma oposição direta à transmissão oral, por exemplo,

nos diálogos platônicos *Fedro* e *Crátilo*. Contudo, tais perspectivas também podem ser encontradas nas reflexões da hermenêutica judaica em seus diversos e variados níveis. Já no início do período antigo eram salientados princípios consagrados pela exegese Patrística e Medieval, como o uso de alegorias e o caráter anagógico. Também muito rapidamente a hermenêutica pode ser associada a uma *auto-interpretação* ou *auto-entendimento*, isto é, já em Agostinho associava-se ao ato interpretativo e à necessidade de compreensão, destacando-se os efeitos hoje chamados pragmáticos devido à interpretação da realidade oriunda no texto e seus efeitos nos leitores. Por isto, em grande medida, a *ciência nova* de Vico reflete uma *episteme antiga* ao mostrar que o pensamento se encontra inevitavelmente enraizado em um dado contexto cultural e, portanto, diante da linguagem ali produzida seria possível analisar a sociedade e o homem historicamente. Este olhar para o contexto também pode ser encontrado em Spinoza e nas sistematizações teóricas do que viria a ser considerada a teoria moderna e contemporânea a respeito da Hermenêutica, como Chladenius, Meier e Ast. Percebe-se uma necessidade epistemológica no assunto, sobretudo pela presença da obscuridade em detrimento da evidência nas ações interpretativas, mas também na afirmação de interdependência entre linguagem e hermenêutica e na contestação do significado de um dado signo a partir de outros signos a este relacionados – ambas perspectivas feitas por Meier. Note-se, também, a análise de Friedrich Ast, discípulo de Schelling, que pretendia evidenciar as *objetivações do Absoluto* a partir de uma análise do contexto, ou seja, não trabalhava apenas na intertextualidade, mas refletia a respeito de uma tradição histórica e cultural.

Deste enorme caminho percorrido, o qual não será analisado detalhadamente em prol da coerência, pode-se destacar o crescimento de um olhar crítico a respeito dos fatos históricos, constatado, especialmente, diante da questão política entre a tradição medieval e a necessidade de autonomia moderna. Percebe-se, portanto, um crescimento de uma análise *positiva* dos textos que resultaria naquilo que ficou conhecido como o *Método Histórico-Crítico* no século XIX. A fim de delimitar tais processos, apenas como exemplificação do que se deseja manifestar, atente-se para este desenvolvimento desde Spinoza e observe a eclosão do pensamento hermenêutico na figura de Schleiermacher no Romantismo Alemão. Deste modo, fica claro como a tensão entre a objetividade na análise histórica se encontra presente desde o início da modernidade, conforme pode ser inferido pela análise atenta a

respeito da interpretação das escrituras sagradas feita por Spinoza em seu *Tratado Teológico Político*, do qual destacamos: a necessidade do conhecimento da natureza e as propriedades da língua em que foram escritos os livros sagrados; a Catalogação dos temas desenvolvidos ao longo do *corpus* das sagradas escrituras e depois compará-los por afinidade, contrariedade, assim também analisar obscuridade presente na leitura; o interesse pelo que veio a ser conhecido como o *lugar vivencial* ou o *Sitz im Leben* do texto, a partir do qual seria possível inferir as predileções e ações comunicativas do texto em seu ambiente original (SPINOZA: 1997, pp. 195-200). A partir do Romantismo Alemão a Hermenêutica recebe um impulso dinamizador, especialmente pela apreensão dos aspectos semânticos, ou seja, a busca pelo Sentido, o qual tendia ao desaparecimento em abordagens críticas focadas em modelos interpretativos diacrônicos. Esta crítica pela ausência dos aspectos *semânticos* em favorecimento a modelos *sintáticos* pode ser percebida em exposições contrárias ao pensamento formal e estrutural, mas também nas perspectivas associadas a métodos estatísticos e computacionais. Portanto, considera-se usualmente Schleiermacher como o grande marco inaugural para o pensamento hermenêutico contemporâneo. Nota-se a particularidade inicial do método hermenêutico associado à interpretação textual, mais precisamente ao texto bíblico, mas também a passagem para uma abordagem além dos limites teológicos, sendo posteriormente relacionado a diversas disciplinas acadêmicas, sobretudo aquelas consideradas essenciais para a abordagem epistemológica contemporânea, especialmente diante da pluralidade e da probabilidade inerente aos processos cognitivos.

4.2 As propostas de uma Hermenêutica na contemporaneidade

Se a prática hermenêutica possuía seu *locus privilegiado* no discurso para as ciências desde o início do período Medieval, o mesmo não pode ser dito na Contemporaneidade. Anteriormente, o processo hermenêutico estava vinculado às disciplinas associadas ao Direito e à Teologia, tendo, portanto, conexão direta com aspectos axiológicos e metafísicos. Todavia, as transformações decorrentes da Modernidade, entre elas a valorização da técnica e o surgimento de uma reflexão que se deseja autônoma, encadearam uma nova concepção para a proposta interpretativa. É evidente que se façam notar tais mudanças nas áreas próprias de sua reflexão, contudo, com o gradual avanço das ciências

da natureza e dos métodos positivos, até mesmo as disciplinas estabelecidas em uma base epistemológica distinta procuram sistematizar suas tradições e perspectivas à luz do novo ideal científico. Entretanto, a fundamentação de ambas as perspectivas sofrem abalos. O caminhar hermenêutico na Contemporaneidade nasce diante desta perplexidade: se seria possível tratar objetivamente o texto sem um estudo de seus aspectos semânticos e históricos. É evidente a resposta negativa, todavia, rapidamente a questão passa a ser tratada não apenas pelos objetos textuais em si, mas traz à baila a natureza, a sociedade e o homem.

Esta é a razão principal para a centralidade da Hermenêutica no discurso epistemológico contemporâneo. O corolário imediato é a possibilidade de uma área na qual seja possível articular as perspectivas epistemológicas, éticas e estéticas. A preocupação de Schleiermacher com a técnica e a interpretação, mais bem expressas em seu caráter filológico e psicológico, propicia não apenas um interesse pelo autor e receptor antigo, mas também favorece um olhar para o pesquisador e a sociedade atual. Deste modo, a pergunta a respeito da historicidade somente poderia ser respondida pela interpretação da expressão, a qual a partir da explicação e da compreensão do sentido permite um esclarecimento daquele que anuncia e do que interpreta. Entretanto, a interpretação não é desprovida de fundamentos, ou seja, necessita uma compreensão prévia para o seu estabelecimento: entre aspectos *ônticos* e ontológicos a perspectiva hermenêutica recebe a virada decisiva no pensamento de Heidegger. As posições antagônicas de Gadamer e Habermas refletem o modo da relação estabelecida com a Tradição, trazendo à baila, novamente, a questão da objetividade e da subjetividade. Eis alguns dos nossos protagonistas e suas ideias. Resta uma sistematização coerente destas posições, sobretudo diante da possibilidade de harmonização de algumas características. O interesse central destas linhas é o aspecto epistemológico subjacente a estas posições e, portanto, a possibilidade de interação entre tradição e crítica no pensamento hermenêutico, paráfrase para a subjetividade e a objetividade. Deste modo, retomam-se os aspectos tratados no capítulo inaugural sob a insígnia de Popper e Adorno.

4.2.1 Schleiermacher: A arte e a técnica da interpretação

É comum associar a hermenêutica com a arte e a técnica da correta interpretação de

textos. O início desta atividade é remontado aos gregos em sua tentativa de preservar e compreender seus poetas e se desenvolve na tradição judaico-cristã de exegese das sagradas escrituras. De imediato, portanto, é possível notar o desejo de uma compreensão não apenas do texto, mas do homem e de uma noção passível de ser associada à cultura. Deste modo, a hermenêutica visaria não apenas a uma correta leitura dos signos e suas articulações, mas a um entendimento da própria identidade de uma comunidade. A partir do Renascimento se fixaram três distinções específicas: *hermenêutica teológica* (sacra), *filosófica-filológica* (profana) e *jurídica (juris)*. Os estudos de Schleiermacher se inserem na tradição exegética da teologia protestante, assim também nos estudos da filosofia clássica do final do século XVIII. Em ambos os âmbitos o ideal exegético que visa à reconstrução do sentido original presente no texto e o objetivo de evidenciar o ambiente no qual a interpretação ocorre e é determinada são essenciais. Este último aspecto merece destaque no pensamento *neokantiano*, especificamente no contexto de formação dos Estados Nacionais.

O entendimento do mundo antigo e a sua valorização são conjugados em perfeita harmonia neste período, especialmente a partir do estabelecimento das metodologias das ciências naturais. Desta maneira, o surgimento do Romantismo e, especificamente em seu seio, o clamor hermenêutico de Schleiermacher, anunciam uma profunda crítica epistemológica. A apreensão de sentido passa a ser o tema central, tanto em um movimento puramente exegético – instrumental – em busca do objetivo original de um texto, como o estabelecido pelo leitor. Deste modo, as ditas ciências humanas que aderem ao método da compreensão questionam a inseparabilidade entre sujeito e objeto, a limitação linguística de toda linguagem humana, mas também propõem a interação entre as partes e o todo. Por fim, destaca-se a *pré-compreensão*, a qual enfatiza a importância da pergunta em relação à resposta, ideal de dados obtidos pela sensibilidade ou pelos signos. Em Schleiermacher estas e outras questões ganham forma e, apesar de viver em uma época onde o idealismo se mostrava hegemônico, não se limitou às reflexões ali presentes.

Desta maneira, desejou pensar o universal e o particular, o ideal e o histórico. Destaca, por exemplo, que a dialética deveria se dedicar a um saber sempre provisório, nunca absoluto, visto que se encontra delimitada principalmente por seu âmbito linguístico, sendo impossível pensar em uma universalização. O que se caracterizaria por uma *relatividade do saber* ganha vigor, pois a impossibilidade de um pensamento universal se basearia na

proposta de uma inseparabilidade entre o pensamento e a linguagem. Pensa-se, então, em uma complementaridade: sem uma linguagem não existiria nenhum saber e sem saber nenhuma linguagem. Definir o saber se mostra impossível, visto que não há uma universalidade linguística, mesmo que haja uma pressuposição constante da linguagem, sendo esta um *infinito indeterminado*, na medida em que é algo histórico. Schleiermacher recusa veementemente a construção de uma linguagem ideal e não pensa em um tempo primitivo em que a linguagem do homem fosse unificada, pois, para ele, esta não se limita a expressões linguísticas, mas interpreta o Real. De outra forma: toda linguagem contém em si um modo de intuir ou uma repartição prévia do que é dito, na medida em que se constitui à base de uma organização *esquemática*. Se a linguagem é estabelecida por uma convenção prévia, ou se o homem possui o total poder de criação é tema de intenso debate filosófico desde a Antiguidade. As propostas feitas por Schleiermacher interagem com estas perspectivas e pretendem, por meio de pensamento hermenêutico e dialético, superar a dicotomia evidenciada. A receptividade de um modelo *pré-definido* e a espontaneidade de ação devem ser consideradas – pensamento já presente desde a *Poética* de Aristóteles na interação entre a ordem da estrutura trágica e o caos da ação. Estas possibilidades são assinaladas pelas análises *gramatical* e *psicológica*. Estas considerações podem ser vistas no artigo de Andrew Bowie dedicado à importância filosófica da hermenêutica de Schleiermacher, no *Cambridge Companion* dedicado ao filósofo, veja:

Two characteristic extremes in the debates about language and its users suggest a model that will recur in a variety of ways in what follows. In some versions of structuralism the subject is “subjected” to the constraints of a language over which he/she has no fundamental power. The subject’s relationship to language is consequently “receptive”: language is received from the external world and the subject has no significant effect on the meanings it conveys. In strong intentionalist conceptions the author is the source of the authority over the meanings of the text he/she produces. The subject therefore has a “spontaneous” relationship to language: meaning relies on the mental acts of the producer of the text. In the first of these conceptions the task of interpretation is to gain access to significances that transcend what the producer of an utterance knew when producing that utterance. One problem here is that what these significances are understood to be can be dictated in advance by the theoretical assumptions of the interpreter, being based, for example, on class ideology in certain kinds of Marxist interpretation, or on repressed desire in psychoanalytical interpretations. In the second conception, the assumption is that what matters is the extent to which an author produces something individual, which therefore has to be understood via the particular inner life which gives rise to it. This assumption has the advantage of adverting to a vital aspect of writing in modernity, namely the dimensions of texts that simply cannot be accounted for by identifying general historical, linguistic, and other factors that may have played a role in their genesis. The problem is that the spontaneous inner life of the author manifests itself via what the author has received from the external world, namely the language and forms of expression of a particular society and era. Schleiermacher’s

hermeneutics is based precisely on the attempt to get round the dilemmas involved in both structural and intentionalist approaches (MARÍÑA: 2005, pp. 73-74)¹⁶.

Há uma *inter-relação* entre dialética e hermenêutica para Schleiermacher, visto que o Absoluto não aparece como algo evidenciado na mente. Desta maneira, entra em diálogo com o idealismo e o pragmatismo, por meio da dialética e da hermenêutica. Evidencia-se que a questão da Verdade, portanto, não deve ser vista por intermédio de um conhecimento absoluto e perfeito, mas mesmo no desacordo entre a receptividade individual seria possível buscar as bases comuns ao pensamento humano. Cogita, em projeção para o futuro, uma realidade epistemológica em que a oposição entre o objeto e o conceito não exista mais. As afeições produzidas pelo mesmo objeto conduzem a diferentes conceitos. Deste modo, tudo que é percebido não pode ser apreciado na produção conceitual a respeito do objeto e da percepção, tendo esta relativização caráter essencial na possibilidade do pensamento. O conhecimento, portanto, deve ser constituído na relação entre a dialética e a hermenêutica, pois nestas há a possibilidade de uma interação entre a busca racional e razoável da Verdade. Comentaristas posteriores afirmariam que tal proposta seria o equivalente a trazer ao plano histórico e da linguagem o Transcendental, pensando, assim, na esteira dos desenrolar *neokantiano*. Outros, simultaneamente, preveem uma transcendência da linguagem hermenêutica e histórica. Tais pressupostos *ascendentes* e *descendentes* são harmonizados com o ideal dialético presente nos escritos platônicos.

O universal nunca se oferece em si, ou de maneira total, pura, mas sempre aparece sob

¹⁶ Duas características extremas no debate a respeito da linguagem e seus usos sugerem um modelo que recorrerá de um modo variado no que segue. Em algumas versões do estruturalismo o sujeito é “sujeitado” ao controle de uma linguagem sobre o qual ele / ela não possui nenhum poder fundamental. A relação entre o sujeito e a linguagem, conseqüentemente, é “receptiva”: a linguagem é recebida do mundo externo e o sujeito não possui nenhum efeito significativo nos significados por ela produzidos. Nas concepções dos intencionalistas fortes, o autor é a fonte de autoridade sobre o significado de um texto que ele / ela produz. O sujeito, portanto, tem uma relação “espontânea” com a linguagem: o significado recai nos atos mentais do produtor do texto. Nas primeiras destas concepções, o problema da interpretação é ganhar acesso a significâncias que transcendam o que o produtor de uma fala sabia quando produziu esta fala. Um problema aqui é que o entendimento destas significâncias pode ser influenciado por perspectivas teóricas do intérprete em uma [análise] avançada, baseado, por exemplo, na ideologia de classes in certos tipos de interpretação marxista, ou no desejo reprimido nas interpretações psicanalíticas. Na segunda concepção, assume-se que o importante é a extensão a qual um autor produz alguma coisa individual, a qual, portanto, deve ser entendida via a vida interior e particular que fornece subsídios a esta expressão. Esta posição tem a vantagem de advertir a um aspecto vital na escrita moderna, nomeadamente as dimensões do texto que simplesmente não podem ser contados por uma identificação histórica, linguística e outros fatores que poderiam ter um papel preponderante em sua gênese. O problema é que a a espontânea vida interior do autor se manifesta pelo que o autor tem recebido do mundo externo, nomeadamente a linguagem e as formas de expressão de uma sociedade ou era em particular. A hermenêutica de Schleiermacher é baseada precisamente na tentativa de superar os dilemas envolvidos em ambas as aproximações, estrutural e intencional.

uma forma particular. O particular, por sua vez, não se deixa *subsumir* ou se *esvaecer* no universal, contém em si algo que ultrapassa sua particularidade e manifesta a presença do universal. Neste sentido, como todo o saber se vê vinculado a uma linguagem a partir de onde se expressa, este saber depende das possibilidades abertas por esta linguagem. Surge, assim, a necessidade da hermenêutica, visto que esta pretende a apreensão do pensamento expresso em um discurso particular. A hermenêutica necessita da dialética, pois esta visa à exposição do pensamento em um discurso, remontando, desta maneira, às origens do termo *hermeneia*. O pensamento de Schleiermacher, portanto, visa a uma harmonia entre a necessidade e a contingência no processo epistemológico, a qual pode ser vista pela relação entre a dialética e a hermenêutica. Por *este mesmo lado* uma linguagem ideal, desprovida da subjetividade, não é possível, pois, o próprio fato de ser uma linguagem, faz com que esta, mesmo se ideal, necessite de interpretação.

A reflexão a respeito da hermenêutica por Schleiermacher surge devido a seu contato intenso com textos antigos. A necessidade de justificação metodológica para a interpretação e para a tradução destes textos, assim também a insatisfação pela ausência de um referencial teórico sobre o assunto que o agradasse pessoalmente, conduziu-o a um método hermenêutico. Assim, surge a necessidade de uma hermenêutica filosófica, ou seja, uma teoria que pudesse orientar os trabalhos de interpretação, mas acima de tudo fornecesse as razões de tais escolhas. Ao invés de destacar um texto particular a ser interpretado, passa-se a questionar o que seria de fato interpretar, compreender, mas também pensa-se a respeito de suas *possibilidades* e *modalidades*. Nota-se, assim, que ao mesmo tempo em que era mister enfatizar uma abordagem teórica para a interpretação, a teoria hermenêutica já em seus primórdios torna evidente a relação imediata com a Filosofia, pois a arte de falar e compreender contrapõe uma à outra e como a fala é a expressão do pensamento, a hermenêutica está conectada com a arte de pensar e, portanto, é filosófica. Desta maneira, a hermenêutica não almeja apenas uma fundamentação metodológica para a interpretação em seu sentido de técnica, mas a arte da escrita se encontra vinculada diretamente à fala e ao pensamento.

A compreensão é vista por Schleiermacher como uma reconstrução histórica e *divinatória* dos fatores objetivos e subjetivos de um discurso falado ou escrito. A hermenêutica iluminista dizia que a compreensão ocorre por si mesma, sendo o esforço

necessário apenas para evitar mal entendidos. Tal ponto de vista se fundamenta sob a identificação da linguagem e na combinação dos pensamentos entre os falantes e os ouvintes, mas, sobretudo no particular dos textos antigos, na possibilidade de restaurar o sentido original, a menos que o intérprete corrompa a interpretação em sua subjetividade. Contudo, visto que a linguagem é sempre particular, e por isso relativiza o próprio saber, parte-se de um ponto de vista oposto: o mal entendido se produz por si e a cada ponto a compreensão deve ser buscada e desejada.

A metodologia da compreensão se fundamenta na necessidade de uma justificação racional e consciente da operação interpretativa. Ela não pressupõe que haja diferença entre pensamento e linguagem, mas parte da diferença da língua e dos modos de combinação, nos quais repousa a construção da particularidade e da identidade a estes associados. Conforme, já assinalado, a prática metódica quer fornecer algumas causas ou razões para a compreensão alcançada e, assim, por princípio, busca-se entender as *compreensões* imediatas e as *pré-compreensões* existentes. Já de antemão é postulado a diferença entre autor e receptor, sendo a tarefa da hermenêutica entender esta em seus mais profundos aspectos.

No que tange aos trabalhos de exegese dos textos antigos e sua respectiva hermenêutica, a recuperação da língua original deve ser estabelecida, pois, além da conexão entre língua e pensamento, um retorno ao receptor original e as pragmatizações do discurso são vistos como essenciais. Com isso, não interessa apenas o pensamento expresso em uma linguagem, mas a recepção destas estruturas em um determinado tempo histórico e seus efeitos. Desta maneira, a recuperação objetiva de um discurso, esta chamada gramatical por Schleiermacher, consiste na reativação de sua Significância a partir do conjunto de regras *sintático-semânticas* da língua. Concebe-se a linguagem como algo historicamente dinâmico, visto que ela não se encontra disponível em sua totalidade para qualquer indivíduo particular – fato que torna ainda latente a necessidade de um domínio linguístico característico do mundo do autor e de seu público alvo. Já neste pensamento se pode ver o distanciamento entre o texto e o receptor, pois todo texto inicialmente pode ser visto como indeterminado, já que nada pressupõe uma identidade *linguístico-semântica*.

O sentido de cada palavra somente pode ser entendido dentro do contexto em que ela ocorre. Eis um corolário imediato da língua entendida em sua conexão histórica e dinâmica.

Assume-se que cada parte do discurso material ou formal é indeterminada em si e que a determinação de sentido depende da correlação às outras partes concomitantes e da liberdade criativa e formativa do autor. Portanto, o sentido não se encontra em partes isoladas, mas em sua concatenação. Esta última afirmação não significa que o sentido do todo seja estabelecido pela mera junção de elementos menores, visto que, por exemplo, devem-se ter em mente os resultados etimológicos e os aspectos histórico-sociais atrelados ao termo em seu lugar vivencial. Uma palavra, ou frase, vista isoladamente possui um significado múltiplo, sendo este indefinido e indeterminado; terá um sentido preciso, portanto, unívoco, quando estiver dentro de um conjunto de frases *coordenadas* pelo autor, aproximando-a de um único significado nesta situação, entre os vários outros possíveis. O sentido social e histórico também pode nos auxiliar em termos que aparentemente isolados e sem significados adquirem uma nova perspectiva após um estudo minucioso do período em que foi escrito o texto, assim como entender a mente dos autores e seus destinatários, estabelecendo, deste modo, uma *pré-compreensão* do texto dentro de seu lugar vivencial.

A linguagem, portanto, aparece como instrumento de expressão da subjetividade, isto é, determinações decorrentes da individualidade de cada autor. Emerge outra fonte de indeterminação no discurso desejado, pois a multiplicidade e a variedade de perspectivas geram o inesperado da enunciação. Assim, além do sentido gramatical, deve-se entender o modo como o autor articula seu pensamento por meio das operações feitas na linguagem. Tal interpretação, chamada *psicológica*, procura entender como o autor opera na linguagem ou o seu modo de uso particular da mesma. A efetivação de fato da compreensão objetiva e subjetiva é sempre provisória, pois um dado discurso é produto da totalidade da linguagem e da totalidade da vida do autor, as quais nunca se dão inteira e simultaneamente. Para evitar o estranhamento diante do texto, os métodos divinatório e comparativo são propostos, um em correlação ao outro. O método divinatório busca apreender a individualidade imediatamente, enquanto o comparativo almeja detectar o particular por contrastes e semelhanças. A especulação sobre o sentido, o que de fato o autor quis dizer, somente encontra respaldo na comparação, sem a qual esta afirmação pode se tornar fantasiosa e sem fundamentos concretos.

A apreensão do pensamento e, portanto, a compreensão do discurso, realiza-se por meio do *esclarecimento* da linguagem pela qual o autor expressou seu pensamento. Não há

acesso ao pensamento de um autor sem a linguagem discursiva que procura expressar algo ao seu receptor. Do mesmo modo, os resultados do trabalho hermenêutico se resumem à linguagem. Esta última, então, deve ser vista como objeto de estudo, instrumento e resultado. Posto que a linguagem é sempre analisada em seu uso – e esta análise somente pode ser feita *na linguagem* – ela é entendida enquanto discurso, ou seja, em seu desvelar histórico, em suas perspectivas sintáticas, semânticas e pragmáticas. Para tanto, não apenas se pretende uma teoria das expressões linguísticas, mas uma identificação *empática* com o autor, pois o interesse da hermenêutica não recai na interpretação do texto pelo texto, mas na compreensão do ato comunicativo e na constituição histórica a ponto de evidenciar aspectos importantes sobre o autor, *mais do que ele a si mesmo se compreendeu*. Deste modo, de acordo com o *Espírito* do seu tempo, Schleiermacher indica a limitação do *conhecimento*, a começar pelo *des-conhecimento* do ser pensante. Esta individualidade obscurecida pela incerteza somente pode ser superada por uma incessante busca que a relacione com o todo. Tais propostas, presentes no âmbito do Romantismo Alemão, refletem-se significativamente na interação entre a dialética e a hermenêutica para o entendimento da Verdade em Schleiermacher, pois não se trata de uma *objetividade racional*, ou uma *razoabilidade subjetiva*, mas da evidência da relação entre o particular e o universal, o ente e o Ser. O retorno aos documentos antigos em suas línguas matrizes e a valorização do contexto histórico são exemplos presentes em seu pensamento, sobretudo devido à sua especialização em filosofia antiga e à pesquisa dos textos bíblicos. Contudo, tais considerações epistemológicas tratam da interação entre hermenêutica e dialética como um modo de apreensão do Real.

A partir da obra de Schleiermacher se evidencia o chamado *movimento de desregionalização da atividade Hermenêutica*, ou seja, o esforço por perceber um problema geral presente na atividade interpretativa. Antes, a metodologia era centrada em uma filologia dos textos clássicos, especialmente da antiguidade greco-latina, e em uma exegese cristã do Antigo e do Novo Testamento. Em todos os trabalhos hermenêuticos existia uma variedade de abordagens, de acordo com o texto estudado, enquanto a proposta de uma *hermenêutica geral* visa a destacar o que há de comum em todas as atividades interpretativas particulares, desejando uma perspectiva universal da Hermenêutica. Superar a particularidade implica também exceder as regras determinadas destinadas à

interpretação, isto é, na medida em que os textos são *re-avaliados* e percebidos universalmente, as regras, enquanto instrumento necessário para o entendimento, precisam ser reformuladas. Deste modo, a filologia e a exegese já necessariamente estão inseridas no processo hermenêutico, visto que não são consideradas instrumentos imparciais no processo interpretativo.

O *kantismo* constitui o horizonte filosófico mais próximo da contemporânea atividade hermenêutica, pois a crítica kantiana deseja relacionar a teoria do conhecimento a uma teoria do Ser – temos que mensurar a capacidade de conhecer, antes de nos aventurarmos ao entendimento do Ser. A subordinação das regras interpretativas consideradas objetivas – filologia e exegese, por exemplo – aparentam-se com a distinção kantiana a respeito das ciências da natureza presente na *Crítica da razão Pura*, na qual, em última análise, refere-se à impossibilidade de apreender a coisa em si, restando para a compreensão somente os fenômenos – possibilidade fenomenológica que através dos dados sensíveis, interpretados pelo sujeito cognoscente e unificados pela razão, constituem um passo primordial para o conhecimento.

O programa hermenêutico de Schleiermacher traz consigo a vertente crítica e romântica, ou seja, procura elaborar regras gerais para a compreensão ao mesmo tempo em que aponta para um processo dinâmico na criação. Esta parece ser a tarefa da hermenêutica, mesclar o saber objetivo e crítico com a perspectiva subjetiva e romântica. Distinguem-se duas interpretações na obra de Schleiermacher: *a gramatical* e *a técnica*. A primeira, apoiada nas vertentes objetivas da filologia e da exegese procura sustentar-se sobre o texto e o discurso comuns em uma determinada cultura. Ao se concentrar nos caracteres linguísticos, simplesmente indica os limites da interpretação, atentando-se para o sentido das palavras. Enquanto a segunda, a interpretação *técnica*, volta-se para a singularidade da mensagem do escritor, sendo justamente nela que se cumpre a tarefa hermenêutica. Procura-se alcançar o sentido presente na subjetividade de quem fala, olvidando-se da língua, pois esta funciona instrumentalmente. Assim, percebe-se uma complementação no processo sugerido por Schleiermacher, visto que o excesso da perspectiva objetiva mostra-nos o pedantismo e a negatividade do sentido proposto pelo texto – este nunca alcançado a partir de um estudo filológico-exegético, pois estes apenas salientam os limites da interpretação – , ao mesmo tempo em que o estudo “técnico”, conforme proposto por Schleiermacher, se usado

unilateral e demasiadamente, causa a nebulosidade da compreensão. Esta perspectiva hermenêutica complementar cede espaço para o predomínio da interpretação subjetiva e psicológica – de alguma forma parece antever a problemática subsequente nas obras de Dilthey, Heidegger e Gadamer, nas quais a subjetividade ganha contornos ontológicos diante do processo hermenêutico. A interpretação psicológica almeja, por meio de um processo crítico, reconhecer em determinados textos, por comparação e contraste, a individualidade do autor e do leitor. Deste modo, há uma complicação metodológica, pois se acentua a subjetividade tanto do enunciador como do receptor diante do texto e da mensagem. Assim, há que se compreender a perspectiva patética das subjetividades escondidas no sentido e no próprio texto enquanto material passível de um estudo semiótico, filológico e exegético (RICOEUR: 1978, p. 225). Esta problemática abre caminho para o pensamento de Dilthey em diálogo com a perspectiva historiográfica, mas também reflete aspectos estéticos e poéticos discutidos desde a Antiguidade.

A Hermenêutica proposta por Schleiermacher deseja abolir o espaço existente entre o autor e o leitor, ou seja, procura entender o processo dinâmico presente no que hoje pode ser caracterizado como a atitude *fenomenológica do ato da leitura*. Observe que o ato comunicativo não se restringe ao aspecto textual, mas deve ser entendido a partir do plano histórico determinante para a formação de uma linguagem. A interpretação é um novo evento histórico e, portanto, estabelece-se objetiva e subjetivamente, ou seja, o intérprete não é capaz de eliminar suas perspectivas axiológicas, mas também por elas escolhe, organiza e unifica a mensagem, a começar pela inevitabilidade de seu encontro com a linguagem.

4.2.2. Dilthey: psicologia, explicação e compreensão na constituição da historicidade e do sentido

Em um ambiente marcado pelas discussões *neokantianas* e afirmando a necessidade de um modelo historiográfico que permitisse assegurar o seu conhecimento, e objetivamente destacar o passível de ser conhecido neste âmbito, Dilthey deseja empregar uma *crítica da razão histórica*, aos moldes do pensamento de Kant a respeito da razão pura. Dedicou-se inicialmente ao estudo de Schleiermacher, do Romantismo e da Estética Moderna,

enquanto, simultaneamente, delineava as questões epistemológicas em torno dos fundamentos das ciências do Espírito, da constituição do que se conhece como histórico e as intuições do mundo. Dilthey pretende evidenciar o caráter histórico do homem em detrimento das perspectivas biológicas, físicas ou metafísicas. Desta maneira, insere-se no debate inaugurado pela criação das ciências sociais aos moldes do pensamento presente nas ciências naturais. Assim, assegura que a natureza não poderia ser conhecida em seus fundamentos últimos, a não ser se fosse apreendida pela consciência humana, a qual necessariamente é histórica. Portanto, ao contrário das propostas *positivistas* e *neopositivistas*, mas também seguindo as concepções já inauguradas por Schleiermacher, afirma que o conhecimento científico carece dos *mecanismos da compreensão*.

O tema central no pensamento de Dilthey, portanto, é a fundamentação das ciências do Espírito, rejeitando, assim, a pretensão das ciências naturais em conseguir compreender a vida humana em sua totalidade. É possível perceber a influência kantiana, sobretudo nas perspectivas do pensamento *a priori* e do *sintético a priori* em suas relações com a sensibilidade, com o entendimento e com a razão. Esta noção em Dilthey, todavia, pretende diminuir a distância entre as *razões pura e prática*, tendo em mente também os juízos estéticos, ou seja, é o elo da vida psíquica que se exterioriza na historicidade. Ainda que não possam ser apreendidas em sua totalidade, as articulações lógicas, éticas e estéticas são passíveis de serem compreendidas por uma hermenêutica das expressões. Observa-se, do mesmo modo, o desenvolvimento de algumas noções presentes no Idealismo Alemão. Entre elas, destaca-se a percepção histórica de Hegel, a qual é associada ao devir, ao progresso e a perenes mudanças. Assim, trabalha a *História* como o espaço aberto para as realizações do homem. Diferentemente de Hegel, contudo, não trata estes temas a partir do Absoluto, mas pela exteriorização da realidade psíquica realizada em uma historicidade particular. Dos trabalhos de Schleiermacher, Dilthey percebe a *inter-relação* entre a espontaneidade e as estruturas recebidas pela tradição, o universal e o particular, a unidade e a diversidade, a interioridade e a exterioridade. Tais perspectivas são evidenciadas pela necessidade do ato interpretativo.

Destaca-se, assim, em meados do século XIX o desenvolvimento de um modelo *historicista* paralelo às ciências naturais, o qual se preocupa com os métodos e abordagens do conhecimento histórico. Abre-se espaço para uma discussão epistemológica iniciada por

um debate em torno dos métodos e dos instrumentos usados para a obtenção daquilo que se entende por conhecimento. Deste modo, Dilthey postula que o objeto das ciências do Espírito é o homem em suas relações sociais, ou seja, a historicidade é essencial à constituição do homem e do mundo articulado, este último percebido por aquele. O homem, visto como unidade fundamental, vincula-se à universalidade do social, restando, portanto, às ciências do Espírito pensar a relação, em termos de modalidade, entre o particular e o universal na historicidade, percebendo tanto a transformação do todo pela parte, quanto da parte pelo todo. Desta maneira, pode afirmar que o objeto desta *ciência* não é externo ao homem, mas interno, visto que é a *experiência vivida* que fornece ao mundo externo *Significância*. Destaca-se não apenas o caráter teórico e a descrição explicativa dos fenômenos, mas também os âmbitos sentimentais e *práticos* das ciências do Espírito. Contudo, a compreensão das *experiências vividas* somente pode ser efetivada pelo entendimento das expressões externas e, portanto, no entendimento destas últimas. Posto que a história acontece nas objetivações dos estados de consciência, isto é, nas expressões daquele que a faz, é justamente nos sons, nos gestos e nas palavras que pode residir a compreensão da *experiência vivida* e comunicada historicamente. Tais pressuposições não podem ser encontradas nas ciências naturais, mas encontram seu vínculo primordial com as reflexões românticas e também nas perspectivas fenomenológicas emergentes. A expressão que permite a explicação e a apreensão do expressado que possibilita a compreensão fornecem à *experiência vivida* seus efeitos comunicativos e universalidade, pois são associadas a uma compreensão prévia.

Deste modo, insere a hermenêutica no centro de sua epistemologia, pois não apenas os textos são passíveis de interpretação, mas todas as obras do Espírito, ou seja, os fatos da consciência carecem de uma abordagem interpretativa, assim também as suas expressões. Transfere, assim, a fundamentação das ciências do Espírito da *Psicologia Fundamental* para a Hermenêutica. Deste modo, deixa de lado a busca por um fundamento psicológico para a explicação das relações existentes entre os fatos e a consciência, almejando o entendimento dos processos de interpretação dos fatos pela consciência. Observe que o problema de sustentação epistemológica permanece, sofrendo apenas uma pequena modificação, pois ao invés da exigência do conhecimento da mente e de seu funcionamento psicológico, exige-se, inicialmente, o seu operar no processo interpretativo. Nota-se, portanto, uma

transformação e não uma mudança radical de perspectiva. Deve-se ponderar que, desta maneira, a Hermenêutica presente em Dilthey fornece um esclarecimento da Psicologia humana, sobretudo, no que tange ao autoconhecimento feito por meio das interpretações das expressões, as quais interagem com as antigas e geram novas *experiências vivenciais*.

O homem em sua historicidade e por meio de sua expressão revela e constrói concepções de mundo, ou seja, a consciência histórica do homem o conduz à produção de estruturas significativas que possibilitem a compreensão no mundo. Destacam-se as perspectivas religiosas, artísticas, poéticas e metafísicas. Observa-se, deste modo, que os conflitos entre estas perspectivas se radicam na própria vida, mais especificamente na *experiência vital* do indivíduo e em suas respostas à vida. Artur Morão, introduzindo o livro *Os tipos de conhecimento do mundo e o seu desenvolvimento nos Sistemas Metafísicos* de Dilthey, aborda:

O fundo de que parte todo o pensar e agir humano é a vida: inconcebível, inexplicável, impérvia ao conceito ou pelo conceito, ela é essencialmente pluralidade de aspectos, transição para opostos reais, luta de forças; é um processo de diversificação e de diferenciação que se desdobra em experiências inéditas. É próprio da vida manifestar-se e objectivar-se em símbolos, suscitar mundos, pois todo o dentro busca expressão num fora. Eis porque ela surge como a raiz última da mundividência (Weltanschauung) (DILTHEY: s/a, p.2).

Deste modo, gera-se uma multiplicidade de sistemas, os quais podem ser destacados pelo *naturalismo*, pelo *idealismo da liberdade* e pelo *idealismo objetivo*. Toda e qualquer revelação do Sentido, ou mundividência, é produto da história e ocorre historicamente. Desta maneira, a *historicidade* é fundamental para a consciência humana e sua ação, mas também para a conscientização do homem. Assim, não há distinção entre os discursos a respeito do *Real* e sua *Realidade*, pois todos, sem exceção, estão condicionados por uma *pré-compreensão* e refletem o vigor das perspectivas axiológicas do indivíduo e de uma sociedade. A realidade não se caracteriza por ser *ôntica*, mas *ontológica*, ou seja, expressa o Real enquanto discurso, sendo, portanto, não evidente, mas obscurecida pelo modo de expressão. Afirma novamente Artur Morão:

Mas, enquanto expressões de uma vitalidade histórica, os sistemas metafísicos (materialismo e espiritualismo, racionalismo e empirismo, dogmatismo e criticismo, dualismo e monismo; naturalismo, idealismo da liberdade e idealismo objetivo, etc.) apresentam a mesma contradição insolúvel das concepções do mundo. Todos são relativos, transitórios e passageiros; todos encerram pressupostos indemonstráveis e a

todos são inerentes falhas lógicas já que, na tentativa de estruturar o conhecimento objectivo da tessitura da realidade efectiva, lidam com algo que se subtrai à clareza diáfana do logos. Por isso, a história do pensamento é uma luta perene em que cada sistema – uma espécie de ser vivo – colide com outros em vista do poder e da explicação mais apta do enigma da vida (DILTHEY: s/a, p. 3).

Desta maneira, para Dilthey a Hermenêutica permite superar a redução naturalista e a arbitrariedade subjetiva na interpretação. Se Schleiermacher não é consciente de operar uma revolução na ordem exegética e filológica – conforme a proposta por Kant na ordem da filosofia da natureza –, Dilthey estará plenamente consciente deste ato, evidenciando a presença marcante das reflexões em torno das *Críticas kantianas* em seu pensamento. Seria necessária uma reflexão não pretendida por Schleiermacher: a inclusão das ciências exegéticas e filológicas no interior das ciências históricas. Tal proposta conduz aos limites das *Críticas* e aponta para a relação desejada e não finalizada por Kant entre a perspectiva física e ética. O filósofo de Königsberg procurou esta relação em sua teoria estética presente em sua análise do juízo. A distinção entre uma interpretação *gramatical* e *técnica*, conforme atestou Schleiermacher, produz o subsídio para a subordinação da objetividade filológica e exegética aos parâmetros da compreensão. Desta ampliação, no locus hermenêutico há espaço para uma abertura epistemológica em direção à ontologia em seu sentido mais radical, isto é, a análise do texto deve ser subsidiada e complementada por uma análise do homem, da sociedade e da ação discursiva promovida em uma dada historicidade. Se as duas *Críticas* não podem ser entendidas como componentes de âmbitos excludentes, mas complementares, resta, portanto, saber como articular as duas críticas sem ferir a autonomia e a liberdade de ambas. A Modernidade de um modo geral procurou as condições universais da objetividade nas pesquisas das ciências naturais, possuindo como corolário imediato a *impessoalidade do sujeito*, ou seja, os juízos universais não poderiam de maneira alguma refletir a historicidade. Ponto, conforme pode ser assinalado imediatamente, re-estruturado por Dilthey.

Entre Schleiermacher e Dilthey estão inseridos os grandes inauguradores da *ciência histórica*, ou seja, relacionar história e hermenêutica tem como pano de fundo o êxito da cultura alemã no século XIX. Em outras palavras: o texto que se deve interpretar é a realidade e seus encadeamentos. Antes da coerência textual encontra-se a história, considerada como o grande documento do homem, sendo a mais fundamental expressão da vida. Não há o interesse de entendimento de um texto do passado, mas a preocupação com

o encadeamento histórico. Tais considerações são facilmente percebidas no sentimento nacional alemão do século XIX, mas também no pensamento hegeliano. Dilthey salienta que o homem não é plenamente estranho ao homem, pois fornece signos de sua própria existência – a compreensão destes signos é compreender o próprio homem em uma esfera de *co-participação*.

Ao diferenciar a explicação da compreensão, Dilthey buscava assegurar o conhecimento histórico, assim como as próprias ciências do Espírito. Tal diferenciação acarreta uma dicotomia de origem epistemológica no âmbito hermenêutico, visto que a partir deste olhar a interpretação encontra-se distante da explicação, podendo estar associada a subjetivismos. No conhecimento da natureza, o homem alcança somente fenômenos distintos de si e cuja substância lhe escapa, restando somente o *explicar* – conforme os limites da razão propostos por Kant. Adentrar na vida psíquica do outro é uma característica do *compreender*. Os entes se mostram incognoscíveis, contudo o homem pode conhecer o homem, por mais estranho que este lhe pareça. A *participação* e a tradição possuem relevância neste entendimento. De fato, as ciências do Espírito implicam para Dilthey todas as modalidades do conhecimento que possuem uma referência histórica. A diferenciação entre algo natural e espiritual sugere a distinção entre explicar e compreender. A primeira perspectiva reflete os modelos *metafísicos* que afastam os valores axiológicos do homem e o concebem como um ser sem *historicidade*, ao seu turno, o compreender traz para o debate a pré-compreensão, as características psicológicas e sociais inerentes a todo e qualquer pensamento.

Por meio da noção husserliana de significação, Dilthey procura reforçar o conceito de estrutura psíquica. Para este, a vida espiritual se funda em conjuntos estruturados passíveis de serem compreendidos por outros. Deste modo, a crítica do conhecimento histórico, de certa maneira ausente em Kant, pode ser apreendida diante da *conexão interna* e pelo *encadeamento* no qual a vida do outro em seu *ser no mundo* pode ser discernida e identificada. Há a possibilidade de conhecer o outro, pois a vida produz formas de configuração externas, estáveis e estruturadas, as quais podem ser decifradas pelo outro. Não há como captar a vida psíquica do outro através de expressões imediatas, mas é possível apreendê-la pelos signos objetiváveis. Ao passo que a *recebemos, desconstruímo-la e a re-construímos*. A hermenêutica, portanto, constitui-se como um estrato objetivado da

compreensão, graças às estruturas objetiváveis da comunicação. A interpretação é a compreensão das expressões da vida fixadas nos signos e, particularmente, na escrita.

O *sonho de Dilthey*, no qual o *naturalismo* e o *idealismo da liberdade* encontram sua complementação em um idealismo objetivo, conforme pensado já anteriormente pelo Idealismo Alemão, pode ser mais bem expresso pela necessidade da experiência para que o conhecimento possa ser estabelecido. A partir disto, dado que toda experiência estabelece sua *coerência* e sua *validade* em um determinado contexto em que está inserida a consciência humana, a dualidade atribuída geralmente ao pensamento *idealista* e *realista* pode ser eliminada por uma análise psicológica. Tal abordagem é bastante similar à perspectiva fenomenológica, pois enfatiza que o homem não apenas representa e cria conceitos, mas também deseja e possui sentimentos antes mesmo de cogitar a representação. Deste modo, não se trata de uma objetividade estabelecida por uma recepção direta e imediata daquilo que os sentidos captam. Mostra-se, assim, a necessidade da hermenêutica da vida, uma *Estética da Receptividade*. Tal atitude pode ser encontrada em Dilthey, especialmente em sua ênfase nos processos psicológicos, mas, sobretudo, diante da necessidade interpretativa.

A antecedência das ciências do Espírito em relação às ciências naturais é postulada, visto que as últimas são produções culturais e a vida, fonte e força dinamizadora da cultura, encontra-se nas reflexões daquelas. A experiência do passado se fixa plasticamente e influi no presente, estabelecendo a possibilidade da espontaneidade criativa do homem em sua herança. O homem se percebe como um ser histórico ao assimilar sua tradição, não sem modificá-la, e se expressar em sua historicidade própria (DILTHEY: 1944, p.23). A interpretação é iniciada pela hermenêutica do próprio ser que interpreta, visto que o que eu sou, a mim mesmo somente pode ser alcançado pela objetivação da minha própria vida e, portanto, o conhecimento que tenho de mim se encontra vinculado à minha interpretação dos signos objetivamente produzidos em minha historicidade. Tais signos, produzidos pela objetivação do meu ser, somente podem ser transmitidos pelo outro, enquanto resposta às minhas atitudes históricas. Desta maneira, antecipa-se em alguns pontos a reflexão de Heidegger e a crítica feita ao *esquecimento do Ser*, postulando a vida como centro e articuladora do próprio pensar. Assim, o conceito de hermenêutica é generalizado para a vida em seu âmbito histórico, ou seja, por meio dela é possível situar o homem no mundo.

A hermenêutica passa a ser o acesso do indivíduo à história universal e a possibilidade da universalização do indivíduo, visto que este é o primeiro a ser interpretado. Pela objetivação do ser há a possibilidade de *compreendê-lo* pela interpretação. Diante das estruturas internas únicas do ser humano, somente este é passível de *compreensão*, enquanto os outros seres permanecem no âmbito da *explicação*.

O pensamento de Dilthey postula o desacordo de uma hermenêutica do texto em detrimento daquilo que é expresso no texto. Desta maneira, deve ser observado o modo como é dito, não somente o que se diz. Ganha *vigor* a busca pelo sentido, mas também o entendimento das objetivações do texto enquanto possibilidade de encontro entre *dois horizontes* que se interpenetram e se iluminam, pois o próprio texto interpreta o leitor. Diante disto, os estudos hermenêuticos não podem ser reduzidos a uma análise de textos, mas são dirigidos à vida, mais especificamente às objetivações desta em uma historicidade particular. Percebe-se, desta maneira, uma saída do texto, de seu sentido e de sua referência objetiva, para aquilo que é vivido e expressado – seja no presente pretérito recuperado por meio de uma *mimesis poética*, ou no momento atual pelas expressões vividas diante do texto. A vida tem em si a potencialidade de se constituir em novas significações, ao mesmo tempo em que a própria vida possui uma estrutura hermenêutica e faz a interpretação de si. Pelas objetivações da vida, o homem torna possível sua compreensão histórica, contudo, a vida não pode captar a vida senão pela mediação das unidades de sentido, estas que estão além dos fluxos históricos e imanentes nas objetivações. Assim, supera-se a *finitude*, sem a necessidade de uma absolutização estrutural sincrônica, mas por meio do processo interpretativo, o qual fornece a possibilidade da invenção e da criação de novos mundos possíveis. Esta percepção aparenta-se com a poética, a arte, a literatura e a religião, pelas quais o homem transcende a *objetividade* pela *expressão objetivada*, esta passível de ser interpretada em direção à própria vida. Desta maneira, supera-se, de algum modo, a dicotomia entre estrutura e existência, ou seja, o determinismo e a plena liberdade, por meio de uma correlação. Tal constatação se aproxima do Absoluto presente no *Idealismo Objetivo*, conforme pode ser verificado no pensamento alemão. Nas palavras de Ricoeur, temos:

É justamente ali onde reside sua objetividade. Por ele (*o passo da compreensão psicológica para a compreensão histórica*) um pode se perguntar se, para pensar as objetivações da vida e tratá-las como dados, não foi necessário colocar todo o idealismo especulativo na raiz mesma da vida, isto é, finalmente pensar a vida mesma como

espírito (*Geist*). De outra maneira, como compreender que seja na arte, na religião e na filosofia onde a vida se expressa de forma mais completa, objetivando-se o mais eternamente possível? Não seria por que em estes casos o espírito está em seu lugar? Não significa confessar ao mesmo tempo em que não é possível a hermenêutica como filosofia sensata senão pelos empréstimos que toma do Conceito hegeliano? É possível então dizer da vida o que Hegel disse do espírito: a vida capta aqui a vida (RICOEUR: 1978).

4.2.3 Heidegger: o ôntico e o ontológico na constituição hermenêutica do *fundamento do fundamento*

Em Heidegger, percebe-se a Hermenêutica como a essência da fenomenologia, pois a partir da interpretação é possível um melhor entendimento da compreensão prévia, ou seja, apreender o *desvelamento* do Ser. Deste modo, diante de seus trabalhos, em especial *Ser e Tempo*, passa-se a considerar uma virada ontológica no pensamento hermenêutico: a auto-compreensão do Ser que se projeta na construção da *historicidade*. A Hermenêutica, portanto, possibilita pensar todo o dito por meio de um dizer. Promove-se, assim, uma virada *ontológica* no âmbito da hermenêutica, ou seja, a compreensão obtida pela interpretação é fundamental para o entendimento do *Dasein*. Desta maneira, a hermenêutica conduz o homem a se articular no mundo, a compreender tanto o mundo em que se insere, como a articulação existente. Visa-se, a partir de uma perspectiva fenomenológica, a abrir caminho para a apreensão do originário, sabendo que toda *disposição* possui uma *prévia compreensão*. Tal processo somente é possível diante da gradativa eliminação dos pressupostos de separação existente entre as esferas de reflexão associadas ao *numenon* e ao *fenômeno*, ao *ôntico* e ao *ontológico*, isto é, faz-se necessário um olhar originário diante do vigor da *physis* que se desvela. Deste modo, Heidegger insere o ato interpretativo como o elemento propulsor de combate ao esquecimento do Ser, pois a técnica em sua veemência imanente não possibilita a transcendência originária se revelar como possibilidade de projeção do homem, ou seja, o olhar fixo aos fenômenos em seu estado *ôntico* não permite a consideração do sentido. Desta forma, a abertura do Ser na compreensão, esta que é a base da interpretação para Heidegger, possibilita o sentido do mundo, ou seja, sua *Significância*. Observe como sintetiza tais considerações:

Compreender é o ser desse poder-ser, que nunca está ausente no sentido de algo que simplesmente ainda não foi dado mas que, na qualidade essencial de nunca ser simplesmente dado, 'é' junto com o ser da pre-sença, no sentido de existência. A pre-

sença é de tal maneira que ela sempre compreendeu ou não compreendeu ser dessa ou daquela maneira. Como uma tal compreensão, ela ‘sabe’ *a quantas* ela mesma anda, isto é, a quantas anda o seu pode-ser. Esse ‘saber’ não nasce primeiro de uma percepção imanente de si mesma, mas pertence ao ser do pre da pre-sença que, em sua essência, é compreensão. E somente porque a pre-sença é na compreensão de seu pre é que ela pode-se perder e desconhecer. E na medida em que a compreensão está na disposição e, nessa condição, está lançada existencialmente, a presença já sempre se perdeu e desconheceu. Em seu poder-se, portanto, a pre-sença já se entregou à possibilidade de se reencontrar em suas possibilidades (HEIDEGGER: 2005, pp. 199-200).

Heidegger analisa, assim, que pela compreensão há a possibilidade de abertura do Ser, alcançando a constituição fundamental do *ser-no-mundo*, pois a própria abertura à compreensão constitui uma possibilidade de ser, visto que a projeção no mundo preenche o mundo de função e significado. Desta maneira, a *interpretação* para Heidegger é a possibilidade própria da compreensão se elaborar em formas, visto que a partir do ato interpretativo há possibilidade de apropriação da abertura fundamental do Ser. Diante disto, a interpretação somente se funda na compreensão enquanto abertura para as possibilidades do *Dasein*, pois somente aquilo que se abre para o mundo pode ser interpretado. Por isto, a hermenêutica sempre deve ser fundada em algo *pré-existente*, nunca efetuada ausente de predisposições e o sentido já se encontra entre as possibilidades de abertura do Ser. O filósofo, portanto, distingue de maneira nítida o explicar, vinculado às considerações objetivas e à produção técnica, do compreender, este como exigência teleológica e causa necessária para a articulação do homem em sua historicidade. Desta maneira, não se interessa tanto pelos avanços da ciência vigente, mas pela apreensão do Ser por meio de sua compreensão, abertura, disposição e *Significância*. Um pensamento baseado nas atribuições e descrições das características *ônticas* da *physis* não pode compreender o significado do ser que se desvela em suas articulações *ontológicas*.

Nota-se a posição interpretativa como uma reforma epistemológica possível, a partir da qual a *objetividade* e a *subjetividade* humana não são vistas como perspectivas antagônicas, mas como possibilidade de abertura para o Ser, sendo a linguagem um *locus* deste entendimento, portanto, a própria casa do Ser. Em sua procura pelos *fundamentos do próprio fundamento* do pensamento ocidental, Heidegger, ao rever os pressupostos helênicos da metafísica, articula a relação entre a lógica e a ontologia, justamente por considerar o *logos* como uma afirmação manifesta e não um mero agrupado de noções condensadas em proposições. Desta maneira, procura entender o *logos* como o próprio fundamento da noção que é possível ser entendida em uma proposição lógica, mostrando

assim a transcendência dos fundamentos lógicos (HEIDEGGER: 1992, pp.18-21). Vide as análises anteriores sobre a epistemologia helênica e a *Inexpressabilidade*, mas também o próprio retorno à multiplicidade de perspectivas lógicas presente nos *corpora* aristotélico e medieval. A proposta heideggeriana prenuncia a virada hermenêutica em diversas áreas do saber, sendo, portanto, responsável por uma essencial análise epistemológica. Observe o comentário de David Couzens Hoy no *Cambridge Companion*:

The closing decades of this century have been marked by a wideranging, multidisciplinary exploration of the theory of interpretation and its practical implications. To speak of a revolution in the history of thought is perhaps too grand, but certainly there has been a general movement that can be called the 'hermeneutic turn' This turn has taken various forms, including poststructuralist cultural studies, deconstructive literary studies, interpretive anthropology and social science, and critical legal studies. Of course, the specific turns taken in each of these fields are reactions to older ways of practicing each discipline. But in each case the emphasis on interpretation is used as an antidote, usually to objectivistic conceptions of the discipline's methods. However, none of these particular turns would have been imaginable without a dramatic change earlier in this century, the change brought about in philosophy by Martin Heidegger in 1927 in *Being and Time* (GUIGNON: 1993, p. 170)¹⁷.

Ao assinalar a Hermenêutica como o aspecto fundamental na analítica do *Dasein*, esta não é vista como um mero instrumento de análise textual ou material, mas pensada como a base de compreensão e exposição do Ser, pontos que restauram o significado originário da Hermenêutica, da Lógica, da Estética, da Ética, portanto, de toda a reflexão filosófica a respeito da realidade. O vínculo circular do *Dasein* e do mundo manifesta a relação entre a parte e o todo, conforme pode ser exemplificado no círculo hermenêutico presente na interpretação textual. Esta perspectiva integral se aproxima das reflexões românticas, ainda mais se for considerado o desejo pelo Fundo e pela Fundamentação, conforme nos assinala Carneiro Leão no prólogo de *Ser e Tempo*, quando argumenta a respeito daquilo que possibilita a representação, mas não pode de maneira alguma ser representado:

Por isto mesmo, em todo pensamento se dá algo que não somente não pode ser pensado como, sobretudo e em tudo que se pensa, significa pensar, isto é, faz e torna possível o

¹⁷ As décadas finais deste século têm sido marcadas por uma vasta exploração transdisciplinar da teoria da interpretação e de suas implicações práticas. Para falar de uma revolução na história do pensamento seja talvez um demasiado exagero, mas certamente tem existido um movimento global que pode ser chamado a "virada hermenêutica". Esta virada tem tomado diversas formas, incluindo os estudos culturais pós-estruturalistas, os estudos literários desconstrutivistas, antropologia e ciências sociais interpretativas, e estudos legais críticos. Evidentemente que tais específicas transformações tomadas em cada um destes campos são reações a antigas práticas em cada disciplina. Contudo, em casa caso a ênfase na interpretação é usada como um antídoto, usualmente contra concepções objetivistas dos métodos destas disciplinas. Todavia, nenhum destas particulares transformações seria ao menos imaginável sem a dramática mudança no início deste século, a mudança trazida em filosofia por Martin Heidegger em 1927 em *Ser e Tempo*.

pensamento. Este ‘não pensado’, que nunca poderá ser pensado, é, pois, um nada.

Este nada não é entendido com nenhum juízo de valor negativo ou positivo, mas pensado como aquilo que não se manifesta, justamente por não possuir a potencialidade de representação *ôntica*. Desta maneira, somente pela compreensão e, portanto, pela exigência metafísica do pensamento é possível uma apreensão ao nível *ontológico* da realidade. A diferença estabelecida pelo velar possibilita o *re-velar* do Ser, no momento preciso quando o nada deixa espaço para ser. Carneiro Leão pode, assim, pensar um nada em seus aspectos criativos, sendo a causa e a coisa do pensamento essencial, isto é, o que nos escapa pela não manifestação possibilita a fala, sendo ele próprio o assunto do que se fala. Retorna-se, assim, à máxima explicitada em outros pontos: *o que não é dito, torna passível o dito de ser dito*. Nesta evocação do próprio mistério e da transcendência que escapa a todo pensamento, percebe-se de maneira natural o aproximar do Infinito. Diante destas considerações prossegue:

Com esta tarefa de radicalidade, com este ofício de originalidade, a ‘causa’ e a ‘coisa’ do pensamento é o que sempre de novo nos provoca e mais nos leva a pensar representações. No pensamento, portanto, nem tudo é representação. Ao contrário, toda representação nos remete a pensar as raízes e origens de sua vigência e constituição, toda representação inclui sempre um nível de pensamento que não representa nada, toda representação vive de acolher e aceitar, em seus limites, o mistério da realidade, subtraindo-se em todas as realizações. Pois é esta remissão, é esta inclusão, é esta vivência das representações que aciona a questão do Ser e do Tempo.

Por estas razões, a Hermenêutica em Heidegger não pode significar apenas o entendimento linguístico na comunicação, tampouco pode ser pensada como uma base metodológica para as ciências humanas, mas diz respeito às principais considerações e aos mais *pro-fundos fundamentos* do ser do homem no mundo. Não interessa o que se sabe ou como se sabe, mas qual o modo de ser no mundo deste ser que não existe senão compreendendo, pois a compreensão é a condição única de entendimento por meio da interpretação. Esta última não diz respeito a um ato distintivo do ser em relação ao ente, mas, através do ato interpretativo, o homem se compreende, articula-se, vincula-se ao mundo e a este modifica por meio da linguagem. Rompe-se, assim, a disjunção entre a objetividade e a subjetividade, o *ôntico* e o *ontológico*. Desta forma, o fundamento da realidade se apresenta ao homem, exhibe-se, conforme os moldes da *physis* helênica. O *Da-sein* – traduzido mormente como *ser aí*, ou *presença* – acentua ainda mais esta perspectiva, pois não estabelece a diferenciação entre sujeito e objeto, mas procura o ser no Ser,

designando, assim, o lugar de onde surge a questão sobre o ser, assim também o lugar de sua manifestação. É a partir da linguagem que há a manifestação do ser, podendo esta ser considerada a casa do ser – o que permite perguntar a respeito de sua complementação: o Ser é a casa da linguagem, visto que esta se expressa fenomenologicamente na abertura do Ser nos entes.

Deste modo, a centralidade do *Da-sein* é acentuada, pois é um ser que compreende o Ser, já possuindo uma *pré-compreensão* ontológica do Ser e sendo a base de sustentação para todo ato interpretativo. O homem, em sua constituição na historicidade e em sua situação histórica, opera sua liberdade e se vincula ao mundo em suas múltiplas possibilidades por meio de sua projeção no mundo (*Da-sein*). Deste modo, o ato interpretativo não apenas serve para a construção do significado, mas conforme foi apontado por Dilthey, interpreta a própria vida e com ela se articula. Em outras palavras: através do ato interpretativo o homem se situa no mundo, reconhecendo a si mesmo, ao outro e sendo reconhecido (RICOEUR: 2006).

Ao pontuar a historicidade no centro da problemática ontológica, Heidegger retira o lugar do outro até então vigente e explorado por Dilthey, mas também postula a exigência da compreensão como condição *sine qua non* para o entendimento do homem no mundo. Desta maneira, articula-se não apenas nos aspectos *sintáticos* da realidade que necessitam de uma abordagem explicativa, mas adentra no âmago das reflexões *semânticas* para o reconhecimento do homem. Esta transformação pode ser analisada como tão revolucionária quanto a transferência da epistemologia para a ontologia, como nos assinala Ricoeur. Dilthey usava o argumento kantiano de que as coisas às quais o sujeito deseja conhecer necessariamente conduziriam à *coisa em si*, sempre desconhecida. A abordagem psicológica, conforme fora iniciada por Schleiermacher e explorada por Dilthey, leva em consideração que aquilo que deve ser interpretado, ou seja, a coisa em si a ser almejada na compreensão é o próprio ser humano e, portanto, não se trata de algo desconhecido ou indiferente às nossas possibilidades de abertura no mundo. Em Heidegger, pode-se perceber a cautela de um período *pós-psicanalítico* e, especialmente no caso deste filósofo, os trabalhos de Nietzsche, ou seja, o Outro e o Mesmo podem ser tão desconhecidos como qualquer coisa na natureza, a certeza do *Cogito Ergo Sum* não é mais possível. Ora, tanto para Nietzsche, e especialmente para Freud, o que nos é primeiramente dado

conscientemente é algo enganoso, por isto, *eu mesmo devo suspeitar de mim*. Afirma Nietzsche: “através dos mais longos tempos considerou-se o pensar consciente como o pensar em geral: só agora desponta para nós a verdade, de que a maior parte de nossa atuação espiritual nos transcorre inconsciente” (NIETZSCHE: 1974, p. 214).

Ao desejar extrair o caráter fortemente psicológico das abordagens anteriores, almejava-se não a compreensão após um processo exegético e interpretativo, mas a compreensão como possibilidade de interpretação. Para tanto, deve assinalar que o *Dasein* não apenas *é e está no mundo*, mas relaciona-se com o mundo a partir de uma *inter-penetração* constante na *cotidianidade*. Assim, o próprio ser não opera com a linguagem, mas está imerso nela, mostrando a prioridade do *ser-em*. As reflexões ontológicas de Heidegger delineiam um lugar para o *Real* mais fundamental do que a relação entre o sujeito e o objeto. Em *Ser e tempo*, mas, especialmente nas obras posteriores, Heidegger procura diferenciar o dizer (*reden*) do falar (*sprechen*), mostrando como o dizer designa a constituição existencial, enquanto o falar recairia inevitavelmente na *empiria* e na operação de *interlocação* e *locução*. O dizer, por sua vez, existe na tensão entre ouvir e calar, visto que o primeiro contato com a palavra não ocorre na locução, mas no ato de recebê-la. A partir da escuta há a abertura para o mundo e para o outro, ao passo em que toda caracterização objetiva se mantém ao nível do falar, nunca alcançando a perspectiva do dizer que abarca o ser e aquilo que diz:

A palavra, no modo em que já foi palavra, perdeu-se do antigo lugar em que deuses apareciam. Como já foi palavra? A proximidade de um deus acontecia na própria saga de um dizer. O dizer era em si mesmo o deixar aparecer do que havia sido contemplado por aqueles que dizem, porque isso já os havia contemplado. Esse olhar trouxe os que dizem e os que escutam para a intimidade infinita da luta entre os homens e os deuses. Essa luta era porém regida pelo que estava ainda acima dos deuses e dos homens (HEIDEGGER: 2008, p.173).

A proximidade do Infinito acontece na própria saga de um dizer, ou seja, da tensão entre a finitude humana e a infinidade de possibilidades do seu projetar – entre elas a própria substancialidade do Infinito como possibilidade *atual* e *potencial* – o dizer enquanto saga opera na revelação daquilo que se esconde. Esta perspectiva está encharcada de análise teológica e não por acaso, no desenvolvimento do tema, interage com o pensamento religioso antigo e em especial com as tragédias gregas. É este *dizer* analisado por Heidegger que é caracterizado neste trabalho enquanto *poiesis*, pois deixa transparecer aquilo que fora

contemplado. Ora, esta atividade *poética* é articulada nas dimensões estéticas, éticas e lógicas. No caso de Heidegger, percebe-se a preocupação da fundamentação metafísica da lógica, assim também buscaram, por exemplo, Hegel e Husserl, como uma possibilidade de superação da objetividade técnica pretendida pelas ciências modernas. A contemplação não pode ser efetivada pelos experimentos, visto que estes são apenas multiplicidades da finitude controlada por um objetivo teleológico negado. Ela se dá na experiência da vida, a qual exige uma compreensão para o seu esclarecimento, sendo, portanto, um articulador de nossa historicidade e um antecipador de nosso próprio pensamento. Esta luta entre os homens e os deuses, conforme descrita nas tragédias e religiosamente presente na cultura humana, eclode aquilo de Sublime e Infinito que nutre a própria realidade, isto é, as religiões como manifestações culturais apenas expressam o Fundo que é articulado na *Religião*, da qual nem mesmo o pensamento, nem a ciência moderna em seu desejo de *autonomia* podem se esquivar. O *logos* reflete bem esta saga do dizer pela força da palavra, pois em seu sentido fundamental deixa aparecer o ente em seus aspectos *ontológicos*, evidenciando, portanto, o vigor daquilo que é vigente. Desta maneira, o dizer e o ser, a palavra e a coisa se articulam de maneira imponderável, restando à poesia o fundamento do pensamento *na* contemplação do Infinito em sua saga de dizer, isto é, em seu caráter *apôfantico*, evidenciado aqui como uma *Poética Hermenêutica do Infinito*.

A compreensão antecede à interpretação, tornando eminente a Hermenêutica da vida antes que a dos textos, visto que o homem se articula em suas possibilidades de abertura no mundo. Deste modo, destaca-se um afastamento da vida em direção ao texto, ou signo, a fim de termos um retorno para a vida. A interpretação ocorre em um *desvelar* da compreensão, ou seja, a partir do lugar vivencial, ou abertura para as possibilidades de compreensão no mundo, o Ser pode se interpretar. A compreensão não é um avanço, mas *chegar ao lugar onde já estamos para nele permanecer na Linguagem*. É esta a perspectiva fundamental presente no círculo hermenêutico, pois a escolha pela *pré-compreensão* busca a maneira correta de entrar no ato interpretativo. A natureza de *antecipação* e *projeção* do Ser corresponde a toda reflexão ontológica e analítica que visa a fundamentar a explicação.

4.2.4. O conflito entre Gadamer e Habermas: reflexos do debate em torno do *Positivismo*

A reflexão de Gadamer parte do pressuposto conceitual e dialético de uma distanciação

alienante e da experiência de pertença nas três esferas possíveis de ação hermenêutica, a saber: a *estética*, a *história* e a *linguagem*. Na primeira parte de *Verdade e Método* analisa a Verdade a partir da experiência da Arte, entendendo que tal reflexão permite a percepção da Verdade na compreensão por meio das ciências do Espírito. Desta maneira, analisar a experiência estética é uma preparação para um olhar maior a respeito da experiência, mais precisamente, interage de maneira significativa com a historicidade do homem e suas manifestações enquanto fenômenos hermenêuticos. À luz de seus antecessores, portanto, afirma o pensamento hermenêutico em uma extensão além da perspectiva que o vinculava à interpretação textual. A compreensão é entendida como acontecimento semântico, na qual se constitui e se realiza o Sentido de todo enunciado da tradição. Deste modo, a *gênese da consciência histórica* é fruto de uma hermenêutica da tradição, expressa em diversos níveis e perspectivas, conforme pode ser atestado na exposição a respeito da Arte, pois esta não é um mero objeto da consciência histórica, mas tampouco sua compreensão pode prescindir da mediação histórica (GADAMER: 2003, p.232). A Verdade presente na tradição não é obtida pela restituição do passado, mas por sua atualização, a qual gera uma consciência histórica. Com esta posição em mente, Gadamer refaz o percurso contemporâneo da reflexão hermenêutica em solo alemão, sobretudo diante das obras de Schleiermacher, Hegel, Dilthey, Husserl e Heidegger, procurando delinear a compreensão como um processo contínuo de fusão entre os horizontes da tradição e o presente. Enfatiza, deste modo, a compreensão, a interpretação e a aplicação associadas à tarefa hermenêutica e como estas são vinculadas aos fatores epistemológicos, estéticos e éticos, conforme pode ser visto no discurso a respeito da atualidade do pensamento de Aristóteles, especialmente no que tange à particularidade da *techné* e à universalidade da ética. Por fim, aos passos da reflexão posterior de Heidegger, Gadamer explora a relação essencial entre a linguagem e a compreensão, pois a existência da tradição necessita da linguagem enquanto meio, sendo a natureza própria da interpretação a linguagem e seus múltiplos usos.

Decorre do pensamento fenomenológico de Heidegger a análise da reivindicação de universalidade da teoria hermenêutica por meio da distanciação alienante que sustenta *ontologicamente* a busca pela objetividade, visto que a tentativa metodológica presente nas ciências implica necessariamente um distanciamento, o qual, inevitavelmente, rompe com o elo de pertença ao mundo. Deste modo, Gadamer aponta em sua sistematização para

questões similares às desenvolvidas por Schleiermacher, Hegel, Heidegger, mas também pela Fenomenologia e pelo Existencialismo, a saber: vincula-as imediatamente às raízes da objetividade a partir da distanciação e a implicação ontológica do Ser no mundo. Articula, portanto, uma epistemologia após a certeza do *Cogito e a objetividade* presente nas ciências naturais em suas inúmeras desventuras e modificações. Deseja estruturar um pensamento baseado na *experiência* e não nas determinações do experimento. A Arte, a História e a Linguagem possibilitam a abertura do Ser para a Verdade e da Verdade para o Ser, ao passo em que determinam o objeto hermenêutico e a atividade hermenêutica, posto que somente por meio da compreensão é possível o agir da interpretação e esta somente ocorre em decorrência daquela. Desta maneira, tanto a expressão e a recepção de uma dada tradição opera hermeneuticamente, visando, conforme pode ser entendido em sua introdução, à questão da linguagem, à rede do *discurso histórico*, pois esta sustenta-nos, amarra-nos e liberta-nos na conversação.

No pensamento de Gadamer, a consciência histórica se insere como referência para a interpretação e, portanto, como base irrefutável para o conhecimento. O homem é determinado em seu *contato e diálogo* com a tradição, ou seja, a forma de estar no mundo é pensar o passado como condição de possibilidade para o presente em seu processo de reconstrução e integração. A linguagem, a qual pode ser constantemente reinterpretada, estabelece o meio para a expressão e a apreensão da realidade, pois, para Gadamer, aquilo que pode ser compreendido, somente o pode ser pela linguagem. Deste modo, o centro do pensamento e sua força vital se encontram na linguagem, mas também, a partir de um estudo a respeito das raízes ocidentais desta, pode afirmar que o fundamento de tudo o que pode ser considerado racional tem sua sustentabilidade no discurso, ou seja, no *logos*. A linguagem é anterior ao desenvolvimento de qualquer *episteme, conhecimento, ou ciência*, contudo, estabelece-se de modo ontológico no ser humano, de maneira que em sua ausência não há a possibilidade de compreensão do mundo e de si. A Hermenêutica, portanto, possui uma característica universal que *precede e transcende* ao pensamento instrumental. Analisando estas questões – assim também expuseram o *Crátilo* de Platão e o processo indutivo na formação dos conceitos por Aristóteles –, Gadamer trata da possibilidade da eliminação da historicidade da linguagem pelo uso dos signos matemáticos, contudo, procura enfatizar que a palavra não se trata de apenas um signo, pois, misteriosamente, a

palavra mostra vínculo com aquilo que é representado. Em decorrência disto, afirma:

Minha impressão é que com isso estamos nos movendo numa direção que nos afasta da essência da linguagem. O caráter de linguagem é tão inerente ao pensar das coisas que se torna uma abstração pensar o sistema das verdades como um sistema prévio de possibilidades de ser a que se deveriam subordinar signos que um sujeito emprega quando lança mão deles. A palavra da linguagem não é um signo de que se lança mão, mas tampouco é um signo que alguém faça ou dê a outro; não é uma coisa existente que se recebe e se carrega com a idealidade do significado, para com isto tornar visível a outro ente. Isso é falso em ambos sentidos. Antes, a idealidade do significado está na própria palavra. Ela já é sempre significado (GADAMER: 2003, p.539).

Diante desta exposição Gadamer afirma não a exterioridade da palavra, mas a sua ação ontológica e histórica, aos moldes do que havia estabelecido anteriormente em relação à Arte. Deduz-se: existe a impossibilidade do humano se tornar um ser *a-histórico*, sobretudo devido à universalidade hermenêutica na relação estabelecida com a tradição, pois, por meio desta, o significado já se estabelece enquanto palavra, escrita, falada, cantada, ou em qualquer outro significante. A dualidade entre a *Verdade ou o método*, metonímia para a compreensão e a explicação respectivamente, supera-se pela expressão e pela apreensão historicamente *experienciadas* por meio da hermenêutica. Para tanto, focando na necessidade da compreensão para o entendimento, procura resgatar o *pré-conceito*, pois este oferece uma realidade histórica que possibilita e interage com as estruturas interpretativas. Desta forma, por meio do *pré-conceito*, destaca-se a finitude do entendimento humano e sua abertura diante das possibilidades infundáveis. O *pré-conceito* é condição de possibilidade para o conhecimento, visto que sem a historicidade não há possibilidade de uma genuína *autonomia*, entendida enquanto abertura do Ser na história. A partir deste ponto de vista, tem-se que a história me precede e ao mesmo tempo se antecipa à minha reflexão: pertencço à história antes de me pertencer. Deste modo, já se evidencia em Gadamer a perspectiva posteriormente articula por Paul Ricoeur a respeito da tensão existente entre a tradição, a crítica e a *re-definição* do Real. A tradição irriga o processo de conscientização histórica, possibilitando, inclusive, o resgate da autoridade não como aspecto antagônico à razão. Na esteira das perspectivas presentes no pensamento *neokantiano*, Gadamer estabelece a necessidade da consciência histórica para o pensamento, postulando, portanto, a inexistência de um conhecimento livre de preconceitos. Retorna-se, assim, aos elementos salientados por Karl Popper a respeito da objetividade científica no primeiro capítulo.

O apelo à tradição e à historicidade pode ser encarado como um retorno a um período *a-*

crítico, mas também como um louvor ao irracional e ao mito em detrimento da reflexão epistemológica e racional. Contudo, conforme parece ter sido esclarecido ao longo das argumentações precedentes, a hermenêutica e a poética percebem o mito em sua perspectiva apofântica e em suas correlações objetivas e subjetivas dentro dos limites da linguagem em sua historicidade particular. Desta forma, as análises feitas por Gadamer a respeito da Arte, da História e da Linguagem procuram retratar um retorno às bases fundamentais da epistemologia no pensamento filosófico ocidental, conforme pode ser atestado em suas diferentes obras a respeito do pensamento clássico. Em resumo: é mister tratar da recepção do pensamento de Gadamer, suas contribuições à epistemologia contemporânea, sobretudo as críticas decorrentes de seu pensamento. Para tanto, basta salientar a análise feita por Paul Ricoeur e a crítica assinalada por Habermas.

O primeiro destaca as propostas epistemológicas expressas no pensamento hermenêutico de Gadamer em três pontos principais: a pretensão epistemológica da Hermenêutica gadameriana tem como fundamento a historicidade e seu reconhecimento, sendo uma proposta coerente com o desenvolvimento das ciências do Espírito; a universalidade presente no saber hermenêutico é peculiar, pois ao romper com o distanciamento metodológico, mais bem expresso na separação entre sujeito e objeto no desejo de objetividade, salienta a existência de consensos previamente estabelecidos; a linguagem é vista como elemento universal, prévio e necessário que abarcaria, inclusive, a não-compreensão. No pensamento posterior de Ricoeur, a tensão existente entre a distanciação e a pertença propicia a percepção da linguagem como discurso, o discurso como obra, ao mesmo tempo em que argumenta a respeito da projeção de um mundo no discurso e da compreensão de si por meio do discurso. Retorna-se, assim, ao pressuposto já salientado em outros pontos: a experiência transcende à idéia de experimento. Do mesmo modo, a consciência pessoal não pode se estabelecer como única fonte de certeza, mas o preconceito, a tradição e a autoridade são relevantes no processo epistemológico e de *auto-reconhecimento*. A linguagem, fruto das inúmeras predisposições históricas, mas também agente de sua transformação, caracteriza-se como instrumento essencial na busca pela universalidade, pois inclui em si espaço para aquilo que não se pode compreender, salientando, desta forma, os limites da própria linguagem, os quais podem e devem ser alterados para expressar aquilo que toca a *existência* histórica. Assim, a linguagem não se

resume a expressar mecanicamente o universo, mas *ontologicamente* se vê articulada em todas as esferas do homem em sua historicidade.

A crítica de Habermas ecoa fortemente nas palavras assinaladas por Paul Ricoeur: *Deste modo, a reflexão hermenêutica se reveste de contornos políticos claros, visto que a tarefa filosófica passa a ter como uma de suas pretensões salvaguardar o interesse pela emancipação das heranças culturais recebidas e pelas projeções de uma humanidade liberta das oposições enganadoras* (RICOEUR: 1983, p.146). Tais aspectos podem ser delineados com maior clareza e exatidão pela suposta posição conservadora de Gadamer em relação, sobretudo, aos temas vinculados ao preconceito e à tradição. Esta posição hermenêutica, segundo Habermas, tende a ignorar os aspectos profundos inerentes à historicidade e à linguagem, conforme pode ser assinalado pelos desenvolvimentos psicanalíticos e marxistas. Torna-se evidente, de imediato, a origem distinta dos pensadores e o debate presente em solo alemão nas diferenças existentes, por exemplo, entre o pensamento de Walter Benjamin e Martin Heidegger. No caso específico de Habermas, destacam-se seus estudos da herança marxista, da sociologia de Weber, Durkheim, Parson e também da psicanálise. Contudo, diretamente vinculado aos aspectos epistemológicos e à pretensão da universalidade hermenêutica, encontram-se nos textos de Habermas uma crítica ao estabelecimento da hermenêutica filosófica como uma desqualificação dos métodos presentes nas ciências naturais modernas. Deve-se ter em mente o longo período de debate e enriquecimento mútuo, conforme pode ser atestado nas obras subsequentes de ambos os autores, contudo, a fonte da primeira crítica de Habermas é o afastamento do discurso científico baseado no desejo de valorização da tradição, ou seja, a ciência moderna, vista como uma das principais forças produtivas na sociedade, exerce uma influência direta nos aspectos linguísticos, históricos e sociais.

O desenvolvimento da crítica de Habermas ocorre em três pontos distintos, ainda que interligados epistemologicamente: o pensamento moderno e a perspectiva científica; a valorização da tríade autoridade, preconceito e tradição; a relação entre a linguagem e o conhecimento, mais especificamente os aspectos práticos e emancipatórios. Primeiramente, salienta que a perspectiva da ciência moderna pertence à nossa tradição e, portanto, não deve ser esquecida. Entende, desta maneira, que Gadamer rejeita as metodologias científicas em prol das Verdades da tradição, afirmando, inclusive, a possibilidade da

ciência criar uma linguagem não acessível à reflexão hermenêutica. Gadamer, por sua vez, rejeita o afastamento da ciência do âmbito histórico e linguístico, o que o próprio Habermas já em seus trabalhos em torno do *Conhecimento e Interesse* havia sinalizado. Ao mesmo tempo, não deseja uma exclusão entre as perspectivas da *explicação* e da *compreensão*, ou seja, entre a *Verdade* e o *Método*, conforme pode ser visto no âmbito de sua hermenêutica. Evidencia-se, em ambos, a ilusão presente na pretensão de um conhecimento objetivo, contudo, Habermas procura por meio de uma *Hermenêutica Profunda* estabelecer uma aproximação dos desvios presentes na linguagem enquanto realidade histórica por meio de uma análise social e psicanalítica, por exemplo. Em um segundo momento, Habermas entende que a valorização do preconceito, da autoridade e da tradição impossibilita uma transformação de nossa herança intelectual e cultural, todavia, Gadamer salienta que a tradição é algo vivo e dinâmico, sendo a própria transformação uma das possibilidades de seu desenvolvimento. Habermas foca nos aspectos emancipatórios, os quais deveriam estar presentes no ato comunicativo, e os considera ausentes do pensamento da Hermenêutica gadameriana, pois esta estabeleceria como necessária a força coerciva da tradição e a imersão da comunicação em seus preconceitos particulares. Deste modo, a terceira perspectiva destacada é uma consequência imediata, pois a Linguagem pode ser vista como meio de dominação e aplicação de um poder social, servindo como legitimação de uma violência organizada. A Linguagem e a ação se interpenetram, pois as transformações dos meios de produção, isto é, as perspectivas materiais, implicam uma mudança linguística, do mesmo modo, tais mudanças são necessariamente mediadas pela Linguagem. Desta maneira, a Linguagem não apenas evidencia e traz à luz, mas também esconde e promove uma comunicação distorcida, segundo a análise dos processos ideológicos e psicanalíticos: o próprio ato comunicativo pode ser efetuado por fatores desconhecidos.

A consideração feita por Habermas, portanto, tem seu substrato nos aspectos epistemológicos e éticos, não considerando primordialmente as características estéticas. Para tanto, procura entender as bases sociais e psicanalíticas do conhecimento, ao mesmo tempo em que procura enfatizar o compromisso ético com a emancipação. Da mesma forma que Hedeigger, Horkheimer e Adorno buscavam uma compreensão a respeito do conhecimento racional que não fosse reduzida a estratégias de cálculo e ao saber *técnico-instrumental*, pois pensava que somente por meio de uma noção racional além destes

limites o ser humano poderia se organizar socialmente de maneira emancipatória. Com certas diferenças, a proposta de um novo entendimento epistemológico é comum a partir do final do século XIX e se mantém até nossos dias. Desta consideração a respeito da racionalidade, surgem os trabalhos organizados sob o título *Conhecimento e Interesse*, nos quais é possível destacar três alicerces profundos para o desenvolvimento do conhecimento humano, a saber: a *técnica*, a *prática*, a *emancipação*. Deste modo, nossos saberes almejam o controle técnico do mundo que nos circunda, no entendimento do outro em nosso relacionamento em sociedade e também a libertação das estruturas de dominação. O interesse da explicação e dominação da natureza propiciou um crescente domínio de outros seres humanos, o que em uma nova racionalidade deveria ser abolido por intermédio de uma comunicação livre. Observa-se, desta maneira, um processo de continuidade no pensamento de Habermas após seu interesse pela linguagem e pela comunicação – *linguistic turn* –, pois seus estudos em torno da *teoria do discurso* visam a observar a intencionalidade e as estruturas subjacentes presentes na racionalidade prática e emancipatória da comunicação. A respeito da nova racionalidade, a qual não recai nos critérios de um novo *objetivismo*, salienta Habermas:

As coisas por certo se apresentam da seguinte maneira: a categoria do interesse, suscetível de orientar o conhecimento, é chancelada pelo interesse inato à razão. Interesse cognitivo técnico e prático só podem ser entendidos isentos de ambigüidade (*sic*)— isto é, sem decaírem ao nível de uma psicologização ou reavivarem os critérios de um novo objetivismo — *como* interesse orientador do conhecimento em base de sua conexão com o interesse emancipatório do conhecimento da reflexão racional (HABERMAS: 1982, p.219).

Tendo em mente que a discussão a respeito da linguagem no início do século XX se faz presente nas perspectivas mais próximas das ciências naturais, mas com a mesma intensidade, também no pensamento ontológico e metafísico, Habermas pode associar os trabalhos de Heidegger e Wittgenstein sob a força catalisadora do Sentido, o qual é apreendido no nível da utilização da linguagem (HABERMAS: 2004). Contudo, antes de sua posição conciliadora com a tradição presente na perspectiva ontológica, o autor já considera a perspectiva linguística em seus efeitos pragmáticos e em suas constituições históricas. Observe que tal perspectiva já era possível de ser encontrada no estabelecimento da Crítica enquanto unidade entre o *Conhecimento e o Interesse*:

No contexto do agir inerente à comunicação a linguagem e a experiência não se apresentam sob as condições transcendentais da ação enquanto tal. Pelo contrário, uma

função transcendental cabe, muito mais, à gramática da linguagem cotidiana, a qual regula, ao mesmo tempo, elementos não-verbais de uma práxis vital exercida habitualmente. Uma gramática dos jogos de linguagem entrelaça símbolos, ações e expressões; ela fixa os esquemas de apreensão da mundividência e da interação. As regras gramaticais definem o terreno de uma fragmentada intersubjetividade entre indivíduos socializados; e não podemos engajar-nos nesse plano senão na medida em que internalizamos tais regras — como participantes socializados e não como observadores imparciais. A realidade constitui-se na moldura de uma forma vital exercitada por grupos que se comunicam e organizada nos termos da linguagem ordinária. Nesse sentido é real aquilo que pode ser experimentado de acordo com a interpretação de uma simbólica vigente. Nessa medida podemos conceber a realidade sob o ponto de vista da manipulação técnica possível, e apreender a experiência operacional correspondente como sendo um caso limite (HABERMAS: 1982 , p.214).

O estudo da comunicação humana realiza uma crítica interna ao marxismo, pois pondera a respeito das características mais universais presentes na sociedade, isto é, a linguagem e não os mecanismos tecnológicos de produção capitalista. Para Paul Ricoeur, por exemplo, a *Crítica* para Habermas é uma teoria da competência comunicativa que engloba a arte de compreender as técnicas que visam a superar a *não-compreensão*, sendo, portanto, uma teoria explicativa das distorções. Enquanto Gadamer traz consigo a Fenomenologia de Husserl, a perspectiva hermenêutica de Dilthey que preza pela historicidade e o ápice da hermenêutica existencialista em Heidegger, Habermas constitui suas bases teóricas no âmbito do pensamento Crítico contemporâneo, mais especificamente nos trabalhos de Marx e Freud. Desta maneira, há um encontro de *tradições filosóficas e epistemológicas*, cada uma aprofundando o *conhecimento em seus interesses*. Deste modo, a grande crítica feita por Habermas não está no plano epistemológico, mas na aplicabilidade social e política da perspectiva hermenêutica de Gadamer. Considera, portanto, necessário evidenciar as distorções presentes na linguagem, as quais, movidas por interesses, impedem o perfeito diálogo e a emancipação humana. Nota-se, curiosamente, que ao mesmo tempo em que a teoria hermenêutica se afasta gradativamente de uma perspectiva interpretativa textual, adentrando as esferas da cultura, da ciência e da filosofia de um modo geral, ela gradativamente se aproxima de um dos seus múltiplos significados primordiais: clara exposição, expressão e explicação. Não por acaso, hodiernamente há a valorização dos aspectos retóricos e dos jogos da linguagem em diversos níveis. Todavia, por compreender a necessidade de superação das interferências *ideológicas e inconscientes* na linguagem, Habermas intitula sua teoria como *crítica das ideologias*. Deste modo, a tradição não assume apenas o sentido *positivo* de pressuposto e condição de possibilidade para o

conhecimento, mas também possui uma determinação *negativa*, pois pode impedir o conhecimento e a emancipação. Para Habermas, a hermenêutica não pode de nenhuma forma se validar distante dos pressupostos científicos modernos, pois estes denunciam o abuso da autoridade, do preconceito e da tradição, mas também porque o pensamento científico está presente no *ethos* da sociedade contemporânea, não sendo, portanto, possível desprezar sua *tradição*, para usar a terminologia de Gadamer.

A partir dos exemplos paradigmáticos da análise marxista e psicanalítica, Habermas salienta que nosso olhar para a realidade assume um caráter distorcido, necessitando, desta maneira, de uma hermenêutica profunda, visto que a linguagem não expressa objetivamente o pensamento, mas pode ilustrar algo presente na coletividade ou o inconsciente do indivíduo. A partir de outro olhar, mais próximo da ontologia e da fenomenologia, Gadamer salienta esta perspectiva, mas pondera sobre a objetividade dogmática, inclusive presente na *crítica das ideologias* de Habermas, pois o sujeito não pode se evadir de sua presença histórica e, portanto, não pode se esquivar da linguagem e não pode, por fim, exercer uma crítica ausente de preconceitos. O aparente abismo entre as duas perspectivas se deve, sobretudo, à defesa da posição crítica de que seria possível estar acima das coações presentes na historicidade e, expressamente, nas instituições culturais e no próprio indivíduo. Desta maneira, pode-se salientar que as divergências existentes são frutos das perspectivas teleológicas presentes em cada uma das partes, ou para usar os termos próprios de suas teorias, as *tradições* e os *interesses* respectivos. É evidente que outras diferenças e divergências decorrentes podem ser encontradas, mas aparentemente todas decorrem desta perspectiva fundamental, a não ser que seja sistematicamente exposta uma condição distinta por algum dos debatedores principais sobre a Hermenêutica Contemporânea. Em ambos os pensadores em destaque é nítida a reflexão a respeito do *locus* da técnica no desenvolvimento de uma nova racionalidade, ou na fundamentação da racionalidade ocidental. Do mesmo modo, tangenciam-se em ambos os polos do debate um interesse intenso pela filosofia prática.

4.3. Entre a comensurabilidade e o inefável: objetividade e subjetividade; racionalidade e razoabilidade; sintática e semântica

Árduo é o caminho, repleto de desvios e perigos, contudo, são estes que permitem

fornecer sentido à caminhada. Conforme é perceptível nos pontos assinalados acima, a interpretação é presença determinante para a promoção da objetividade. Há um *princípio de razoabilidade* que permite o avanço, mesmo diante das cerradas portas para a *racionalidade* em seu desejo de uma *objetividade perfeita*. Aponta-se, assim, por meio de uma inclusão literária, a tese apresentada no primeiro capítulo por Popper: a necessidade da interação entre o conhecimento e a ignorância. Por outro lado, salienta-se, também, a Hermenêutica como possibilidade de compreensão por meio da *expressabilidade* do Ser e suas objetivações. Desejou-se assinalar este fascínio pelo Outro, pelo transcendente, enfim, pelo Infinito como fonte e desejo de expressão. Irremediavelmente há uma *ação poética*, mesmo quando efetue uma produção de efeitos técnicos. Deste modo, a Hermenêutica tem como principal tarefa a interpretação desta *perplexidade* Infinita que nos envolve – sistematizada aqui apenas a respeito do Sublime – e nas práticas expressivas que simbolizam este encontro – pensadas aqui somente no que tange aos aspectos epistemológicos e estéticos. Contudo, conforme assinalado pela proposta de uma *Poética Hermenêutica do Infinito*, deseja-se uma compreensão da substancialidade desta presença que seduz o conhecimento e a expressão, ao mesmo tempo pensar os efeitos práticos desta perspectiva, sobretudo em suas consequências éticas. Nos termos de Morris, há para o entendimento da Linguagem uma necessidade de reflexão das esferas sintáticas, semânticas e pragmáticas – releitura deste das características epistemológicas, estéticas e práticas (éticas).

O objetivo traçado inicialmente, promover uma relação entre a perspectiva epistemológica e estética, encontrou na Hermenêutica uma possibilidade de efetivação. O subsídio para a inclusão dos aspectos éticos é perceptível, sobretudo nos variados desenvolvimentos filosóficos enraizados nas premissas presentes nos pensadores analisados. A *expressabilidade* tem seu valor e relevância devido ao Outro. Os *jogos de linguagem* e os *Speech Acts* são dois exemplos desta posição. Por outro lado, a subjetividade possui um fator decisivo na racionalização humana. A filosofia não é o primeiro pensamento humano, esta é precedida pelo poético, pelo mito, pela existência, por tudo aquilo que caracteriza o homem em sua singularidade complexa, por mais pleonástico e paradoxal que isto possa parecer. O início do pensamento não se encontra na analítica, na crítica e nos métodos, esclarece-se a importância de uma *fenomenologia do cultural*. Há algo que não pode ser dito, pois se tudo fosse revelado pela fala, mistérios não haveria.

Ora, dado que a fala *des-vela* algo, vela novamente outra coisa, justamente o que há pouco parecia tão evidente. Aquilo que não pode ser dito abertamente recorre a símbolos, de forma voluntária ou não, enuncia-se por meio de estórias, por *fantasia*. O desejo de eliminar tais predisposições entre a fala e o silêncio rompe com a possibilidade da objetividade.

O tempo permanece em seu inflexível esperar. Escuta, recolhe, transforma. A *narrativa humana* se descortina diante do palco da vida e revela três tempos em seu percurso do reconhecimento, para parafrasear a obra de Paul Ricoeur. A consciência já não nos é dada *a priori*, necessita ser enunciada e expressa em nossos mitos diários que hermeneuticamente nos projetam para onde já nos encontramos. O mistério da tradição e a incognoscibilidade dos postulados permanecem inalterados, mas permitem, cada um ao seu modo, o discurso. Intui-se e arquiteta-se por meio da imaginação e da razão uma configuração do cosmo, a qual inevitavelmente traz em si a marca de uma reconfiguração. Entre aquilo que se pode medir na obra, há permeabilidades do incomensurável, na ordenação do sintático se *pressentem* os subsídios dos aspectos semânticos, ainda que *imperceptíveis*. Encontramos-nos diante da *Inexpressabilidade* do Real, mas não do silêncio, pois do composto entre luz e escuridão, entre visível e invisível, a fala anuncia tanto aquilo que se vê, como o que se obscurece. Aos limites da reflexão sobre as qualidades das aparências e dos fenômenos há uma constituição ontológica. O inacessível que ainda assim permanece substancial para o tangível é um olhar que pode ser remontado a Kant. Contudo, ainda mais profundamente é estabelecida a raiz de todo o pensar na tensão entre o finito da expressão – o fenômeno passível de enumeráveis captações e interpretações – e o infinito da substancialidade. Este último sustenta o Ser e o seu movimento, mas inexoravelmente é impossível de ser entendido, ou abarcado. Parafraseando Agostinho, quaisquer palavras são meras *fagulhas* de luz a respeito de quem é a própria luz. Entre substâncias e qualidades, a perplexidade persiste e a imponderabilidade oprime. Contudo, se não é possível a eliminação dos mistérios, sua presença auxilia em nossa *auto-compreensão*.

A distância é a possibilidade do discurso, do mesmo modo que a ignorância a possibilidade do conhecimento, o caos a possibilidade da ordem. Da poesia adolescente às adultas obras científicas há a escrita de uma tradição que não escapa dos anseios literários, pois independente dos *significantes* e de sua *formatação*, o que se produz é um texto. O desejo de uma objetividade promovida pela distanciação entre sujeito e objeto precisa negar

dentro de si tais aspectos, justamente por considerá-los subjetivos. Por outro lado, o pertencimento e a participação na realidade histórica não podem obscurecer a necessidade metodológica presente nas técnicas. Procurou-se, a partir do que se seguiu, a eliminação da dicotomia entre a aceitação da historicidade que promove o afastamento dos modelos explicativos da ciência e a perda da densidade ontológica da realidade pela reflexão epistemológica profunda. Ouvidos atentos ao pensamento de Paul Ricoeur, não desenvolvido sistematicamente neste trabalho, adota-se a perspectiva da noção de texto a fim de ultrapassar tais particularidades, pois este reintroduz uma noção positiva e produz um distanciamento. O texto nada mais é do que a expressão realizada objetivamente. Ainda assim, efetua um distanciamento e promove a atividade hermenêutica, visto que a Verdade, o Belo e o Bom somente podem ser pensados na interação entre as perspectivas *ônticas* e ontológicas. Fiquemos, por ora, com a reflexão de Drummond:

A porta da verdade estava aberta,
Mas só deixava passar
Meia pessoa de cada vez.

Assim não era possível atingir toda a verdade,
Porque a meia pessoa que entrava
Só trazia o perfil de meia verdade.
E sua segunda metade
Voltava igualmente com meio perfil.
E os meios perfis não coincidiam.

Arreentaram a porta. Derrubaram a porta.
Chegaram ao lugar luminoso
Onde a verdade esplendia seus fogos.
Era dividida em metades
Diferentes uma da outra.

Chegou-se a discutir qual a metade mais bela.
Nenhuma das duas era totalmente bela.
E carecia optar. Cada um optou conforme
Seu capricho, sua ilusão, sua miopia

(Verdade - Carlos Drummond de Andrade)

5. Epílogos e posfácio

Um dos mitos ainda não tratado com o devido valor é o afastamento da crença. Em dois exemplos distintos: seriam os postulados e também os signos linguísticos arbitrários, ou resultados de uma interação *complexa* com o mundo? É-nos difícil *crer* na primeira opção depois de tanto navegar em nossas racionalidades e processos imaginativos. Contudo, a árdua tarefa da segunda proposta nos motiva a caracterizá-la axiomáticamente e contornamos um problema epistemológico. Desta feita, optou-se por um *caminho longo*, isto é, desejou-se traçar as bases para uma aproximação entre as perspectivas estéticas, éticas e epistemológicas a fim de estabelecer algumas diretrizes futuras para tratar não apenas a *arbitrariedade*, mas a possibilidade da *contingência*. E se em nossa *maiêutica* particular entre autores e leitores nenhum filho nos nasceu, a consubstanciação em nosso ventre é sinalizadora das dores de parto iminentes. Em nossas inúmeras classificações, corre-se o grave risco de excluir justamente aquilo que nos impulsionou a perguntar e justamente aquilo que não encontrou espaço em nossas tabelas e registros é o que fornece sentido à nossa busca. Quanto mais teorias e estruturas de entendimento para o Mistério, ainda mais *misterioso*, mais confuso ele se torna e mais insignificante as próprias teorias são vistas. Na *Ética*, Spinoza conjecturando sobre estas questões nos diz:

(...) é da natureza da razão considerar as coisas necessárias e não contingentes, no entanto, imaginamos as coisas como contingentes somente em razão da insuficiência do nosso conhecimento (SPINOZA: *Ética* II, prop. XLIV).

Um epílogo não é um espaço para respostas, como gostariam os amantes da boa formatação acadêmica, porém favorece o propício momento às perguntas depois dos descaminhos precedentes. Por isto, inquirir a respeito da insuficiência de nosso conhecimento e perceber sua forte presença inerente, propicia a eminência da inexorável *contingência*. O importante não é aquilo que a luz ilumina, mas o que obscurece e favorece uma segurança em relação aos *fenômenos* enquanto possibilidades de apreensão. Acrescentar mais luz ao *Iluminismo* significa somente aumentar o *Mistério*.

Ocorre o impensável: Há de haver uma causa necessária, suficiente e contingente. O fim de nossas certezas de características científicas – aos moldes do ideal moderno de

objetividade vinculado às ciências naturais – não nos possibilita uma incerteza absoluta, a não ser uma indeterminação frutífera e já articulada no idealismo empírico de Berkeley e no ceticismo de Hume. Por mais relativizados que possam estar o espaço e o tempo, algo de absoluto e inquietante permanece, uma natureza constante e uma alteridade de potencialidade infinita embaraçam, ao mesmo tempo em que embalam, nas teias do cosmo, toda a *phýsis* em sua articulação caótica e ordenada. É tempo paradoxal. É dia de ondas e partículas, finitos e infinitos mundos, física e metafísica, todas estas esferas articuladas de maneira singular a denunciar a alegria e o absurdo da existência. A curvatura do espaço-tempo é propícia a aventuras ímpares, quimeras e utópicos sonhos, pois há de haver um lugar para aquilo que dantes não possuía, há de existir a possibilidade para o impossível, pois de outro modo sequer nossas convicções e corolários inerentes serão de fato uma realidade. Não há escolha arbitrária a ser feita, posição específica a ser tomada, defesa argumentativa a ser exposta. Não se trata de determinismo ou indeterminismo, racionalismo ou irracionalismo, necessidade ou contingência. O motivo de nosso pensar não é outro, a não ser resguardar o dever do próprio pensamento. Somente por uma força infinita é possível romper com todas as enumeráveis *tomias* feitas por tendências dominantes e obsoletas do pensamento ocidental. Tarefa árdua de uma geração que necessita pular a própria sombra, andar todas as metades dos caminhos à frente para, enfim, alcançar a tartaruga. É hora de nos erguermos diante do imponderável.

Retornar à experiência em detrimento do experimento é o primeiro passo da ousadia – eis uma ação de força infinita e inúmeros obstáculos paradoxais. De um lado, há aqueles que recusam à experiência a possibilidade do conhecimento, sobretudo, por considerá-la acrítica, sensual e desprovida de qualquer objetividade. No outro extremo, há aqueles que consideram toda e qualquer racionalidade científica como uma tentativa de aniquilar o mundo. Nietzsche salienta, neste segundo sentido, que a ciência nega o mundo, mas antes é necessário afirmá-lo, ainda que isto seja o domínio da vontade ou a prevalência do mecânico e do apolíneo desempenhado pelo Estado no âmbito político. Desta forma, diante das inúmeras desventuras epistemológicas, a ciência acaba reduzindo o conhecido a um desconhecido imensurável, ainda que deseje exatamente o oposto: trazer todo o desconhecido ao conhecido em suas leis inerentes e, portanto, atualizar por meio das lógicas um sintoma hostil à vida (NIETZSCHE: 2005, pp. 5; 228). Bachelard, em sentido contrário,

analisa aquilo que chamou de experiência primeira, isto é, ausente e acima da crítica. Contudo, procura mostrar como a noção de ciência iniciada na modernidade rompeu com o cotidiano imediato das pessoas, sendo, portanto, retirado todo e qualquer vínculo com a literatura, história ou erudição. Destaca, assim, a ciência como um ambiente de laboratório, a partir da qual se perde toda a naturalidade (BACHELARD: 1988). Este afastamento pode ser caracterizado pela noção de *experimento* em detrimento da *experiência*. Maxwell afirmou que o objetivo da Física seria observar e interpretar os fenômenos naturais. Desta forma, o experimento proposto é condição de possibilidade para a interpretação destes; e tanto um como o outro são eventos naturais, sendo este último caracterizado como um arranjo prévio de um conjunto de fenômenos (MAXWELL: 1965a, p.505) – o que embasa a atuação experimental e não natural do experimento.

A manipulação das condições iniciais e o controle prévio das inúmeras relações possíveis propiciam um ideal determinístico. Para tanto, a extinção da *complexidade* é de fato necessária, isto é, os *cinco sentidos* gradativamente perdem suas articulações na percepção do mundo pelo homem. Em decorrência, a sensibilidade estética, ética, o pensar qualitativo, a consciência e o Espírito são expulsos do domínio científico: nas palavras de Heidegger há *o esquecimento do Ser*. Tal processo histórico é fruto de interações diversas ocorridas de maneira especial no período moderno. Inúmeras são as variantes possíveis de serem vislumbradas em cada época, contudo, a *episteme* moderna aos poucos se consolida a partir de uma visão mecanicista do cosmo, tendo como elemento epistemológico fundamental uma perspectiva empírica e quantitativa. Foucault procura evidenciar esta mudança epistemológica em sua própria *arqueologia do saber*. Ao final de *As palavras e as coisas*, Foucault diz que o homem é uma invenção de uma sociedade recente (FOUCAULT: 2000, pp. XX-XXI; p. 287ss; 417ss) e também anuncia o fim desta concepção a respeito do humano. Parece, portanto, dialogar com Nietzsche quando este situa a origem do humanismo nos acontecimentos decorrentes da modernidade: a filosofia kantiana; a ciência positiva e a independência da teologia; a Revolução Francesa e suas consequências políticas e sociais; assim como a preferência pela arte romântica. A hipótese de Foucault reside na constatação da morte de Deus por Nietzsche, assim como a busca por um bem-estar humano baseado na moral de um *humano demasiado humano*, a fim de evitar o niilismo. Somente na modernidade o homem aparece duplamente como sujeito e objeto de

conhecimento, ou seja, a partir da *episteme* moderna há a constituição de uma filosofia do sujeito transcendental e simultaneamente o embasamento das ciências de caráter empírico (MACHADO: 2000, p.86).

A primazia do sintático em relação ao semântico, das qualidades ao invés da substância, são algumas das dicotomias possíveis de serem avaliadas neste processo. Esta dualidade parece ter sido intuída de maneira *poética e trágica* pelos gregos. O caos da ação ocorre na permeabilidade incessante e ordenada do enredo teleologicamente mirando a catarse nos dramas teatrais antigos (De ASSIS: 2010). O poético e o profético perpassam estas ambivalências visando a uma correspondência, pois as próprias antinomias inerentes ao Ser irremediavelmente nos arrebatam para os mistérios centrais da vida e da existência. Há a indeterminação do passado, do futuro e do próprio sistema. Novamente estamos diante da necessidade de pensarmos o próprio fundamento. Assim como o *Da-sein* em Heidegger, pode-se dizer que a criação *onto-lógica* não se realiza no espaço, mas se materializa no tempo, em suas simetrias infinitas e inesgotáveis (HEIDEGGER: 1992, pp.119-120). Valei-nos a poesia dos *campos de Álvaro* pela boca de Pessoa. Eis o poeta a vislumbrar a ordem métrica dos versos e o caos da poesia:

Conta a lenda que dormia
Uma Princesa encantada
A quem só despertaria
Um Infante, que viria
De além do muro da estrada.

Ele tinha que, tentado,
Vencer o mal e o bem,
Antes que, já libertado,
Deixasse o caminho errado
Por o que à Princesa vem.

A Princesa Adormecida,
Se espera, dormindo espera,
Sonha em morte a sua vida,
E orna-lhe a fronte esquecida,
Verde, uma grinalda de hera.

Longe o Infante, esforçado,
Sem saber que intuito tem,
Rompe o caminho fadado,
Ele dela é ignorado,
Ela para ele é ninguém.

Mas cada um cumpre o Destino
— Ela dormindo encantada,

Ele buscando-a sem tino
Pelo processo divino
Que faz existir a estrada.

E, se bem que seja obscuro,
Tudo pela estrada fora,
E falso, ele vem seguro,
E vencendo estrada e muro,
Chega onde em sono ela mora,

E, inda tonto do que houvera,
À cabeça, em maresia,
Ergue a mão, e encontra hera,
E vê que ele mesmo era
A Princesa que dormia.

(Álvaro de Campos, *Eros e Psiquê*)

Eis a inevitável compreensão ontológica: o nosso caminhar não revela o Real em si, mas ajuda-nos em nossa *auto-compreensão*. Deste modo, o insólito no científico é justamente a impossibilidade de uma univocidade entre o todo e o pensamento, enquanto a *solitez* do poético é a possibilidade das objetivações do homem em sua historicidade. O saber em si traz as marcas do hermenêutico, conforme pode ser avaliado na *mimesis* antiga e na proposta de uma *Poética Hermenêutica do Infinito*. Não se descobre o Todo, mas o todo que perpassa nossas realidades, as quais são reflexos do *logos* em sua característica *apofântica*. Desta forma, as fronteiras entre o poético e o científico são diluídas por um pensamento que permita perceber as objetividades inerentes à estética e as subjetividades presentes na epistemologia, ambas perspectivas permeadas e estabelecidas por uma atividade hermenêutica. Procura-se estabelecer, assim, o fim de dicotomias valorizadas por uma disputa de poder entre os adeptos das *ciências naturais* e as *ciências do Espírito*; também entre a tecnologia e o poema, visto que a primeira é revestida de particularidades estéticas e o segundo não pode ser visto distante de suas especificidades sociais, políticas, utilitárias.

Parece irônico que depois de tantos e variados caminhos, encontremo-nos diante do inquietante olhar de Sócrates pela via literária platônica. Ainda em dores de parto, pouco podemos falar sobre as *últimas perguntas* ou *causas primeiras*, para parafrasear o filósofo. Ao resumir alguns aspectos de sua teoria do conhecimento no *Teeteto*, a tradição platônica interage com a *episteme* em três âmbitos: a sensação, a opinião verdadeira, a opinião correta vinculada a uma definição. O olhar atento de Sócrates evita uma determinação do

conhecimento por meio das qualidades que vêm à luz pelos fenômenos, mas busca a substância pela dialética, mais precisamente pela maiêutica. Contudo, nenhuma das propostas satisfaz à pergunta a respeito do que é o conhecimento.

Ainda mais grave é o retrato de Fausto, metáfora do homem em seu afã por conhecimento. O mito, já presente desde a Renascença, apresenta um erudito que se entrega totalmente aos seus afazeres a ponto de cometer a apostasia por meio de um pacto com o Diabo. O enredo mais conhecido é retratado por Goethe, em que Fausto afirma ter percorrido todos os espaços do saber humano sem ter encontrado a solução dos Mistérios do Universo, tendo o pacto com Mefistófeles o objetivo de descobrir os fundamentos de todas as coisas, tanto no céu como na terra. Retrata, de maneira magnífica, o desejo de transcendência do homem e a sua inexorável imanência. Se o conhecimento é inicialmente visto como possibilidade para a superação da finitude humana, após a gradual apostasia do protagonista e o pacto selado, os prazeres elevados a seus limites ganham destaque. O rejuvenescimento, o amor de Margarida e sua tragédia particular afloram a sensibilidade ao extremo. Estes são os temas da primeira parte da tragédia, os quais iniciam com a aparição do Sagrado e a impossibilidade de sua apreensão, mostra-nos o sentido do mundo – contemplado e perdido:

Fausto (sozinho)

Que espera ainda a cabeça que se crava
Só na matéria estéril, rasa e fria,
Que por tesouros com mão cobiçosa cava
E ao encontrar minhocas se extasia?
Pode soar de tal voz humana o desconcerto
Onde reinaste vós, gênios incorporais?
Mas, devo hoje ainda agradecer-te,
Mais reles, tu, de todos os mortais!
Vieste arrancar-me a tão negra aflição,
Que em breve destruiria o juízo meu.
Ah! foi tão gigantesca a aparição,
Que mais devo sentir-me anão, mero pigmeu.

Retrato, eu, da Deidade, eu, que me julguei ver
Perto do espelho já, da perene verdade,
Gozando o Eu próprio em luz celeste e claridade,
Já despejado o térreo ser;
Eu, mais que Querubim, cuja força arrogante
Da natureza ousou, já, penetrar a fio
As veias, e auferir, criando, com alto brio,
Vida de deuses, como agora o expio!
Aniquilou-me o teu ditado troante.
A ser-te igual não me devo atrever!

Se fui, para atrair-te, assaz possante,
De segurar-te eu não tive o poder.
Naquele instante, ah! que abençoado!
Tão grande me senti, e tão pequeno!
Teu golpe repeliu-me, em pleno,
Ao indeciso, humano fado.

As mesmas perguntas e os mesmos mistérios como resposta. Também Platão questionara se a *arete* – ἀρετή – seria proveniente dos deuses. O homem fadado a seus limites tem, contudo, o Sublime a lhe atrair, seja aos *desejos dialéticos*, às pesquisas em um escritório gótico, ou aos descaminhos *literários-epistemológicos* de cada um de nós. São-nos *veladas* as bases da necessidade, *desvelados* os fundamentos da contingência. Se nas aporias platônicas a pergunta sobre *o que é* o conhecimento não possui resposta, para Fausto, o próprio conhecer já não é uma resposta e carece fundamentos. É evidente que a marca teológica em Goethe capta em si a nossa atenção e contextualiza a exposição, conforme pode ser visto pela corte celeste em alusão ao livro bíblico de Jó, pela proximidade da Páscoa e pelo próprio Mefistófeles. Contudo, no que tange ao Infinito, caracterizado nos capítulos precedentes apenas por seu aspecto Sublime, o sensível olhar de Marcel Proust possibilita tangenciar o imperativo encontro com a transcendência: não a descoberta da Verdade, mas a sua criação. A imprescindibilidade estética para a epistemologia proporciona a força para a manutenção deste êxtase perene diante do incomensurável. Por extenso o olhar literário de Proust:

Muitos anos fazia que, de Combray, tudo quanto não fosse o teatro e o drama do meu deitar não mais existia para mim, quando, por um dia de inverno, ao voltar para casa, vendo minha mãe que eu tinha frio, ofereceu-me chá, coisa que era contra os meus hábitos. A princípio recusei, mas, não sei por quê, terminei aceitando. Ela mandou buscar um destes bolinhos pequenos e cheios chamados madalenas e que parecem moldados na valva estriada de uma concha de S. Tiago. Em breve, maquinalmente, acabrunhado com aquele triste dia e a perspectiva de mais um dia tão sombrio quanto o primeiro, levei aos lábios uma colherada de chá onde deixara amolecer um pedaço de madalena. Mas no mesmo instante em que aquele gole, de envolta com as migalhas do bolo, tocou o meu paladar, estremei, atento ao que se passava de extraordinário em mim. Invadira-me um prazer delicioso, isolado, sem noção de sua causa. Esse prazer logo me tornara indiferente as vicissitudes da vida, inofensivos os seus desastres, ilusória a sua brevidade, tal como o faz o amor, enchendo-me de uma preciosa essência: ou antes, esta essência não estava em mim; era eu mesmo. Cessava de me sentir medíocre, contingente, mortal. De onde me teria vindo aquela poderosa alegria? Senti que estava ligada ao gosto do chá e do bolo, mas que o ultrapassava infinitamente e não devia ser da mesma natureza. De onde vinha? O que significava? Onde apreendê-la? Bebo um segundo gole em que não encontro nada de mais que no primeiro, um terceiro que me traz um pouco menos que o segundo. É tempo de parar, parece que está diminuindo a virtude da bebida. É claro que a verdade que procuro não está nela, mas em mim. A

bebida a despertou, mas não a conhece, e só o que pode fazer é repetir indefinidamente, cada vez com menos força, esse testemunho que não sei interpretar e que quero tornar a solicitar-lhe daqui a um instante e encontrar intacto à minha disposição, para um esclarecimento decisivo. Deponho a taça e volto-me para meu espírito. É a ele que compete achar a verdade. Mas como? Grave incerteza todas as vezes em que o espírito se sente ultrapassado por si mesmo, quando ele, o explorador, é ao mesmo tempo o país obscuro a explorar e onde todo o seu equipamento de nada lhe servirá. Explorar? Não apenas explorar; criar. Está em face de qualquer coisa que ainda não existe e a que só ele pode dar realidade e fazer entrar na luz (PROUST: 1982, pp. 31-32).

O homem anseia fugir do mistério, mas para onde pode ir o *filho do carbono e do amoníaco* sem estar diante de uma epifania ou de um chá com madalenas? É vedado o conhecimento do Real ao homem, o caminho apontado não é trilhado, visto serem as *contingências necessárias* e nossas *necessidades contingentes*. A ambiguidade nos constrange, as indeterminações em nossas bem ordenadas teorias causam perplexidade. Eis-nos diante de nossas aporias, paradoxos, oxímoros e anacolutos. Nosso desejo em conhecer e o paraíso velado articulam a possibilidade da ilusão. Se a objetividade poética favorece as raízes da compreensão, a *Inexpressabilidade* do Real não nos revela somente nossos limites, mas a ferramenta adequada para o *reencantamento do mundo*. Fernando Pessoa, em seu *Fausto*, salienta a impossibilidade da destruição do mistério, mas nem por isto se contenta com uma vida destituída das desventuras do pensar. Eis a tarefa insólita: vencer a multiplicidade das aparências, intuir a unidade da Ideia e diante da aporia do pensamento se confrontar com a ilusão. Ao iniciar seu *Fausto*, Pessoa não afirma a possibilidade de conhecer, conforme o exemplo procedente de Goethe o fizera, mas salienta o mistério profundo como fundamento do Real, o qual não pode ser abarcado:

Ah, tudo é símbolo e analogia!
O vento que passa, a noite que esfria,
São outra coisa que a noite e o vento —
Sombras de vida e de pensamento.
Tudo o que vemos é outra coisa.
A maré vasta, a maré ansiosa,
É o eco de outra maré que está
Onde é real o mundo que há.
Tudo o que temos é esquecimento.
A noite fria, o passar do vento,
São sombras de mãos, cujos gestos são
A ilusão madre desta ilusão.

Diante da *impossibilidade* de uma segurança epistemológica que nos forneça um conhecimento seguro a respeito do Real, sentimo-nos diante das portas cerradas do paraíso:

tão próximos de *Ítaca*, mas já imersos em nossas realidades e concretizações. Conforme fora assinalado no prefácio, tal qual *Don Quijote*, em meio à loucura de seus *desejos de cavalaria*, retornamos à sanidade do lar, expressa diretamente por meio de nossa finitude. Ainda assim, cercados por inseguranças e incertezas, desejamos emergir em meio à contingência um sentido, o qual ainda que não nos forneça a necessidade, atualize a condição de possibilidade da ordem presente no caos. Não por acaso, Ludwig Wittgenstein inicia as anotações do *Livro Azul* com a pergunta a respeito do sentido de uma palavra, metonímia para o questionamento universal: afinal, o que é o Sentido? Entre substâncias e qualidades, nominalismos e realismos, racionalismos e empirismos, o desejo de generalização nos impede de observar os casos particulares e, facilmente, é possível conceber uma humanidade sem homem, para usar as palavras de Unamuno em *O Sentido Trágico da Vida*. É desta *inter-relação* entre o *ser* e o *ser pensado*, o *ente* e o *logos*, a *física* e a *metafísica* que o sentido emerge e nos possibilita falar, mesmo diante do inefável. Deste modo, se não nos é permitido conhecer plenamente nem o ser e tampouco o ser pensado, resta-nos a discussão pela certeza da expressão. Todavia, esta expressão, quando pautada sob a reflexão a ela inerente, torna-se *paradoxal*; e, justamente por possibilitar a reflexão, é necessária. Esta perspectiva é salientada por Wittgenstein ao tratar da comparação constante entre a linguagem e um cálculo que obedeça regras exatas, observe:

Essa é uma visão muito parcial da linguagem. Na prática, usamos muito raramente a linguagem como um cálculo deste tipo. Não só não pensamos nas regras de uso – nas definições, etc. – quando utilizamos a linguagem, como também não somos capazes de, na maior parte dos casos, fornecer essas regras quando isso nos é pedido. Somos claramente incapazes de circunscrever os conceitos que utilizamos; não por que desconhecemos sua verdadeira definição, mas por que não existe qualquer definição verdadeira destes conceitos. Supor sua necessidade seria como supor que, sempre que as crianças brincam com uma bola, jogam um jogo de acordo com regras rigorosas. Quando falamos da linguagem como um simbolismo num cálculo exato, o que temos em mente pode ser encontrado na ciência e na matemática. O nosso uso comum da linguagem apenas em casos raros se adapta a este padrão de exactidão. Por que motivo então comparamos constantemente, ao filosofarmos, o nosso uso das palavras com um uso que obedece a regras exactas? A resposta reside no facto de os enigmas que procuramos eliminar derivarem sempre, precisamente, desta atitude para com a linguagem (WITTGENSTEIN: 2008, pp.57-58).

O pensamento rigoroso que anseia a univocidade se percebe em um inconveniente paradoxo com a realidade, por isto deseja analisar e *endireitar os caminhos tortuosos* da linguagem – nossa sina *quixotesca* nos assoma. Deve-se perguntar, todavia, se o rigor não deveria se adaptar aos descaminhos da razão, visto estar ele mesmo envolto em

multiplicidades. Parece ser este o caminho trilhado por Wittgenstein, ao buscar relacionar a sensibilidade e o sentido: postula a inexorável presença da *crença* e o emprego das imagens, aspectos que afastam a possibilidade de uma sintática perfeita para o entendimento da consciência a partir dos impulsos cerebrais (WITTGENSTEIN: 2004, § 422). Resposta similar à de Von Neumann ao tratar a impossibilidade de uma sistematização das *sinapses* cerebrais por meio dos métodos matemáticos vigentes (Von NEUMANN: 1958, pp. 80-82). Temos diante de nós o sentido, mas somente é possível tangenciá-lo quando não vamos ao seu encontro. *Eis o mistério de nossa fé.*

Evoca-se uma imagem que parece determinar o sentido de um modo inequívoco. O real emprego parece algo infetado diante daquele emprego que a imagem nos indica. Dá-se aqui novamente o mesmo que na teoria dos conjuntos. O modo de falar parece talhado para um Deus que sabe o que nós não podemos saber; ele vê todas as séries infindas e vê dentro da consciência do homem. Para nós, naturalmente, estas formas de expressão são quase um uniforme que vestimos, mas com o qual quase nada podemos fazer, uma vez que nos falta o poder real que daria a esta vestimenta sentido e finalidade. No emprego real das expressões, tomamos, por assim dizer, atalhos, andamos por vielas; vemos diante de nós a avenida reta e larga, mas não a podemos utilizar, naturalmente, porque está permanentemente impedida (WITTGENSTEIN: 2004, § 426).

6. BIBLIOGRAFIA

Dicionários

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- AUDI, Robert. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. Cambridge: Universty Press, 1995.
- BAILLY, Anatole. **Dictionnaire grec-français**. Paris: Hachette, 2000.
- BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- COENEN, Lothar & BROWN, Colin. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000.
- CUNHA, Antônio. **Dicionário etimológico Nova fronteira da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1982.
- FERRATER MORA, José. **Dicionário de Filosofia, tomo I (A-D)**. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. **Dicionário de Filosofia, tomo II (E-J)**. São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. **Dicionário de Filosofia, tomo I (K-P)**. São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. **Dicionário de Filosofia, tomo I (Q-Z)**. São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. **Diccionario de filosofía**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1971.
- GLARE, P. **Oxford Latin Dictionary**. Oxford: University Press, 1968.
- GLOCK, Hans-Johann. **Dicionário Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- HONDERICH, Ted. **The Oxford companion to philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- LALAND, André. **Vocabulário Técnico y Crítico de La Filosofía (A-L)**. Buenos Aires: El Ateneo editorial, 1953.
- LALAND, André. **Vocabulário Técnico y Crítico de La Filosofía (L-Z)**. Buenos Aires: El Ateneo editorial, 1953.
- PEREIRA, Isidro. **Dicionário grego-português e português-grego**. Porto: Livraria apostolado da imprensa, 1951.
- PETERS, F. **Termos filosóficos gregos, um léxico histórico**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1974.
- TORRINHA, Franscisco. **Dicionário Latino-Português**. Lisboa: Edições Marânus, 1945.
- TRASK, R. **Dicionário de linguagem e lingüística**. São Paulo: Editora Contexto, 2004.

LIVROS

- ABEL, Reuben. **Man is the measure, a cordial invitation to the central problems of philosophy**. New York: Free Press, 1976.
- AMERIKS, Karl (Org). **The Cambridge companion to German Idealism**. Cambridge: University Press, 2005.
- ANDLER, Daniel. **Filosofia da ciência I**. Rio de Janeiro: atlântica editora, 2005.
- ARDUNI, Juvenal. **Antropologia, ousar para reinventar a humanidade**. São Paulo: Paulus, 2006.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. Lisboa: Imprensa nacional – casa da moeda, 2006.
- _____. **Poética**. Lisboa: Imprensa nacional – casa da moeda, 2003.
- _____. **Categorias**. Lisboa: Guimarães Editores, 1994.
- _____. **Órganon: Categorias, Da Interpretação, Analíticos Anteriores, Analíticos Posteriores, Tópicos, Refutações sofisticas**. São Paulo: EDIPRO, 2005.
- _____. **Retórica das paixões**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. **A Política**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. **A Política**. São Paulo: Escala, s/a.
- _____. **Os Económicos**. Lisboa: Imprensa nacional – casa da moeda, 2004.
- _____. **De Anima**. São Paulo: Editora 34, 2006.
- _____. **Arte Retórica e Arte Poética**. São Paulo: Ediouro, s/a.
- _____. **Ética a Nicômacos**. Brasília: Editora UnB, 2001.
- _____. **Metafísica, ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentários de Giovanni Reale (3vl)**. São Paulo: Loyola, 2001-2002.
- _____. **O homem de gênio e a Melancolia, O problema XXX, 1**. Rio de Janeiro: Lacerda Editora, 1998.
- ARMENGAUD, Françoise. **A pragmática**. São Paulo: Parábola, 2006.
- ARMSTRONG, A (Org). **The Cambridge history of later greek and early Medieval Philosophy**. Cambridge: University Press, 2007.
- ARRIVÉ, Michel. **Linguística e psicanálise: Freud, Saussurre, Hjelmslev, Lacan e os outros**. São Paulo: EDUSP, 2001.
- AYER, Alfred. **As questões centrais da filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1973.
- _____. **Thinking and meaning, Inaugural Lecture**. London: Lewis & Co., 1947.
- BABINI, Jose. **Historia de las ideas modernas en matemática**. Washington: The Pan American Union, 1976.
- BACHELAR, Gaston. **O novo espírito científico**. São Paulo: Nova cultural, 1988
- _____. **A poética do espaço**. São Paulo: Nova cultural, 1988
- BACON, Francis. **Novum Organum**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- BAIRD, Douglas. **Game theory and the Law**. Massachusetts: Havard University Press, 2003.
- BADIOU, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- BARNES, Jonathan. **The Cambridge companion to Aristotle**. Cambridge: University Press, 1999.
- BARROS, Manuel. **Filosofia Tomista**. Porto: Livraria Figueirinhas, 1966.
- BARTHES, Roland. **Writing Degree Zero**. New York: Hill and Wang, 1979.
- BARTLE, Robert G. **Introduction to Real analysis**. New York: John Willey and Sons, 2000.
- BEAUREGARD, O. **La notion de temps, equivalence avec l'espace**. Paris: Hermann, 1963.
- BEISER, Frederick (Org). **The Cambridge Companion to Hegel**. Cambridge: University

Press, 1999.

BENACERRAF, Paul e PUTNAM, Hilary. **Philosophy of mathematics, selected readings**. Cambridge: Cambridge Press, 2004.

BERG, Jan. **Psicologia Profunda**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1980.

BERGSON, Henri. **Cursos sobre a filosofia grega**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Matéria e memória, ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BERLIN, Isaiah. **The Roots of Romanticism**. Princeton: Princeton University Press, 1999.

BERRIO, Antonio e FERNÁNDEZ, Teresa. **Poética: Tradição e Modernidade**. São Paulo: Littera Mundi, 1999.

BERTRAND, Denis. **Caminhos da semiótica literária**. São Paulo: EDUSC, 2003.

BITTAR, Eduardo. **Curso de Filosofia Aristotélica, leitura e interpretação do pensamento aristotélico**. Barueri: Manole, 2003.

BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Lisboa: Ed.70, 2002.

BLUMENTHAL, L. M. **A Modern View of Geometry**. San Francisco: Freeman, 1961.

BOAS, Franz. **Race, language and culture**. New York: MacMillan, 1940.

_____. **The Limitations of the comparative method** (1896). In: *Race, language and culture*. New York: MacMillan, 1940. pp.270-280.

_____. **The Aims of the anthropological research** (1932). In: *Race, language and culture*. New York: MacMillan, 1940, 243-259.

BONNARD, André. **Civilização grega: da Ilíada ao Pártenon**. Lisboa: Editorial Estúdios Cor, 1966.

BONOLA, R. **Non-Euclidean Geometry: A critical and historical study of its development. English translation with additional appendices by H.S. Carslaw**. New York: Dover, 1955

BOLTON, Neil. **The psychology of thinking**. London: Methuen & Co., 1972.

BORGES, J. **Ficciones**. Buenos Aires: Emecé Editores, 2005.

_____. **Historia de la eternidad**. Buenos Aires: Emecé Editores, 2005.

_____. **El Aleph**. Buenos Aires: Emecé Editores, 2005.

_____. **Otras Inquisiciones**. Buenos Aires: Emecé Editores, 2005.

_____. **Esse ofício do verso**. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

_____. **Prólogos, com um prólogo de prólogos**. São Paulo: Companhia das letras, 2010

_____. **Curso de Literatura Inglesa**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BOVON, François; ROUILLER, Grégoire (orgs.). **Exegesis: problemas de método y ejercicios de lectura**. Buenos Aires: La Aurora, 1978.

BOWRA, C.M. **Sophoclean tragedy**. Oxford: Clarendon Press, 1952.

BOYER, Carl B. **História da Matemática**. São Paulo: Blücher, 1996

BRANDÃO, Junito. **Teatro Grego**. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **Teatro grego: tragédia e comédia**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999

BRANNAN, David; ESPLÉN, Matthew e GRAY, Jeremy. **Geometry**. Cambridge: University Press, 1999.

BRUNO, Giordano. **Acerca do Infinito, do Universo e dos mundos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1978.

BURKERT, Walter. **Religião grega na época clássica e arcaica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993

- CAMPBELL, Lewis; GARNETT, William. **The life of James Clerk Maxwell with a selection from his correspondence and occasions writings and a sketch of his contributions to science.** London: Macmillan and Co.: 1882.
- CARAÇA, Bento. **Conceitos fundamentais de matemática.** Lisboa: Gradativa, 2003.
- CARNAP, Rudolf. **Logical syntax of language.** London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd, 1937.
- _____. **Logical foundations of Probability.** Chicago: University of Chicago press, 1962
- _____. **Logical Foudations of physics, an introduction to the philosophy of science.** New York: Basic Books Inc., 1966.
- CASTRO, Manuel. **O acontecer Poético, A História Literária.** Rio de Janeiro: Antares, 1982.
- _____. **A leitura e a linguagem.** (Material de aula).
- _____. **Poética e Poiesis: A questão da interpretação.** Rio de Janeiro: Departamento de Ciência da Literatura, FLUFRJ, 1998.
- CERVANTES, Miguel de. **El ingenioso hidalgo Don Quijote de La mancha.** La Plata: Terramar: 2008.
- CHATEAUBRIAND, Oswaldo. **Logical forms.** Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, epistemologia e História da Ciência, 2005.
- CHATELET, François. **Uma história da razão, entrevista com Emile Noel.** Rio de janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- CHENU, M. **Santo Tomás de Aquino e a Teologia.** Rio de Janeiro: Agir, 1967.
- CHOMSKY, Noam. **Aspects of the theory of syntax.** Massachusetts: The MIT Press, 1965.
- _____. **Aspectos da teoria da sintaxe.** Coimbra: Sucessor, 1975.
- CLIFTON, James. **Introduction to Cultural Anthropology.** Boston: Houghton Mifflin Company, s/a.
- COLLINGWOOD, R. **A ideia de História.** Lisboa: Editorial Presença, 2001.
- CONFORD, F. **From Religion to Philosophy, a study in the western speculation.** New York: Harper & Brothers Publishers, 1957.
- COOPER, DAVID. **Philosophy and the Nature of Language.** London: Longman Group, 1973.
- COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga: estudos sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma.** São Paulo: HUMES, 1975.
- CRESSON, André. **Aristóteles.** Lisboa: Edições 70, 1981.
- CROCE, Benedetto. **The Aesthetic as the Science of Expression and of the Linguistic in General.** Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- CUVILLER, A. **Manual de Filosofia.** Porto: Educação Nacional, s/a.
- CULLER, Jonathan. **Teoria literária, uma introdução.** São Paulo: Beca, 1999.
- DAUBEN, J. **Georg Cantor: his mathematics and philosophy of infinite.** Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.
- De SOUZA, Roberto. **A idéia de poesia e arte: reflexões oitocentistas anglo-norte-americanas.** Rio de Janeiro: Caetés. 2007.
- DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido.** São Paulo: Perspectiva, 2003.
- DENNETT, Daniel. **Contenido y conciencia.** Barcelona: Gedisa Editorial, 1996.
- DESCARTES, René. **Discurso do Método.** São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. **The geometry.** New York: Dover Publication, 1954.

- DETIENNE, Marcel. **Comparar o incomparável**. São Paulo: Idéias e Letras, 2004.
- DEUS, Jorge. **A crítica da ciência, sociologia e ideologia da ciência**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1979
- DILTHEY, Wilhelm. **La esencia de la filosofía**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1944.
- _____. DILTHEY, Wilhelm. **Os tipos de conhecimento do mundo e o seu desenvolvimento nos Sistemas Metafísicos**. Lisboa: Lusosofia, s/a. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/dilthey_tipos_de_concep_ao_do_mundo.pdf . Consultado em 04-fev-2011. 16h.
- DOSSE, François. **A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- DREYFUS, Hubert. **O que os computadores não podem fazer: uma crítica da razão artificial**. Rio de Janeiro: A casa do livro Eldorado, 1975.
- DUBOIS, Christian. **Heidegger: introdução a uma leitura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- DUGATKIN, Lee e REEVE, Hudson. **Game theory and animal behavior**. New York: Oxford University Press, 1998.
- DUFRENNE, Mikel. **Estética e Filosofia**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- ECO, Umberto. **Obra aberta, Forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas**. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- _____. **Les limites de l'interprétation**. Paris: Bernard Grasset, 1992.
- _____. **Lector in fabula. A cooperação interpretativa nos textos narrativos**. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- _____. **A estrutura ausente. Introdução à pesquisa semiológica**. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- _____. **Interpretação e superinterpretação**. São Paulo: Martins Fontes, 2005
- EHRENBERG, Victor. **Sophocles and Pericles**. Oxford: Basil Blackwell, 1954
- ELLIOT, T.S. **Notes towards the definition of culture**. London: Faber and Faber Limited, 1972a.
- _____. **A essência da poesia: estudos e ensaios**. Rio de Janeiro: Artenova, 1972b.
- ESCHER, Maurits. **Escher on Escher: Exploring the Infinite**. New York: Harry Abrams Inc., 1989.
- FELICE, Renzo. **Explicar o fascismo**. Lisboa: Edições 70, 1978.
- FIGEL, HERBERT e SCRIVEN, Michael. **The foundations of Science and the Concepts os Psychology and Psychoanalysis**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956.
- FITZPATRICK, Richard. **Euclid's Elements of Geometry**. Texas: Ed Richard Fitzpatrick, 2007.
- FRAGATA, Júlio. **A fenomenologia de Husserl como fundamento da Filosofia**. Braga: Livraria Cruz, 1958.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. **Estética, literatura e pintura, música e cinema**. Coleção Ditos e escritos, III. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001
- FRANK, Manfred. **The Philosophical foundations of Early Romanticism**. New York: SUNY Press, s/a.
- FRANKENA, William. **Ética**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1981.
- FREUD, Sigmund. **Five Lectures on Psycho-Analysis**. New York: Norton & Company, 1989

- FRIED, Charles. **Right and Wrong**. Massachusetts: Cambridge University Press, 1978.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y método**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994.
- _____. **Verdade e Método, traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. **Verdade e Método, Complemento e índice**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. **A Ideia do Bem Entre Platão e Aristóteles**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GALILEI, Galileo. **Dialogues Concerning Two New Sciences**. New York: Dover, 1954.
- GALLIE, W. **Os filósofos da paz e da guerra: Kant, Clausewitz, Marx, Engels and Tolstoy**. Brasília: Editora UnB, 1977.
- GALMICHE, Michel. **Semântica Gerativa**. Lisboa e São Paulo: Editorial Presença e Martins Fontes, 1979.
- GARDEIL, H. **Iniciação à filosofia de S. Tomás de Aquino I, introdução lógica**. São Paulo: Duas Cidades, 1967.
- GARDNER, Howard. **A nova ciência da mente**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.
- GARDINER, Patrick. **Teorias da História**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1964.
- GARVIN, Harry (Org). **Phenomenology, structuralism, semiology**. London: Bucknell University Press, 1976.
- GAUKROGER, Stephen. **Cartesian Logic, An essay on Descartes's Conception of Inference**. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- GAZONI, Fernando. **A poética de Aristóteles: tradução e comentário**. USP: São Paulo, 2006, dissertação de mestrado.
- GEERTZ, Clifford. **Local Knowledge, futher essays in interpretative anthropology**. Princeton, Basic Books: 1983.
- _____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- _____. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- _____. **Observando o Islã**. Rio de Janeiro, Zahar: 2004.
- GENETTE, GÉRARD. **A obra de arte I, imanência e transcendência**. São Paulo: Littera Mundi, 2001.
- GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GOETHE, Johann. **Fausto**. São Paulo: EdUSP, 1981.
- GOLDSCHIMIDT, Victor. **Os diálogos de Platão, estrutura e método dialético**. São Paulo: Loyola, 2002.
- GOLDSTEIN, Rebecca. **Incompletude, a prova e o paradoxo de Kurt Gödel**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- GOTTINGER, Hans e LEINFELLNER, Werner org. **Decision Theory and social Ethics, issues in Social Choice**. London: D. Reidel Publishing company, 1976.
- GREENBERG, Marvin. **Euclidean and non-euclidean Geometries, Development and History**. New York: Freeman and Company, 1994.
- GREGORY, Frederick. **Neo-Kantian foundations of geometry in the German Romantic Period**. Florida: Historia Mathematica 10, pp. 184-201, 1983.
- GROSSI, María. **Sófocles, una interpretación de sus tragedias**. La Plata: UNLP, 2007.
- GRÜNBAUM, Adolf. **Modern science and Zeno's Paradoxes**. Connecticut: Wesleyan University Press, 1967.
- GUIGNON, Charles. **The Cambridge Companio to Heidegger**. Cambridge: University Press, 1993

GUILLE, Juan. **Los sistemas de Platón y Aristóteles**. Barcelona: Editorial Iberia, s/a.

GUINNESS-GRATTAN, I. **The search for mathematical roots 1870-1940, logics, set theories and the foundations of mathematics from Cantor through Russel to Gödel**. New York: Princeton University Press, 2000.

GUYER, Paul. **The Cambridge companion to Kant**. Cambridge: University Press, 2006.

HAACK, Susan. **Filosofia das lógicas**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Dialética e Hermenêutica: para a crítica da Hermenêutica de Gadamer**. Porto Alegre: L&OM, 1987.

_____. **Conhecimento e Interesse - com um novo posfácio**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

_____. **Era das transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 2003.

_____. **Técnica e Ciência como ideologia**. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. **Verdade e justificação - ensaios filósóficos**. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **The theory o communicative action vl 1- Reasson and the rationalization of society**. Boston: Beacon Press, 1984.

_____. **The theory o communicative action vl 2 - Lifeworld and system: a critique of functionalist reason**. Boston: Beacon Press, 1987.

HALLIWELL, Stephen. **Aristotle's Poetics**. Chicago: The University of Chicago Press, 1998

_____. **The Aesthetics of Mimesis, Ancient Texts and Modern Problems**. Princeton and Oxford : Princeton University Press, 2002

HAMBURGUER, Jean. **A razão e a paixão**. Rio de Janeiro: Franscisco Alves, 1992.

HARTMANN, Nicolai. **A filosofia do Idealismo Alemão**. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1983.

HEATH, Thomas. **A history of Greek mathematics, from Thales to Euclid**. New York: Dover, s/a

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling**. Madri: Tecnos, 1990.

HEIDEGGER, Martin. **History of the Concept of time**. Indiana: Midland Book, 1992.

_____. **Sobre a essência do fundamento**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

_____. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2008

_____. **Heráclito, a origem do pensamento ocidental: a doutrina heraclítica do lógos**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

_____. **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. **A caminho da linguagem**. Petrópolis: Vozes,2008.

_____. **The metaphysical foundations of Logic**. Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

HEINEMANN, F. **A filosofia no século XX**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1993.

HEYL, Bernard. **New Bearings in esthetics and Art Criticism, a Study in Semantics and Evaluations**. New York: Yale University Press, 1947.

HINTIKKA, Jaakko. **Time and Necessity, Studies in Aristotle's Theory of Modality**. Oxford: Oxford University Press, 1973.

- HINTIKKA, Merrill e HINTIKKA, Jaakko. **Uma investigação sobre Wittgenstein**. São Paulo: Papyrus editora, 1994.
- HIRSCH, E. **The aims of interpretation**. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.
- HOFSTADTER, Douglas. **Gödel, Escher, Bach: um entrelaçamento de gênios brilhantes**. Brasília: UNB, 2001.
- HOOKER, Brad. **Ideal Code, Real World**. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- HORGAN, John. **A mente desconhecida: por que a ciência não consegue replicar, medicar e explicar o cérebro humano**. São Paulo: companhia das Letras, 2002.
- HUNTINGTON, Edward. **The continuum and others types of serial order, with an introduction to Cantor's transfinite numbers**. Cambridge: Havard University Press, 1942.
- HUSSERL, Edmund. **Meditações Cartesianas, Introdução à Fenomenologia**. São Paulo: Madras, 2001.
- ISER, Wolfgang. **O ato de leitura: uma teoria do efeito estético**. São Paulo: Ed. 34, 1996, v. 1.
- _____. **O ato da leitura: uma teoria do efeito estético**. São Paulo: Ed. 34, 1999, v. 2.
- ISRAEL, Giorgio e GASCA, Ana. **El mundo como un juego matemático – John von Neumann, un científico del siglo XX**. Madri: Nivola, 2001.
- JAEGER, Werner. **Aristóteles, bases para la história de su desarrollo intelectual**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- _____. **Paidéia – a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JAMESON, Fredric. **O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.
- JUDOVITZ, Dalia. **Subjectivity and representation in Descartes, the origins of modernity**. Cambridge: University Press, 1988.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.
- _____. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- KEMPSON, Ruth. **Teoria semántica**. Rio de Janeiro: Zahar editores. 1980.
- KLINE, Morris. **Mathematics: a cultural approach**. Massachusetts: Addison-Wesley Publishing company, 1962
- _____. **Mathematics for liberal arts**. Massachusetts: Addinson-Wesley Publishing company, 1967
- _____. **Mathematical Thought from Ancient to Modern Times**. New York: Oxford University Press, 1972
- _____. **Mathematics, the loss of certainty**. New York: Oxford University Press, 1980
- KIRK, G. e RAVEN, J. **Os filósofos pré-Socráticos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1982.
- KIRKHAM, Richard. **Teorias da verdade**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.
- KNEALE, William. **O desenvolvimento da lógica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1991.
- KNELLER, G.F. **A Ciência como atividade humana**. Rio de Janeiro: Zahar editores; São Paulo: EDUSP, 1980
- KOLMOGOROV, A. e YUSHKEVICH, A. **Mathematics of the 19th Century: Geometry**

- and **Analytic Function Theory**. Berlin: Birkhäuser, 1996.
- _____. **Mathematics of the 19th Century: Mathematical Logic, Algebra, Number Theory and Probability theory**. Berlin: Birkhäuser, 2001.
- KOLMOGOROV, A e FOMIN, S. **Introductory Real Analysis**. New York: Dover Publication, 1975.
- KOYRÉ, Alexandre. **Introdução à leitura de Platão**. Lisboa: Editorial Presença, 1963.
- KRAUT, Richard. **The Cambridge companions to Plato**. Cambridge: University Press, 1999.
- KRENTZ, Edgar. **The Historical-Critical Method**. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2002.
- KRETMANN, Norman e STUMP, Eleonore. **The Cambridge Companion to Aquinas**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- KRISTEVA, Julia. **Introdução à semântica**. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- KUHN, Thomas. **A tensão essencial**. Lisboa: Edições 70, 2009.
- _____. **As estruturas das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- LENOBLE, Robert. **História da ideia de natureza**. Lisboa: Edições 70, s/a.
- LENZEN, Victor. **Procedures of empirical science**. Chicago: University Press, 1938.
- LESKY, ALBIN. **Che cos'è la tragedia**. In: **La Tragedia greca, guida storica e critica a cura di Charles R. Bey**. Bari: Editori Laterza, 1976.
- _____. **História da Literatura Grega**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995.
- LEVINSON, Stephen. **Pragmatics**. New York: Cambridge University Press, 1983.
- LIMA, Luiz Costa (coord.). **A literatura e o leitor: textos de estética da recepção**. São Paulo: Paz e Terra, 1979.
- _____. **História. Ficção. Literatura**. São Paulo: Cia das Letras, 2006.
- _____. **Mimesis: desafio ao pensamento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- LLOYD, G. **Aristotelian Explorations**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- LOOMIS, Louise. **Aristotle, on Man In The Universe**. New York: Classic Club, 1943.
- LUCAS, F.L. **Tragedy, serious drama in relation to Aristotle's Poetics**. New York: Collier Books, 1965.
- LUCE, John. **Curso de filosofia grega: do século VI a.C. ao século III d.C.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- LUKÁCS, Georg. **The Destruction of Reason**. Atlantic: Humanities Press, 1981.
- LUKASIEWICZ, Jan. **Selected Works**. Amsterdam:North-Holland, 1970.
- LUTTWAK, Edward. **Strategy, the Logic of war and peace**. Massachusetts: Harvard University Press, 1995.
- LYCAN, William. **Philosophy of Language, a contemporary introduction**. London: Routledge, 2007.
- KNEALE, William. **O desenvolvimento da lógica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- MACHADO, Roberto. **Foucault, a filosofia e a literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- MACKSEY, Richard e DONATO, Eugenio. **A controvérsia estruturalista, as linguagens da crítica e as ciências do homem**. São Paulo: Cultrix, 1986.
- MANDELBROT, Benoit. **The Fractal geometry of nature**. New York: W.H. Freeman and company, 1977.
- MANNHEIM, K. **Ideologia e utopia**. Zahar editor, Rio de Janeiro: 1972.

- MANSFIELD, Harvey. **Machiavellis Virtue**. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- MAQUIAVEL. **A arte da Guerra**. São Paulo: Editora escala, 2006.
- MARCONI, Marina e PRESOTTO, Zelia. **Antropologia, uma introdução**. São Paulo: Atlas, 2008.
- MARÍAS, Julián. **A perspectiva cristã**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MARIÑA, Jaqueline. **Cambridge Companion to Schleiermacher**. Cambridge, University Press, 2005.
- MARQUES, Maria. **Iniciação à semântica**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2001.
- MATES, BENSON. **The Philosophy of Leibniz, metaphysics and Language**. Oxford: University Press, 1989.
- MAXWELL, James. **General Considerations concerning Scientific Apparatus**. In: NIVEN, W. *The Scientific Papers of James Clerk Maxwell* vl.2. New York: Dover, 1965a, pp. 505-522.
- _____. **Introductory Lecture on Experimental Physics**. In: NIVEN, W. *The Scientific Papers of James Clerk Maxwell* vl.2. New York: Dover, 1965b, pp. 241-255.
- _____. **Does the progress of Physical Science tend to give any advantage to the opinion of Necessity (or Determinism) over that of the Contingency of Events and the Freedom of the Will? (11th February 1873)** In: CAMPBELL, Lewis; GARNETT, William. *The life of James Clerk Maxwell with a selection from his correspondence and occasions writings and a sketch of his contributions to science*. London: Macmillan and Co.: 1882, pp. 435-444. Disponível em: <http://www.sonnetsoftware.com/bio/maxbio.pdf>
- McGINN, Colin. **Wittgenstein on Meaning, an Intepretation and Evaluation**. Oxford: Basil Blackwell, 1984.
- McKNIGHT, Edgar V. **What is Form Criticism?** Philadelphia: Fortress Press, 1975.
- MERCHANT, Carolyn. **The death of nature**. New York: Harper & Row, 1980.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **A natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- MESQUITA, António. **Obras completas de Aristóteles, Introdução Geral**. Lisboa: Imprensa nacional – casa da moeda, 2005.
- MIELIETINSKI, E. M. **A poética do mito**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- MILLER, Ed. L. **Philosophical and Religious issues: classical and contemporary statements**. California: Dickenson Publishing Company, Inc., 1971.
- MITCHAM, Carl e MACKKEY, Robert. **Philosophy and Technology, readings in the philosophical problems of Thechnology**. New York: The Free Press, 1972.
- MOISE, Edwin. **Elementary geometry from an advanced standpoint**. Menlo-Park: Addison-Wesley, 1974.
- MONDIN, Batista. **Quem é Deus? Elementos de uma teologia filosófica**. São Paulo: Paulus, 1997.
- _____. **Curso de filosofia: os filósofos do Ocidente**. São Paulo: Paulus, 1981.
- _____. **Curso de filosofia vl.1**. São Paulo, Paulus, 1981.
- _____. **Curso de filosofia vl.3**. São Paulo, Paulus, 1981-1983
- _____. **Introdução à filosofia, problemas, sistemas, autores e obras**. São Paulo: paulinas, 1982.
- MONDOLFO, Rodolfo. **El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica**. Buenos Aires. Ediciones Imán. 1952.

- MOORE, A.W. **The Infinite**. New York: Routledge, 1990.
- MORA, Ferrater. **A filosofia analítica, mudança de sentido em filosofia**. Porto: Rés-Editora, s/a.
- MORENO, Arley. **Wittgenstein através das imagens**. São Paulo: Editora da Unicamp, 1993.
- MORRAL, John. **Aristóteles**. Brasília: Editora UnB, 2000.
- MORUS, Thomas. **A Utopia**. Brasília: UNB, 1982
- MOSSÉ, Claude. **Atenas: a história de uma democracia**. Brasília; Editora da Universidade de Brasília, 1997
- MUMFORD, Lewis. **Technics and civilization**. New York: Hancourt, Brace & World, 1963.
- NAGEL, Ernest e NEWMAN, James. **A prova de Gödel**. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- Nagel, E. **The formation of modern conceptions of formal logic in the development of geometry**. *Osiris*, 7: 142–224., 1939.
- _____. **Principles of the Theory of Probability**. Chicago: University Press, 1939.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Sabedoria para depois de amanhã**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. **A origem da tragédia proveniente do espírito da música**. São Paulo: Cupulu, 1948.
- _____. **A gaia ciência**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- NIVEN, W. **The Scientific Papers of James Clerk Maxwell vl.2**. New York: Dover, 1965a.
- NÖTH, Winfried. **Panorama da semiótica, de Platão a Peirce**. São Paulo: Annablume, 2003.
- OGDEN, C.K ; RICHARDS, I.A. **O significado do significado, um estudo da Influência da linguagem sobre o pensamento e sobre a ciência do Simbolismo**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.
- OSGOOD, William e GRAUSTEIN, William. **Plane and Solid analytic geometry**. New York: The Macmillan Company, 1921.
- PAGLIARO, Antonino. **A vida do sinal, ensaios sobre a língua e outros símbolos**. Lisboa: fundação Calouste Gulbekian, 1952.
- PANOUGIÁ, Neni. **Interview with Clifford Geertz**. In : *Anthropological Theory* vl 2. London: Thousand Oaks, 2002.
- PAREYSON, Luigi. **Os problemas da estética**. São Paulo: Martins fontes, 1997.
- PAZ, Mora; GRILLI, M. ; Dilmann, R. **Letura Pragmalingüística De la Biblia, Teoría y aplicación**. Navarra: Editorial Verbo, 1999.
- PEARS, David. **As idéias de Wittgenstein**. São Paulo: Cultrix, 1973.
- PEIRCE, Charles. **Semiótica e filosofia**. São Paulo: Cultrix, 1993.
- PENROSE, Roger. **A mente nova do Rei, computadores, mentes e as leis da Física**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1991.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos de História da cultura clássica: Cultura grega**. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2006. v.1.
- PERELMAN, Chaïm. **Retóricas**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos de História da cultura clássica: Cultura grega**. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2006. v.1.
- PERINI, Mário. **A Gramática Gerativa, uma introdução ao estudo da sintaxe portuguesa**. Belo Horizonte: Editora Vigília Ltda, 1976.

- PESSOA, Fernando. **Livro do Dessassosego**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. **Fausto, tragédia subjetiva**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.
- PIAGET, Jean. **O estruturalismo**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.
- _____. **Psicologia y Epistemologia**. Barcelona, Ariel, 1975
- PLATÃO. **Teeteto-Crátilo**. Curitiba: Editora da UFPR, 1973.
- _____. **Mênon**. Rio de Janeiro: Ed. PUC; Loyola, 2001
- _____. **Carta VII**. Rio de Janeiro: EdPuc-RJ; São Paulo: Loyola, 2008.
- _____. **A República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1993.
- _____. **Parmênides**. Rio de Janeiro: Ed. PUC; Loyola, 2003.
- _____. **Fedro**. Lisboa: Guimarães Editores, 1994.
- _____. **Íon; Hípias menor**. Porto Alegre: L&PM, 2005.
- _____. **Crátilo, versão do grego, prefácio e notas pelo Pe Dias Palmeira**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, s/a..
- _____. **Teeteto; Sofista; Protágoras**. Bauru: Edipro, 2007.
- POICARÉ, Henri. **O valor da ciência**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1995.
- _____. **A Ciência e a Hipótese**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- POPPER, Karl. **Conjectures and Refutations**. Oxford: Clarendon, 1972
- _____. **Lógica das Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- _____. **A miséria do Historicismo**. São Paulo: Edusp, 1980.
- _____. **The open Universe**. New York, Routledge, 1995.
- _____. **The Logic of Scientific Discovery**. New York: Routledge, 2005.
- PROUST, Marcel. **No caminho de Swann**. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- PUENTE, Fernando. **Os sentidos do tempo em Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2001.
- PULQUÉRIO, Manuel. **Problemática da tragédia Sofocliana**. Coimbra: Instituto de Alta Cultura, 1968.
- QUINE, Willard. **Mathematical Logic**. Massachusetts: Harvard University Press, 1981.
- _____. **Filosofia da lógica**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1972.
- _____. **O sentido da nova lógica**. Curitiba: Editora da UFPR, 1996.
- _____. **Palavra e Objeto**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- RESWEBER, Jean. **A Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Cultrix, 1982.
- REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**. São Paulo: Loyola, 1997.
- REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. **História da Filosofia, vl 1 Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: Paulus, 2003.
- _____. **História da Filosofia, vl 2 Patrística e Escolástica**. São Paulo: Paulus, 2003.
- _____. **História da Filosofia, vl 3 Do Humanismo a Descartes**. São Paulo: Paulus, 2004.
- _____. **História da Filosofia, vl 4 De Spinoza a Kant**. São Paulo: Paulus, 2004.
- _____. **História da Filosofia, vl 5 Do Romantismo ao Empirio criticismo**. São Paulo: Paulus, 2005.
- _____. **História da Filosofia, vl 6 De Nietzsche à Escola de Frankfurt**. São Paulo: Paulus, 2006.
- _____. **História da Filosofia, vl 7 De Freud à atualidade**. São Paulo: Paulus, 2006.
- RICOEUR, Paul. **Hermeneutica y estruturalismo**. Buenos Aires: Asociación Editorial La

Aurora, 1975.

_____. **Tempo e Narrativa. Tomo I.** Campinas: Papirus, 1994.

_____. **Tempo e Narrativa. Tomo III.** Campinas: Papirus, 1987.

_____. **Interpretação e ideologias.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

_____. **Percurso do Reconhecimento.** São Paulo: Loyola, 2006.

_____. **Do texto à acção: ensaios de hermenêutica II.** Porto: RÉ S Editora, 1976.

_____. **O si-mesmo como um outro.** Campinas: Papirus, 1991.

_____. **The symbolism of evil.** Boston: Beacon Press, 1967.

_____. **La Tarea de La hermenêutica.** In: BOVON, François; ROUILLER, Grégoire (orgs.). Exégese; problemas de método y ejercicios de lectura. Buenos Aires: La Aurora, 1978, pp. 219-243.

Ronan, M. **The Princeton Companion to Mathematics.** Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.

ROSENFELD, Anatol. **Texto / contexto.** São Paulo: Perspectiva, 1969.

ROSENFELD, Kathrin. **Sófocles e Antígona.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

RUSSEL, Bertrand. **An essay on the foundation of geometry.** New York: Dover publications Inc, 1956.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história.** Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SAINT-SERNIN, Bertrand. **A razão no séculos XX.** Rio de Janeiro: José Olympio editora, 1998.

SALMON, Wesley. **Lógica.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965.

SANDLER, Todd e HARTLEY, Keith. **The economics of defense.** Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

SANTO AGOSTINHO. **O livre-arbítrio.** São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **Sobre a potencialidade da alma.** Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **A trindade.** São Paulo: Paulus, 2005.

SANTOS, Mário. **Tratado de simbólica.** Enciclopédia de ciências filosóficas e sociais, s/a.

SARGENT, Thomas e VELDE, François. **The big Problem of small change.** Princeton: Princeton University Press, 2002.

SARTRE, Jean- Paul. **O ser e o nada, Ensaio de Ontologia Fenomenológica.** Petrópolis: Vozes, 2008.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de lingüística Geral.** São Paulo: Cultrix, s/a.

_____. **Escritos de lingüística Geral.** São Paulo: Cultrix, s/a.

SCHAFF, Adam. **Introdução à semântica.** Rio de Janeiro: Editora civilização brasileira, 1968

SCHEFFLER, Israel. **Beyond the Letter: a Philosophical Inquiry into Ambiguity, Vagueness and Metaphor in Language.** London: Routledge & Kegan Paul, 1979.

SCHELLING, Friedrich. W. J. **The Ages of the World.** Translated, with an introduction, by Jason M. Wirth. Albany: State University of New York Press, 2000.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Hermenêutica, arte da interpretação.** São Paulo: editora universitária, 2008.

SCHMITZ, François. **Wittgenstein.** São Paulo: Editora estação Liberdade, 2004.

SCHOFIELD, Malcolm e NUSSBAUM, Martha. **Language and Logos, studies in ancient greek philosophy.** Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SCIACCA, Michele. **San Agustín, tomo I.** Barcelona: Luis Miracle, 1955.

_____. **História da Filosofia I, Antigüidade e Idade Média.** São Paulo:

- Editora Mestre Jou, 1966.
- _____. **História da Filosofia II, do humanismo a Kant.** São Paulo: Editora Mestre Jou, 1966.
- _____. **História da Filosofia III, Do século XIX aos nossos dias.** São Paulo: Editora Mestre Jou, 1966.
- SEARLE, John. **O mistério da consciência e discussões com Daniel C. Dennett e David J. Chalmers.** São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- _____. **Expressão e Significado, estudo da teoria dos atos da fala.** São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. **A redescoberta da mente.** São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. **Intencionalidade.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SHAFFER, Jerome. **Filosofia do espírito.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.
- SHIBLES, Warren. **Wittgenstein, Linguagem e Filosofia.** São Paulo: Cultrix, 1969.
- SILVEIRA, Antonio. **Caos, acaso e determinismo – coletânea de artigos apresentados no seminário Caos, Determinismo e Indeterminismo.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.
- SKINNER, Quentin. **Razão e retórica na filosofia de Hobbes.** São Paulo: Editora Unesp, 1999.
- SPANIOL, Werner. **Filosofia e método no segundo Wittgenstein.** São Paulo: Loyola, 1989.
- SPENLÉ, J. **O pensamento alemão, de Lutero a Nietzsche.** Coimbra: Arménio Amado, 1973.
- SPINOZA, Baruch. **Ética.** São Paulo: Belo Horizonte, Autentica, 2007.
- _____. **Tratado Teológico-Político.** Barcelona: Altaya, 1997.
- STAM, Robert. **Bakhtin: da teoria literária à cultura de massa.** São Paulo: Ática, 1992.
- STEAD, Christopher. **A filosofia na Antiguidade cristã.** São Paulo: Paulus, 1999.
- STERN, Fritz. **The varieties of history.** New York: Meridian Books, 1973.
- SUHAMY, Henry. **A poética.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- TODOROV, Tzvetan. **A Literatura em Perigo.** Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica.** São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. **Verdade e conhecimento.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- TORRETTI, Roberto. **Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré.** Boston: Publishing Company, 1984.
- TZU, Sun. **A arte da guerra.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- ULLMANN, Stephen. **Semântica, uma introdução à ciência do significado.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1977.
- UNAMUNO, Miguel de. **Do sentimento trágico da vida.** São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- VANCOURT, Raymond. **Kant.** Lisboa: Edições 70, 1991.
- VAZ, Henrique Lima. **Antropologia filosófica vl 1.** São Paulo: Loyola, 2006.
- VERNANT, Jean Pierre. **Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.**
- VIEGAS, Alessandra Serra. **Discurso e formas narrativas sobre o belo corpo do herói em Homero: a bela morte e a preservação da vida numa perspectiva comparada.** Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ, 2009. Dissertação de Mestrado em História Comparada.
- VIERECK, Peter. **Metapolitics: The roots of the Nazi Mind.** New York: Capricorn Books, 1965.
- von CLAUSEWITZ, Carl. **Da Guerra.** São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- von NEUMANN, John. **The computer and the brain.** New Haven: Yale University Press,

1958.

_____ e MORGENSTERN, Oskar. **Theory of games and economic behavior**. Princeton: University Press, 1972.

von WRIGHT, Georg. **Explanation and understanding**. New York: Cornell University Press, 1981.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2007.

WHITE, Stephen. **The Cambridge Companion to Habermas**. Cambridge: University Press, 1995.

WHITEHEAD, Alfred. **O conceito de natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

WHITMAN, Walt. **Folhas de Relva, edição bilingue**. São Paulo: Iluminuras, 2009.

WILLIAMS, Bernard. **Moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WILSON, A.N. **God's funeral, a biography of faith and doubt in western civilization**. New York: Ballantine Books, 1999.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. **O livro azul**. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. **O livro castanho**. Lisboa: Edições 70, s/a.

_____. **Gramática Filosófica**. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. **Investigações Filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **Da certeza**. Lisboa: Edições 70, s/a.

_____. **Remarks on the foundations of mathematics**. Oxford: Basil Blackwell, 1978.

WOLFRAM, Stephen. **The New Kind of science**. Champaign: Wolfram Media, 2002.
Disponível em: <http://www.wolframscience.com/thebook.html>

REVISTAS

ALMEIDA, Nazareno. **Outra batalha naval: elementos para uma nova interpretação da fundamentação lógica e ontológica da liberdade em aristóteles (da interpretação, capítulo 9)**. In: Veritas vl.54 n.1, Porto Alegre, 2009, pp. 185-216.

ALVES, Soraya. **A poética e o tempo**. In: Tuiuti, Ciência e Cultura, n. 11, pp. 153-160. Curitiba: Universidade Tuiuti do Paraná, 1994.

CASTRO, Manuel Antonio de. **Poética e poíesis: a questão da interpretação**. Rio de Janeiro, UFRJ, 2000. Trabalho apresentado no GT de Historia da Literatura, Unicamp, de 5 a 7/6/2000. Campinas, Unicamp.

De ASSIS, Jean. **"Incomparável Comparação": Análise de alguns aspectos da tragédia Antígona de Sófocles paralelamente aos escritos judaicos e cristãos**. Rio de Janeiro: NEA, 2009.

DINUCCI, Aldo. **"A Bela morte é o fim da bela vida de Sócrates"**. Revista AISTHE, n.2, pp. 155-156. Rio de Janeiro: PPGF-UFRJ, 2008.

LOVEJOY, Arthur. **On the discrimination of Romanticisms**. Modern Language Association, vl 39, n2, 1924, pp. 229-253. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/457184>

McCALL, Marsh. **Divine and human action in Sophocles: the two burials of the Antigone**. Yale Classical Studies 22, 1972, pp. 103-117

PUENTE, Fernando. **O pensamento e o apeíron em Aristóteles**. In: HYPNOS – filosofia

grega e filosofia alemã em diálogo n. 7.

SOMBRA, Laurenio. **Gadamer e Habermas: os atritos da linguagem**. In: Intuitio vl.1 n.2. Porto Alegre: 2008, pp.171-187.

YAZBEK, André. A **“disputa do positivismo na Sociologia Alemã”: o confronto entre Karl Popper e Theodor Adorno no congresso da Sociedade de Sociologia Alemã de 1961**. In: Revista Urutágua, n.10. Paraná: Departamento de Ciências Sociais – Universidade Estadual de Maringá.