

Caderno de Resumos

III Simpósio Internacional Hermeneia

Metafísica e

virada linguística

3rd Hermeneia International Symposium
Metaphysics and the Linguistic Turn

Página intencionalmente em branco

Caderno de Resumos

III Simpósio
Internacional Hermeneia
Metafísica e Virada Linguística

3rd Hermeneia International Symposium
Metaphysics and the Linguistic Turn

Página intencionalmente em branco

Caderno de Resumos

III Simpósio
Internacional Hermeneia
Metafísica e Virada Linguística

3rd Hermeneia International Symposium
Metaphysics and the Linguistic Turn

Organizadores:
Allan Josué Vieira
André Luiz Ramalho da Silveira
Roberto Wu

*Nefi*online
Florianópolis
2015

Campus Universitário – Trindade – Florianópolis
Caixa Postal 476
Departamento de Filosofia – UFSC
CEP: 88040-900

III Simpósio Internacional Hermeneia

17 a 19 de Agosto de 2015

Realização

Núcleo de Investigações Metafísicas (NIM) (*Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC*)
Programa de Pós-Graduação em Filosofia (*Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC*)
Programa de Pós-Graduação em Educação (*Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC*)
Centro de Ciências da Educação (CED) (*Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC*)

Comissão Organizadora

Adna Candido de Paula (*Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri – UFVJM*)
Celso Reni Braida (*Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC*)
Cláudio Reichert do Nascimento (*Universidade Federal do Oeste da Bahia – UFOB*)
Gustavo Silvano Bastista (*Universidade Federal do Piauí- UFPI*)
Lúcia S. Hardt (*Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC*)
Roberto Wu **Presidente da Comissão** (*Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC*),
Rosana Moura (*Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC*)

Projeto gráfico e Diagramação: Daniel Schiochett

Apoio: GT Filosofia Hermenêutica



CIP – Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

S1612 Simpósio Internacional Hermeneia Metafísica e Virada Linguística
(3.: 2015: Florianópolis, SC)

III Simpósio Internacional Hermeneia Metafísica e Virada Linguística: caderno de resumos / Organizado por Allan Josué Vieira, André Luiz Ramalho da Silveira e Roberto Wu. – Florianópolis: NEFIPOne, 2015.

138 p. : PDF

Realizado em 17 a 19 ago. 2015 na Universidade Federal de Santa Catarina.

Título em inglês: 3rd Hermeneia International Symposium: metaphysics and the linguistic turn.

ISBN: 978-85-99608-12-8

1. Filosofia ocidental 2. Filosofia moderna - Séc. XX 3. Hermenêutica. 4. Metafísica. 5. Metafísica na literatura. 6. Ética política. I. Vieira, Allan Josué II. Silveira, André Luiz Ramalho da. III. Wu, Roberto. IV. Título.

CDD 190

Bibliotecária Marchelly Pereira Porto CRB 14/1177

Licença de uso Creative Commons:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



SUMÁRIO

Intuição x inteligência: crítica bergsoniana à linguagem metafísica tradicional <i>Adeilson Lobato Vilbena</i>	13
As articulações complexas entre a ficção, a metafísica e a ontologia <i>Adna Candido de Paula</i>	15
Linguisticidade e universalidade da linguagem: a proposta gadameriana <i>Adriana Regina Sartori</i>	17
A concepção fregeana de linguagem da vida <i>Adriano Picoli</i>	19
O ‘ <i>visado enquanto tal</i> ’: noema e idealismo transcendental <i>Allan Josué Vieira</i>	21
A tese do “fim da arte” e o caráter de atualidade do belo: reflexões hermenêutico-filosóficas <i>Almir Ferreira da Silva Junior</i>	23
Aspectos dos conceitos de morte e possibilidade existencial em <i>Ser e Tempo</i> <i>André Luiz Ramalho da Silveira</i>	25
De Heidegger a Gadamer: insuficiencia del lenguaje y verdad de la palabra <i>Andrés-Francisco Contreras S.</i>	27
Hermeneutics and translation theory <i>Bernd Stefanink</i>	29

El ser-para-otro en Sartre: el problema del lenguaje en <i>El Ser y la Nada</i> ³¹ <i>Cedric Steinlen Cuevas</i>	31
A natureza artefactual da linguagem <i>Celso Reni Braidá</i>	33
A estrutura ontológica da linguagem e a queda no falatório (<i>Gerede</i>) em <i>Ser e Tempo</i> de Martin Heidegger <i>Christiane Costa de Matos Fernandes</i>	35
Sobre a atualização de sentido na obra de arte pela hermenêutica gadameriana <i>Clara Machado Pontes</i>	37
Da fundação à habitação poéticas <i>Claudia Drucker</i>	39
As noções de tradição e de aplicação na hermenêutica jurídica <i>Cristiano de Aguiar Portela Moita</i>	41
Língua, hermenêutica e políticas linguísticas: um diálogo entre Ricoeur e Bakhtin <i>Cristine Gorski Severo</i>	43
A metáfora e a possibilidade de dizer o mundo <i>Daniel Schiobett</i>	45
Crisis del lenguaje representativo. Una comparación entre Husserl y Reinach <i>Daniele Petrella</i>	47
Sobre o conceito de belo em <i>Verdade e Método</i> <i>Danton G. Oestreich</i>	49
A política como prática ética no pensamento de Arendt e Gadamer <i>Diego Fonseca Mascarenhas</i>	51
A Vida Secreta das Palavras – Pensamento & Linguagem em Bergson <i>Evaldo Sampaio</i>	53
O acontecimento da arte e a hermenêutica filosófica <i>Gabriela Miranda Zabeu</i>	55

Ética e dialética em Hans-Georg Gadamer: a universalidade da hermenêutica e a ética no ato de leitura <i>Gilberto Guimarães Filho</i>	57
La obra de arte: de la ‘refiguración’ del tiempo y el relato a la configuración del testimonio <i>Graciela Fernández Toledo</i>	59
Observações sobre o conceito gadameriano de monumento <i>Gustavo Silvano Batista</i>	61
Hermenêutica, filosofia moral e metafísica em Alasdair MacIntyre <i>Helder Buenos Aires de Carvalho</i>	63
O Dizer da ética e o Dito da política: uma abordagem levinasiana <i>Helder Machado Passos</i>	65
Por que deve existir o ser em vez do nada? Jonas em contraposição aos modernos <i>João Batista Farias Junior</i>	67
Validez ejemplar y universalismo (Consideraciones retórico-hermenéuticas sobre la experiencia estética en Kant) <i>Juan Carlos Castro Hernández</i>	69
A interpretação como dimensão ontológica do direito: a virada linguística e seus efeitos epistemológicos sobre o positivismo jurídico <i>Juliana Cristine Diniz Campos</i>	71
A dimensão metafísica em Gadamer <i>Leonardo Marques Kussler</i>	73
O antagonismo da relação entre linguagem e tradição em Nietzsche e Gadamer: duas críticas da metafísica sob a ótica da linguagem <i>Livia Coutinho da Ponte</i>	75
Metafísica e sintaxe: ensaio sobre <i>linguagem e ser</i> <i>Luciano Donizetti Silva</i>	77
Lógica, ontologia e <i>linguistic turn</i> nas “Investigações lógicas” de Edmund Husserl <i>Luís Felipe Lauer</i>	79

Pressupostos e implicações éticas da metafísica dialética: entre Gadamer e Platão <i>Luiz Robden</i>	81
Da crise da representação ao início do pensamento contemporâneo <i>Maiara Graziella Nardi</i>	83
Língua grega e etimologia: notas sobre o método de Heidegger <i>Maicon Reus Engler</i>	85
Heidegger: metafísica e liberdade <i>Marcelo Vieira Lopes</i>	87
Debates sobre a fusão de horizontes: o exemplo da experiência jurídica <i>Márcio Augusto de Vasconcelos Diniz</i> <i>Francisco Tarcísio Rocha Gomes Júnior</i>	89
A solidariedade como práxis hermenêutica em Gadamer <i>Maria dos Santos Silva Lopes</i>	91
Tradução e Hermenêutica: alguns marcos históricos <i>Mariana Cristine Hilgert</i>	93
Listening & Discourse: The Hunt for Originary Ethics in <i>Being and Time</i> <i>Melissa Fitzpatrick</i>	95
Pensar y actuar como ejercicio moral hermenéutico: un compromiso con la construcción de un espacio político y público <i>Mery Castillo Cisneros</i>	97
Temporalidad, existencia y nuevas dimensiones de realidad. Una lectura de las obras <i>El Campo</i> (1967) y <i>Antígona Furiosa</i> (1986) de Griselda Gambaro <i>Patricia Sapkeus</i>	99
A prudência como critério da ciência do direito <i>Paulo Sérgio Weyl Albuquerque Costa</i>	101
¿Ontología u ontologías? Un breve panorama de la ontología contemporánea <i>Paulo Vélaz León</i>	103

O pensamento pode barrar o mal? Traços gerais da filosofia moral de Hannah Arendt <i>Rafael Alves Padilha</i>	105
Contribuições hermenêuticas de Gianni Vattimo na estruturação de uma “teologia fraca” <i>Raphaelson Steven Zilse</i>	107
A Linguagem como <i>Weltansicht</i> : fundamentos da virada ontológica na hermenêutica filosófica de H.-G. Gadamer <i>Renata Ramos da Silva</i>	109
O [suposto] conservadorismo na hermenêutica filosófica <i>Ricardo Araujo Dib Taxi</i>	111
O mundo das coisas e as coisas do mundo: aspectos críticos da constituição de uma linguagem não-objetificante em Heidegger <i>Ricardo Avalone Athanásio Dantas</i>	113
A atualidade hermenêutica das ciências humanas: compreensão e formação de conceito em Wilhelm Dilthey e Heinrich Rickert diante do giro ontológico <i>Ricardo Evandro Santos Martins</i>	115
O lugar da filosofia analítica no pensamento de Paul Ricoeur <i>Roberto Roque Lauxen</i>	117
Rhetoric and the Unthematic Uncovering <i>Roberto Wu</i>	119
Os conceitos humanistas na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer: a reabilitação para o diálogo <i>Rodrigo Viana Passos</i>	121
Autenticidade e linguagem em Charles Taylor <i>Rogério Foschiera</i>	123
A filosofia da educação no horizonte da hermenêutica filosófica <i>Rosana Silva de Moura</i>	125
O Holismo Linguístico na Hermenêutica Filosófica de Hans-Georg Gadamer: uma análise a partir do conceito de »Bild« (<i>imagem</i>) <i>Saulo Monteiro Martinho de Matos</i>	127

A coragem de um “sujeito ético”: o uso da <i>parrhesía</i> e da virtude da probidade intelectual em M. Foucault e F. Nietzsche <i>Sergio Fernando Maciel Corrêa</i>	129
A verdade e a confiabilidade: a ontologia a partir de uma leitura dos sapatos da camponesa de Van Gogh <i>Solange Costa</i>	131
Da unidade existencial à identidade narrativa: uma acoplagem de Ricoeur em Sartre <i>Victor Hugo dos Reis Costa</i>	133
A abstração da consciência estética e o resgate da via poética <i>Weksley Pinheiro Gama</i>	135

APRESENTAÇÃO

O presente Caderno de Resumos reúne os resumos das comunicações apresentadas durante o III Simpósio Internacional Hermeneia – Metafísica e Virada Linguística, realizado entre os dias 17 a 19 de agosto de 2015, na Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil, promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC, pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da UFSC e pelo Núcleo de Investigações Metafísicas (NIM). O evento contou com apoio financeiro da CAPES e do PPG em Educação da UFSC, além de apoio institucional do GT Filosofia Hermenêutica.

Já em sua terceira edição, o Simpósio Internacional Hermeneia consolida a sua importância tanto no cenário nacional quanto internacional, ao reunir pesquisadores de diversas regiões do Brasil e de países como Argentina, Canadá, Colômbia, Espanha, Estados Unidos e Romênia. Foram apresentadas sessenta e cinco comunicações sobre o tema, explorando as diferentes dimensões e problemáticas que o assunto compreende. Correlações com diferentes campos do saber, como Teoria da Tradução, Psicologia, Língua, Literatura, Direito, Antropologia, Filosofia da Educação, Arte, Política, Ética, exprimem a fecundidade da temática.

Contemporaneamente, o tema da metafísica parece ser indissociável de uma reflexão sobre a linguagem, seja porque a maior parte das abordagens filosóficas hodiernas exige uma análise da linguagem como propedêutica de qualquer investigação temática, seja porque vários teóricos defendem que a linguagem ela mesma traz um componente metafísico. O III

Simpósio Internacional Hermeneia foi a ocasião em que essa ambiguidade relacional pôde se exprimir e se desdobrar em diversos atos, ao propiciar o diálogo com pensadores clássicos da fenomenologia e hermenêutica, como Edmund Husserl, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Henri Bergson, Wilhem Dilthey, Heinrich Rickert, Gianni Vattimo, Emmanuel Lévinas, e filósofos de diversas vertentes, como Platão, Hannah Arendt, Hans Jonas, Gottlob Frege, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michel Foucault, Immanuel Kant, entre outros.

Boa leitura!

Organizadores(a) do Evento,
Agosto de 2015, Florianópolis, SC, Brasil.

INTUIÇÃO X INTELIGÊNCIA: CRÍTICA BERGSONIANA À LINGUAGEM METAFÍSICA TRADICIONAL

Adeilson Lobato Vilhena

UNIOESTE – Brasil
advilhena@yahoo.com.br

A proposta de Bergson pode, à primeira vista, parecer um tanto audaciosa, já que se propõe em criticar a autoridade da tradição metafísica e sua influência ao pensar moderno. Bergson reconhece, contudo, a importância do pensamento antigo: sua crítica é uma forma de estabelecer a coerência necessária às imprecisões científicas e filosóficas de sua época. Dessa forma, põe em questão o ideal de objetivação, fruto do positivismo e do determinismo científico ali predominante. O problema destacado por Bergson concentra-se justamente no procedimento metodológico de análise, que por si mesmo é um método inconsistente. As ciências humanas envolvidas pelo ideal de objetivação e procedendo pelo método analítico apresentam resultados puramente matemáticos. O filósofo aponta os problemas das psicologias de orientação associacionista e experimental. Essas erram em tentar quantificar os dados da consciência em vez de vivê-los. Em tais ciências, os dados da consciência são tomados como grandezas extensivas. Isso, segundo Bergson, é tido como um grande equívoco, pois uma vez feito da consciência objeto de análise da psicofísica, os dados internos, que são inteiramente espirituais, tornam-se objetivados. Toda essa problemática gira em torno da

inadequação metodológica para se afirmar a verdade. Pelo método da análise, o resultado se mostra superficial, pois con-torna uma realidade, sem, no entanto, dizer como ela realmente é. Assim, o problema do método em questão é ocasionado pela linguagem da metafísica tradicional uma vez que, segundo Bergson, ela é a fonte que tem alimentado as inconsistências do pensar moderno, pois teria ela se equivocado ao se utilizar da linguagem oriunda da inteligência, já que a tendência natural da inteligência é a de agir sobre aquilo que é prático e estável, ou seja, o que é essencial na realidade escapa à visão intelectual. Para Bergson, o fundamento da realidade é a mobilidade constante de modo que a inteligência na tentativa de apreendê-la imobiliza e fraciona-a. Daí decorrerá o mal entendido da metafísica, pois em vez de adentrar no real, ela se compraz em enunciar uma representação intelectual dele. Aos olhos de Bergson, os sistemas influenciados por ela estarão fadados a demonstrarem contradições. Com isso, nos tornamos herdeiros da metafísica platônica na medida em que encobrimos a mobilidade e tomamos o real a partir das ideias imutáveis. Fato é que, desde Platão, a filosofia se encapuzou de ilusões de maneira que, cada vez mais, se alastra em todas as áreas do conhecimento como que uma reação em cadeia. Em contrapartida, Bergson desenvolve um método que possibilite o contato com o real e que se oponha à linguagem intelectual, caracterizando tal procedimento nos termos de uma intuição filosófica. A esse modo, Bergson estaria formulando uma nova teoria ontológica que se propõe a abranger o conhecimento puro da realidade em si, haja vista que intuir é conhecer e afirmar como as coisas realmente são, não se tratando, enfim, de rondar, tão simplesmente, a realidade, mas, sim, de adentrar nela e perceber como ela realmente é, quer dizer, mobilidade constante. É oportuno notar que o alcance da intuição consiste em um esforço ao nível da consciência, isto é, ela implica em transcender os hábitos naturais da inteligência. Cabe esclarecer que o transcender aqui não significa o desligamento da vida em sua imanência, pelo contrário, consiste em uma maior inserção e percepção de sua fluidez.

AS ARTICULAÇÕES COMPLEXAS ENTRE A FICÇÃO, A METAFÍSICA E A ONTOLOGIA

Adna Candido de Paula

UFVJM – Brasil
adna.candido.paula@gmail.com

Grosso modo, os pensadores tratam a ficção e o mundo ficcional como um problema transversal, que desperta interesse, em regra geral, da lógica e da filosofia da linguagem. A proposição desta comunicação é, ao contrário, afirmar, assim como fazem os filósofos Amie Thomasson e Peter van Inwagen, que a ficção tem um papel central na reflexão sobre a metafísica. Para tanto, serão analisadas duas linhas de pensamento sobre a ficção: (i) sobre a natureza da ficção, sobre a noção de verdade na ficção, e sobre o caráter de nossas respostas emocionais à ficção; (ii) sobre a relação entre a questão metafísica da admissão das entidades ficcionais e a questão ontológica. Essas reflexões sobre a ficção conduzirão a presente análise ao entendimento das diferentes proposições feitas pelas (i) Teoria Possibilista (David Lewis), (ii) Teoria dos Objetos Fictícios (Alexius Meinong) e (iii) Teoria Criacionista (Amie Thomasson). O foco desta análise recai sobre as duas últimas, recuperando, inclusive, as considerações do precursor do criacionismo, Roman Ingarden, como é apontado por alguns pensadores. Apesar de a vertente dos defensores do criacionismo ter recebido críticas sobre as considerações que fez a propósito das entidades ficcionais, há proposi-

ções recentes – Edward N. Zalta (2000) e Alberto Voltolini (2006) – que buscam articular as considerações das teorias neo-meinongiana e criacionista, o que indica que este tema da articulação entre ficção e metafísica ainda não foi esgotado. Defende-se, assim como Inwagen, nesta comunicação, uma teoria sobre a natureza metafísica dos personagens de ficção e, a partir dela, uma teoria sobre a natureza metafísica dos mundos ficcionais. A questão metafísica sobre as entidades ficcionais, “o que são”, implica a questão ontológica, “elas existem?”. Considerando que é possível, como defende Inwagen, estabelecer uma relação entre metafísica e ontologia no que diz respeito às entidades ficcionais, a comunicação se deterá na articulação proposta pelo filósofo entre as “criaturas de ficção” e a noção de “compromisso ontológico” postulada por Orman Quine. As criaturas de ficção pertencem à categoria chamada por Inwagen de “entidades teóricas da crítica literária”, da qual também fazem parte as tramas, os romances, os poemas, os esquemas de rima, as influências, as digressões, os episódios, os padrões recorrentes de imagens e formas literárias, ou seja, entidades que pertencem ao domínio da literariedade, que é tanto o objeto da crítica como da teoria literária. *Grosso modo*, o foco de interesse de Inwagen são as “criaturas de ficção” na qualidade de subclasse de “entidades teóricas da crítica literária”, que são as entidades que “dizem” o que as entidades de ficção são, estabelecendo, assim, um compromisso ontológico com a existência dessas criaturas.

LINGUISTICIDADE E UNIVERSALIDADE DA LINGUAGEM: A PROPOSTA GADAMERIANA

Adriana Regina Sartori

UFSC – Brasil

drikasartori@gmail.com

Se em uma primeira aproximação a experiência e sua formulação linguística parecem ser momentos distintos articulados por uma atividade da consciência, para Gadamer, ao contrário, toda experiência é, de saída, linguística, isto é, o mundo só é acessado sempre já através da linguagem e, mais precisamente, de uma linguagem histórica. Isto significa dizer que não há separação entre conteúdo ou razão e linguagem. Para compreender o que está em jogo nessa afirmação, precisamos analisar os conceitos de *acordo* e *diálogo*, junto aos conceitos de *compreensão* e *interpretação*, e a dialética instaurada entre esses pares tendo no seu centro a linguagem. Essa análise nos conduzirá à tese mais fundamental da linguisticidade, isto é, a condição de ser linguagem do conteúdo para ser significativo, onde encontraremos a preeminência da linguagem em relação ao conteúdo. No entanto, isso trará problemas no que diz respeito à compreensibilidade e traduzibilidade entre as diversas línguas, expressas, por exemplo, na experiência do tradutor, que nunca alcança uma tradução completa de um texto para outra língua ou, então, na experiência de um acesso sempre parcial aos mundos estranhos ao acordo que tem por base a própria língua, uma vez que o acesso se dá sempre com base

nas estruturas já instauradas pela língua que se tem por base. Estando todas as línguas igualmente próximas à razão e aos conteúdos, tampouco se poderia saltar para além dos limites impostos pelo acordo que tem por base, podendo, assim, compreender ou traduzir o que é perfeito com base em outros acordos e outras línguas. A afirmação dessa unidade entre conteúdo e linguagem, na qual tem a primazia, culmina, por consequência, na ideia de que a palavra que nomeia sempre não poder ser mais do que uma. Porém, perguntaremos se esta é uma consequência da tese da linguisticidade que Gadamer queria admitir. Muito ao contrário, Gadamer afirma que todo esforço de compreensão tem sentido, e que ele, pelo diálogo, pela interpretação, sempre acontece. E mais, que compreensão é precisamente falar na própria língua o que se diz usando uma outra. Para manter a compreensibilidade e traduzibilidade, o filósofo precisará recorrer à tese da universalidade da linguagem, isto é, da expressabilidade universal, para resolver tal problema. Porém, isto resultará na primazia do conteúdo e não da linguagem, mesmo que esta seja condição para o acesso ao conteúdo, já que aceitar a expressabilidade universal implicará em aceitar que, cada língua, mesmo finita, pode, virtualmente, expressar qualquer conteúdo e, mais, que o mesmo conteúdo pode ser expresso em diferentes línguas ou, numa frase, dizer que tudo é expressável nas estruturas de uma língua. Neste sentido, cabe perguntar se a primazia da linguagem em relação ao conteúdo, oriunda da tese da linguisticidade, não deve ser, com isto, enfraquecida.

A CONCEPÇÃO FREGEANA DE LINGUAGEM DA VIDA

Adriano Picoli

UFSC – Brasil

adlersdreistlethes@gmail.com

Pretendo explicitar como Frege descreveu as linguagens que nós geralmente chamamos de linguagens históricas/naturais, que nada mais são do que as línguas particulares como o português, o alemão etc. Além da expressão linguagem (*Sprache*), Frege ainda se refere a ela, no seu caso propriamente dito à língua alemã, como a *linguagem da vida* (*Sprache des Lebens*), *linguagem ordinária* (*gewohnlich Sprache*), *linguagem de som* (*Lautsprache*), *linguagem de palavra* (*Wortsprache*), *linguagem do povo* (*Volksprache*), *linguagem de explicação* (*Darlegungssprache*), etc. À luz de Frege, podemos perceber que a linguagem da vida apresenta tanto aspectos positivos quanto negativos, estes emergem de acordo com os objetivos para os quais se pretende usá-la, ou seja, se a partir dos objetivos do uso comunicativo na dimensão da vida, da arte, etc., ou se a partir de objetivos de usos científicos. Os aspectos negativos são os únicos que vêm recebendo atenção dos estudiosos de Frege até agora, pois estes sempre analisam a linguagem da vida tendo como ponto de partida seu projeto logicista, diante deste ela mostra-se sempre inadequada devido às lacunas que ela possibilita na expressão dos pensamentos. No entanto, se pararmos para analisar os traços da linguagem da vida que são apresentados quase sempre negativamente ou estão em se-

gundo plano nos textos fregeanos, podemos fazer emergir dali a sua concepção positiva e descritiva acerca da linguagem da vida. Frege a concebe como uma criação humana modelada tanto pelas capacidades lógicas quanto pelas capacidades poéticas, retóricas dos humanos, etc. Frege percebeu na linguagem da vida a sua flexibilidade, plasticidade, polissemia, beleza e até mesma defendeu a insubstituibilidade de termos no âmbito poético, em outras palavras, a intraduzibilidade da poesia, pois para ele no âmbito poético o que conta não é apenas a capacidade lógica da linguagem, mas também a relação dela com os sentimentos e a imaginação, o que torna cada palavra única, insubstituível. A percepção destas características da linguagem da vida comunicativa descritas por Frege é importante porque ela o aproxima muito das perspectivas de linguagem dos hermeneutas do século XX, principalmente com a concepção de Gadamer, enquanto Frege percebeu que as línguas não se deixam dominar pelo rigor lógico, ou seja, não são objetiváveis, pois nelas a polissemia e a possibilidade de lacunas na expressão do pensamento são insuperáveis, sendo, portanto, necessária à prática da interpretação na qual o sujeito que interpreta também tem de ser considerado. Esta concepção de língua de Frege mostra-se como uma abertura para o diálogo entre as tradições da filosofia analítica e da filosofia hermenêutica.

O ‘VISADO ENQUANTO TAL’: NOEMA E IDEALISMO TRANSCENDENTAL

Allan Josué Vieira

UFSC – Brasil

allanjvieira@hotmail.com

A fenomenologia, pensada por Husserl como uma filosofia transcendental que deveria se constituir em fundamento das ciências, é marcada pelo radicalismo e pelo caráter *sui generis* de seu ponto de partida. Este início, a epoché – a ‘colocação entre parênteses’ da efetividade natural –, ao pôr em suspenso a validade ôntica do mundo, prepara o terreno para uma ‘reorientação do olhar’ que, na atitude natural, tem esse mundo como estando ‘sempre aí’, ‘disponível’. Não mais dirigida diretamente aos objetos, a atenção, agora, deve se voltar às *Erlebnisse* (as vivências da consciência) nas quais aqueles se dão. A investigação fenomenológica, portanto, se vê delimitada pelo esquema *ego-cogito-cogitatum*. Dentro desse quadro, pelo lado objetivo, tem-se o noema, que Husserl especifica como o *visado enquanto tal*. A questão que surge, então, é: qual seria o estatuto deste ‘objeto visado enquanto tal’, puro correlato da consciência? Essa pergunta deixa antever sua amplitude ao atentarmos para o fato de que, de sua resposta, deriva-se uma determinada caracterização do idealismo transcendental que Husserl identifica à própria fenomenologia. Com efeito, de acordo com a interpretação de autores como Harrison Hall e Peter Hutcheson, o idealismo husserliano seria algo como uma clarificação de significados (*meaning, sense*), sem qualquer

preocupação com questões relativas à existência dos objetos visados, fazendo da fenomenologia uma filosofia metafisicamente neutra. Isso porque ela se resumiria a uma clarificação dos *noemata*, sendo que estes seriam pensados a partir da interpretação de Dagfinn Føllesdal, para quem o noema é uma entidade ideal (abstrata), responsável por um papel mediador na referência aos objetos. O noema, assim, seria uma espécie de entidade intensional análoga às expressões linguísticas, responsável pela intencionalidade das vivências da consciência. No entanto, em oposição a essa perspectiva (conhecida como *interpretação fregeana* ou *interpretação da Costa Oeste*), autores como John Drummond, Robert Sokolowski e Dan Zahavi defendem outra posição: o noema não seria uma entidade ontologicamente distinta do objeto visado, mas, antes, seria o próprio objeto *tal como visado*. Isso quer dizer que a intencionalidade seria um caráter intrínseco à consciência, não necessitando de uma entidade mediadora na relação com seu objeto. O que está em jogo, com isso, é que, a partir da epoché e da redução fenomenológica, não abandonaríamos o mundo a fim de investigar uma constelação de entidades abstratas (os *noemata*); o noema ainda é o objeto visado, apenas não mais considerado ‘ingenuamente’ (como o é na atitude natural), mas, pensado na correlação com a consciência. Ou seja, ele é o próprio objeto, agora tomado na reflexão fenomenológica – este seria o sentido do ‘*visado enquanto tal*’. A partir desta discussão, o propósito de nosso trabalho é confrontar estas duas interpretações e pôr em relevo que tipo de desdobramento metafísico pode daí decorrer para o estatuto do idealismo fenomenológico-transcendental. Dado que o noema seria o próprio objeto – tal como visado –, ainda seria possível sustentar que a fenomenologia de Husserl é algo metafisicamente neutro, ou, em termos mais modestos, livre de qualquer corolário metafísico?

A TESE DO “FIM DA ARTE” E O CARÁTER DE ATUALIDADE DO BELO: REFLEXÕES HERMENÊUTICO- FILOSÓFICAS

Almir Ferreira da Silva Junior

UFMA – Brasil
alferjun@uol.com.br

A comunicação tem por objetivo discutir o caráter de importância da tese do fim da arte, anunciada por Hegel em suas *Preleções sobre a estética*, como condição de possibilidade para uma análise hermenêutico-filosófica da arte enquanto experiência de verdade, que se apresenta sob os efeitos da história (*Wirkungsgeschichte*). Embora em diversas passagens de suas reflexões estéticas Hans Georg-Gadamer dirija críticas contundentes ao idealismo estético hegeliano, quando se trata de pensar a arte moderna (a partir dos meados do sec. XIX) a tese da morte da arte (fim da arte) sobressai como paradigmática, seja no que se refere à interpretação das mudanças das configurações artísticas, seja no tocante à sua ressignificação enquanto um acontecimento e experiência de verdade. Ora, mas o que justifica o diálogo de Gadamer com Hegel quando se trata de pensar a atualidade do belo? Em que medida a tese hegeliana do fim da arte, em seu caráter paradigmático, é compatível com a reflexão hermenêutica da arte como experiência que acontece no *médium* da linguagem e sob a vigilância da efetividade histórica? Se, por um lado, a sentença de fim da

arte, ou mesmo caráter pretérito da arte, nos remete a pensar em sua insuficiência enquanto *Darstellung*, convertendo-a em objeto do pensamento, ou mesmo em sua dissolução em favor da religião e da filosofia, o que no idealismo estético hegeliano apenas pode ser entendido no devir histórico da Ideia; por outro, a referida tese possibilita uma reflexão filosófica da arte que, por sua vez, reivindica uma pretensão de verdade diferente da tradicional. Eis porque, na compreensão gadameriana, a tese hegeliana do caráter passado da arte corresponde a uma pré-formulação acerca de nossas questões sobre a arte quando se trata de repensarmos a atualidade do belo. Ressalta-se que o diálogo hermenêutico entre Gadamer e Hegel só é possível pela evidência de uma proximidade a partir da diferença, e pelo reconhecimento de que em ambos o domínio do belo artístico é reivindicado enquanto um problema da verdade, uma experiência que ultrapassa o tempo e nos convoca a compreendê-la no horizonte de uma “ponte ontológica entre o passado e presente”. Toma-se como referência para tal, sobretudo as reflexões desenvolvidas em *Verdade e Método* (1960), a *Atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa* (1974), e o ensaio *O fim da arte*, publicado em *Herança e futuro da Europa* (1989). Na diretiva de reconsiderarmos a tese do fim da arte (Hegel), o problema da verdade da arte no horizonte de sua atualidade só ganha um sentido hermenêutico-filosófico se pensado a partir da tradição e no âmbito de rupturas; eis o que confere densidade à reflexão sobre a verdade da arte, cuja experiência atualiza-se na temporalidade da história e, continuamente, nos coloca diante de nós mesmos.

ASPECTOS DOS CONCEITOS DE MORTE E POSSIBILIDADE EXISTENCIAL EM *SER E TEMPO*

André Luiz Ramalho da Silveira

UFSC – Brasil
andre.r.silver@gmail.com

Na concepção de Heidegger, compreender o ser humano existencialmente significa pensá-lo em sua relação incontornável com o ser na perspectiva da finitude do ser-aí, evidenciada pela angústia e pelo fenômeno da morte. De acordo com Heidegger, essa relação com o ser é estruturada temporalmente, de modo que até mesmo a linguagem possui pressupostos ontológicos. Além disso, a análise heideggeriana da existência está inserida em um contexto mais amplo da ontologia fundamental elaborada em *Ser e Tempo*. Com a elaboração da ontologia fundamental, Heidegger busca recolocar e responder o sentido de ser em geral a partir da analítica da existência do ser-aí humano, cuja constituição fundamental é o *ser-no-mundo*. A partir da perspectiva hermenêutico-fenomenológica, a analítica existencial mostra não apenas como o ser-aí se relaciona temporal e historicamente com o ser, mas também como o ser-aí se relaciona de uma maneira muito específica com sua morte e existe finitamente. É preciso ter presente que a compreensão de ser estruturada temporalmente é uma característica fundamental do ser-aí, de modo que, a partir disso, Heidegger concebe o ser-aí fundamental-

mente como possibilidade existencial. Ao conceber o ser-aí a partir da finitude como possibilidade existencial, o morrer e o conceito de morte precisam ser interpretados à luz do conceito de possibilidade. A justificativa para isso é que Heidegger concebe o ser-para-a-morte como a possibilidade mais própria do poder-ser que caracteriza o ser-aí. O conceito de morte é fonte de diversas controvérsias nos comentadores da obra de Heidegger. Assim como a noção de temporalidade, o conceito de *morte* (*Tod*) possui um sentido linguístico e fenomenológico muito distinto do usado no cotidiano. Quando se diz que o conceito de morte entendido existencialmente é distinto do que se entende pelo senso comum, Heidegger reserva um sentido técnico e, por sua vez, contraintuitivo, para esse conceito. Para tal, Heidegger distingue entre o *deixar de viver* ou *falecer* (*Ableben*), *perecer* (*Verenden*) e *morrer* (*Sterben*). O *falecer* é o fim de um ciclo vital, o término que assola a todo aquele que existe. Contudo, é essa concepção que Heidegger diz ser a compreensão comum sobre a morte, isto é, cotidianamente se compreende o morrer apenas como fim de um ciclo vital. O *perecer* é o sentido atribuído para a animalidade e o sentido de ser da vida, que não morrem, mas, perecem. O conceito de morte, portanto, é como Heidegger entende o *morrer* concernente ao ser humano. A partir desta perspectiva, o presente trabalho pretende investigar o conceito de morte em *Ser e Tempo* vinculado à noção de possibilidade existencial. Com efeito, a presente investigação precisa mostrar também em que medida a concepção heideggeriana de morte existencial é vinculada à morte vital do ser-aí, tendo em vista que a existência é finita porque o ser-aí existe de um modo finito, e não apenas porque ele cessa de existir, ou porque acaba seu ciclo vital em algum momento.

DE HEIDEGGER A GADAMER: INSUFICIENCIA DEL LENGUAJE Y VERDAD DE LA PALABRA

Andrés-Francisco Contreras S.

Universidad de Antioquia – Colombia
andres.contreras@udea.edu.co

El lenguaje, tanto en su estructura lógica como en su contenido, parece obstaculizar la apropiación o reapropiación genuina de las cosas, que tanto la fenomenología como la hermenéutica pretenden alcanzar. ¿Cómo dar cuenta de la “cosa misma” en un lenguaje que logre aprehenderla sin tergiversarla? ¿Cómo recuperar el asunto del cual se trata del extrañamiento propio de todo lenguaje? La comunicación busca mostrar el contraste presente entre Heidegger y Gadamer respecto de estas cuestiones. Mientras que el primero destaca la insuficiencia del lenguaje, el segundo subraya su aptitud y el contenido de verdad presente en él. Según Heidegger, la herencia metafísica presente en los conceptos tradicionales, así como la estructura lógica del lenguaje, hacen de éste un medio poco idóneo para desarrollar la tarea fundamental del pensamiento filosófico. En efecto, el carácter presentativo del propio lenguaje, esto es, el hecho de que su función principal consiste en hacer presentes las cosas explicitándolas, convierte aquello que se comprende en un “ente” determinado del cual se predicen ciertos atributos. Aquí, sin embargo, el filósofo se enfrenta a la dificultad de tener que fijar conceptualmente

aquello que, por su propia esencia, se resiste a ser aprehendido de esta manera: ¿Cómo expresarse acerca del ser o del tiempo cuando estos no “son” ellos mismos “entes” que puedan ser presentados? Pero esto no es todo, si bien los enunciados fijan y determinan las cosas, al ser comunicados, éstos tienen también la tendencia a perder su arraigo originario “en las cosas mismas” y a propagarse en una comprensión anónima, superficial y vacía. En la época temprana, la “indicación formal” y la idea de una “destrucción” de la historia de la metafísica pretenden resolver estos problemas. En la época tardía, Heidegger radicaliza la tendencia propia de todo lenguaje a caer en la habladuría (*Gerede*), concibiéndola ahora como un marco de referencia que domina ontológicamente la historia del pensamiento occidental desde Platón y que ha desembocado en la época técnica de la actualidad. Sólo un cambio de actitud y una atenta escucha en silencio pueden dar cuenta del acontecimiento del ser a través de la historia. Ahora bien, frente al rechazo del “lenguaje de la metafísica” por parte de Heidegger y a la insuficiencia del lenguaje denunciada por él, Gadamer recupera el carácter de verdad del acontecer de la tradición y desarrolla una concepción del lenguaje basada en el concepto de imagen (*Bild*), que busca destacar su carácter *apophántico*. Para él, la imagen no es una copia degradada de un original, sino más bien una presentación (*Darstellung*) suya en persona. Esto hace que el Gadamer tardío llegue a hablar no solamente de la “verdad de la tradición”, sino también de la “verdad de la palabra”, en las cuales se hace necesario participar. Dicha participación es, según Gadamer, la “manera correcta” de entrar en el círculo de la comprensión desarrollado por Heidegger. No hay tanto un “olvido del ser” en la tradición metafísica, como la posibilidad de su recuerdo y recuperación a través de la palabra y la comprensión.

HERMENEUTICS AND TRANSLATION THEORY

Bernd Stefanink

Universitatea Babeş – Bolyai Cluj-Napoca (România)
bstefanink@hotmail.com

This is to show concretely the impact of hermeneutics on the translator's everyday activity as well as on the theoretical approach to translation. Seventy years ago when, for the first time, researchers undertook a systematic research in translation theory, their idea was that translation was a matter of code switching (Weaver) and, under the influence of structural linguistics, that translating meant translating “bundles of componential features” (Nida). Seventy years later, we may think that this conception has been overcome, however, recent publications reveal that translational hermeneutics are still considered, by some, to be both “mystical” and overly “subjective” (Siever 2010), not guaranteeing a “scientifically” objective translation (Gerzymisch 2013). Though they admit that “intuition” and “creativity” are part of the translator's everyday activity, they discard those fundamentals from the translator's activity in the course of their theoretical reflection, considering them to be unsystematic in nature and, therefore, unfit for systematic investigation. It is our intention to show, with the help of ethnomethodological conversation analysis, that the hermeneutical approach in translation theory is the only approach that fits the translator's everyday reality and that it is legitimized by both philosophical hermeneutics and

recent cognitivistic research, the link being assured by researchers like Hans Lenk and his “neurophilosophy”. Anything from two to four translators are necessary to successfully translate a text from a source language to a target language with the aim of “negotiating” a final version upon which everyone agrees. In the course of their argumentation each translator reveals his hidden conceptions concerning language and what translating means to him, but also the criteria to be taken into consideration when translating, (for instance, when arguing that a solution to a translation problem “does not fit into the ‘atmosphere’ of the text”). The discussion is registered, transcribed and analyzed. Conversational analysis shows that the natural way in translational approach is “empathy” with the “*Textgeschehen*”. It shows how the translator's approach to the text is that of playing with words, a process which intensifies as it proceeds, until it comes to a fusion of horizons that leads to what Stolze (2013) calls “*ein autopoietischer halb-unbewusster Formulierungsimpuls*”. The conversational analysis also shows how this fusion of horizons develops into creative problem solving, mainly with the help of Lakoff's “chaining” and the conception of creativity being considered as a “problem solving activity” (Guilford). This “holistic” approach to translation, revealed to be the most natural method, is based on hermeneutics and in clear opposition to the “atomistic” approach as represented by Gerzymisch (2013).

EL SER-PARA-OTRO EN SARTRE: EL PROBLEMA DEL LENGUAJE EN *EL SER Y LA NADA*

Cedric Steinlen Cuevas

UFSC – Brasil

cedric.steinlen1@gmail.com

En la ontología de la facticidad de Heidegger, el lenguaje tendría un lugar primordial. Lo más originario del ser-en-el mundo es el encontrarse-con-los-otros, a su vez, ser-con-otros tiene como fundamento el lenguaje. El fundamento ontológico del lenguaje es el habla, el habla es siempre hablando a otro, a través del habla, expresa el ser-ahí el modo de encontrarse en el mundo y muestra al otro lo que se le presenta a la mano. De esta forma el *logos* es constitutivo del ser-ahí, este le permite al hombre ser un animal político y formar comunidad. A diferencia de Heidegger, en la ontología fenomenológica del *Ser y la Nada* de Sartre, el lenguaje tendría un lugar marginal en su pensamiento. En *El Ser y la Nada* se establece que el lenguaje forma parte de la condición humana, ya que es originariamente la posibilidad de que un para-sí experimente su ser-para-otro. Es decir, que el surgimiento del otro frente a mí como mirada hace surgir el lenguaje como condición de mi ser. El ser-para-otro tiene como fundamento el ser-para-sí, es decir que la existencia del prójimo es experimentada desde mi conciencia como un ser-objeto en medio del mundo. Pero Sartre escapa del solipsismo al establecer que

las estructuras de mi ser-para-otro son idénticas a las del ser otro para mí. En otras palabras, mi ser es un ser del mundo igual al ser del otro. La pregunta que nos formularemos en este trabajo es: ¿Cuál es el papel que juega el lenguaje en la ontología del ser-para-otro en Sartre? Para este fin, realizaremos en primer lugar un análisis del problema del lenguaje con relación al ser-con-los-otros en la obra *Ser y Tiempo* de Heidegger, de esta manera estableceremos un marco conceptual para abordar nuestro problema. Específicamente, abordaremos el *Ser y Tiempo* a partir del Capítulo IV de la Primera Parte (El "ser en el mundo" como "ser con" y "ser sí mismo" El "uno") y los apartados A y B del Capítulo V (El "ser en" en cuanto tal). En segundo lugar, situaremos el lugar que ocupa el problema del lenguaje en el libro de Sartre *El Ser y la Nada*, principalmente nos centraremos en la Tercera Parte de libro denominado (El para-otro), en el capítulo I (La existencia del próximo), el Capítulo II (El Cuerpo) y III (Las relaciones concretas con el próximo). De esta forma podremos realizar un estudio comparativo que nos permitirá establecer con claridad el problema del lenguaje en *El Ser y la Nada*.

A NATUREZA ARTEFACTUAL DA LINGUAGEM

Celso Reni Braid

UFSC – Brasil
celso.braid@ufsc.br

O propósito é discutir as bases das categorizações ontológicas sob as quais o conceito de linguagem é apreendido teoricamente, tendo em vista o problema da correlação entre linguagem e metafísica. A questão-guia é acerca do conceito de linguagem, que embasa o princípio básico da filosofia hermenêutica, e sua função teórica no contexto da tese da expressabilidade universal. Para isso, discuto duas versões dessa tese: “*ser, que pode ser compreendido, é linguagem*” (Gadamer, 1960) e “*ser que pode ser compreendido é o universo do discurso*” (Puntel, 2006). A hipótese de trabalho é que a diferença entre a tese de Gadamer e a tese de Puntel pode ser equacionada com a distinção entre linguagem natural e linguagem artificial. A proposta consiste em entrecruzar três tópicos da discussão atual sobre linguagem: primeiro, a questão da viabilidade e definição dos conceitos de universalidade da linguagem, de linguagem universal e de universais linguísticos, tendo em vista as noções de expressabilidade e traduzibilidade; segundo, a questão da categorização das línguas e linguagens como naturais, históricas, artificiais e formais; terceiro, as distinções entre linguagem falada e linguagem escrita, e entre linguagem de comunicação e linguagem de exposição. A primeira sugges-

tão consiste na proposição de que a linguagem não é apenas um artefato, e também não apenas o principal, mas, sobretudo, aquele em que os aspectos técnicos, teóricos e artísticos coexistem de modo único e incomparável. A universalidade da linguagem significa que o artefato da linguagem realiza plenamente aquilo que os outros artefatos realizam parcialmente. A segunda sugestão é que o conceito de linguagem adequado às teses básicas da filosofia hermenêutica tem que incluir a condição de artefato. Enquanto artefato, a linguagem é metafísica, mas apenas no sentido de ser algo que escapa ao liame natural.

A ESTRUTURA ONTOLÓGICA DA LINGUAGEM E A QUEDA NO FALATÓRIO (*GEREDE*) EM *SER E TEMPO* DE MARTIN HEIDEGGER

Christiane Costa de Matos Fernandes

UFMG – Brasil

christianecostamf@gmail.com

A partir de *Ser e Tempo* de Martin Heidegger, a apresentação visa mostrar o que chamamos estrutura ontológica da linguagem, apresentando como o fenômeno da enunciação (*Aussage*) – sobretudo em sua primeira significação, a saber: a enunciação como *lógos* apofântico, na medida em que é o fundamento dos modos da predicação e comunicação – é articulado e derivado da interpretação (*Auslegung*) das possibilidades projetadas do entender (*Verstehen*). Ao contrário da tradição filosófica que identificou o *lógos* como mero ente subsistente, expresso através de palavras e sequência de palavras tomadas como disponíveis, tentarei buscar, junto com Heidegger, a raiz ontológica da enunciação sobre os entes no “*como*” hermenêutico-existenciário, no qual a enunciação e as palavras recolhem seu significado [na tradução que utilizamos para o português: os termos *Existenzial* e *Existenzielle* são traduzidos por “Existenciário” e “Existencial” respectivamente; a diferença foi estabelecida por Heidegger para marcar a determinação constitutiva da existência (ou sua estrutura), cuja determi-

nação cabe à ontologia (Existenciário), da determinação Existencial, esta última trata de um assunto ôntico do *Dasein*, pois trata de um conhecimento que conduz a si mesmo (*Ser e Tempo*, §§4, 9)]. Após essa primeira reconstrução, pretendo mostrar como o existencial da linguagem, já expresso e sedimentado pelo discurso (*Rede*) impessoal (*das Man*), através da repetição e difusão no discurso fático, obscurece o ser dos entes em uma indistinção ontológica, na essência mesma da comunicação, a saber: o falatório (*Gerede*). Destacamos o elemento da *significativade*, enquanto *estrutura formal da mundidade*, como a condição mesma, ou melhor, a própria ‘inteligibilidade’ do mundo, não como arcabouço teórico, mas como âmbito do entender e da interpretação anterior à proposição, âmbito no qual a totalidade referencial que conforma os entes intramundanos *determina-os significativamente* em seu “*como*”, ou seja, os faz ver e aparecer *como ente*, como *algo significativo* no interior da *abertura de sentido* do próprio mundo. A significativade traz em si o entender e a interpretação, sendo o entender, neste caso, a abertura originária que abre a significativade, e a interpretação, a elaboração das possibilidades projetadas pelo entender. Nosso trabalho consiste em percorrer dois aspectos da linguagem em *Ser e Tempo*: investigar a raiz ou estrutura ontológica da enunciação sobre os entes no “*como*” hermenêutico-existenciário, explicitando como essa estrutura está essencialmente ligada à explicitação do mundo como horizonte de transcendência enquanto abertura de sentido prévia à toda significação do ente; e descrever o fenômeno da linguagem já articulado pelo discurso no mundo fático, investigando qual a amplitude de uma linguagem que parece desenraizar o *Dasein* em relação a si mesmo, em relação aos outros e em relação aos entes.

SOBRE A ATUALIZAÇÃO DE SENTIDO NA OBRA DE ARTE PELA HERMENÊUTICA GADAMERIANA

Clara Machado Pontes

UFSC – Brasil

clarampontes@gmail.com

Sobre o tema da arte, o filósofo Hans-Georg Gadamer dedicou diversos textos, sejam eles sobre filosofia da arte propriamente ou textos nos quais interpreta determinadas obras de arte. Sua proposta procura abarcar a diversidade das formas de arte, descrevendo a experiência da arte no movimento entre obra e intérprete. Partindo de afirmações e indicações presentes em alguns textos da bibliografia gadameriana, pretende-se expandir o conceito-chave de atualização de sentido para além de uma interpretação linguística, a fim de sustentar esta pretensão de abranger a diversidade artística. A primeira parte de seu principal livro, *Verdade e Método*, encontra na experiência da arte o modelo paradigmático da experiência hermenêutica. Para Gadamer, a compreensão para toda experiência hermenêutica acontece como atualização de sentido, de modo que também a experiência da arte gira sobre este mesmo eixo. A compreensão e interpretação acontecem no *medium* da linguagem; a atualização de sentido teria, portanto, um caráter linguístico. Para a obra de arte, isto implica que seu sentido é realizado pelo espectador ou intérprete através de operações linguísticas; o próprio Gadamer descreve a experiência da arte como o entrar em diálogo com a obra, como

um jogo de perguntas e respostas. Em algumas passagens de *Verdade e Método*, o privilégio parece recair, de fato, sobre o significado ou conteúdo de sentido da obra de arte com um caráter propriamente linguístico, a ser compreendido por aquele que faz a experiência da obra; em detrimento da diversidade de formas em que a arte se apresenta, o que estaria em questão seria o significado transmitido pela obra e apreendido através da linguagem pelo intérprete. Certamente, Gadamer não quer reafirmar a antiga separação na filosofia da arte entre forma e conteúdo; também em diversas passagens ele confirma a unidade indissolúvel do modo como a obra se apresenta e aquilo que ela apresenta. Entretanto, em outros textos dedicados à arte, o caráter linguístico da atualização de sentido é minimizado em favor das diferentes maneiras em que a arte se apresenta. Assim, a participação daquele que faz a experiência da obra não se resume à apreensão de um sentido no *medium* da linguagem, mas demanda uma outra performance do espectador para a realização da obra. Isto fica mais claro em obras que requerem determinada performance por parte do espectador para que venham a ser; pensemos, por exemplo, em obras do movimento neoconcreto, entre os anos 50 e 60. O sentido da obra equivale à realização mesma da obra, um modo de agir que a obra oferece e que ganha sua atualidade na atuação dos participantes. Contudo, permanece o problema sobre a dissociação da dimensão linguística, enquanto o meio universal da compreensão, e a possibilidade de sua articulação com a estrutura da experiência hermenêutica.

DA FUNDAÇÃO À HABITAÇÃO POÉTICAS

Claudia Drucker

UFSC – Brasil
druckercl@gmail.com

Se houver uma filosofia da linguagem em Heidegger, o seu ponto de partida será não tomar a linguagem como um sistema definido de regras, que, portanto, gramáticas e dicionários não traduzem adequadamente. Os significados se ampliam na fala e, mais ainda, na poesia. Não se trata de uma tomada de posição em favor da arbitrariedade – haja vista a defesa da língua tradicional, não-colonizada pelo jargão técnico. Conciliar o caráter dinâmico da linguagem com a sua remissão última a um dizer primordial seria o objetivo de uma filosofia heideggeriana da linguagem. O escopo da comunicação proposta é mais restrito, conforme se limita a circunscrever o que é dito na poesia. Na década de 1930 Heidegger formula a noção de fundação poética, que remete a um papel em uma época definida, e portanto a uma missão histórica da arte. Nos anos 1950, a noção de fundação é abandonada em favor da noção de habitação poética. A habitação poética passa a ser descrita como constitutiva do modo de ser do homem, sem referência a época ou povos privilegiados. É bem conhecida a esperança depositada por Heidegger em Hölderlin como poeta dos alemães, que está reservado a eles para uma escuta futura. Que a posição heideggeriana seja de nacionalismo exaltado até o fim dos seus dias sempre esteve claro,

ainda que se encontre de tempos em tempos motivo para apontá-lo novamente, e muitos se declarem surpresos diante de novas revelações. Cabe, porém, separar dentro da obra de Heidegger os pensamentos que não podem ser afastados facilmente como dependentes de posições políticas. Se escolhermos entender a interpretação heideggeriana de Hölderlin apenas como xenofóbica ou messiânica deixamos de considerar seriamente a sua premissa principal, que será aqui resumida em vocabulário não-heideggeriano. O homem, quando faz cultura, acredita deparar-se com algo que é fruto exclusivo do seu esforço. A partir daí, aposta em um tipo de pensamento objetivamente, que ignora o quanto os seus artefatos se inserem em um contexto maior. Chamemo-lo “mundo”. “Mundo” já era um existencial privilegiado no pensamento heideggeriano na década de 1920, quando se formula o projeto de uma analítica existencial, a qual excluía ou parecia excluir o apelo do Ser. A noção de habitação poética insere no mundo do ser-aí uma dimensão que não é criada apenas pelo projeto compreensivo do ser dos entes do ser-aí. O mundo agora deve ser pensado antes como *kósmos*, isto é, como uma totalidade que não acontece enquanto tal apenas por meio do esforço humano. Só a poesia, porém, está autorizada a tematizar essa existência mais do que apenas humana do homem. Agora ela não precisa assumir como tarefa explícita e consciente aquilo que já faz parte dela e do modo de ser do homem – donde a noção de habitar poético substitui a de uma fundação voluntária, mas não a tarefa do pensamento. *Kósmos* e ser não são o mesmo, embora ambos, cada um a seu modo, expressem a abertura do humano para algo além dele, e que não pode ser fabricado culturalmente.

AS NOÇÕES DE TRADIÇÃO E DE APLICAÇÃO NA HERMENÊUTICA JURÍDICA

Cristiano de Aguiar Portela Moita

UFC – Brasil

cristiano_apm@hotmail.com

O presente trabalho intenta tratar do desenvolvimento da hermenêutica filosófica propriamente dita, assumindo o papel desempenhado por Hans-Georg Gadamer, para então verificar em que ponto a relação desse novo modo de perceber a hermenêutica – o qual, por princípio, volta-se contra o método – estreita-se com o Direito, campo do conhecimento para o qual a hermenêutica, até então, servia como instrumento secundário, eminentemente metodológico. Assume-se, de antemão, a seguinte proposta de análise: que as ideias de tradição e de aplicação são fundamentais para o cotejo de alguns problemas eminentemente jurídicos. É essa nova perspectiva que se quer que o jurista defronte na sua faina cotidiana. É preciso reconhecer o papel que a tradição exerce no Direito, bem como é preciso saber identificar como a interpretação é entendida como aplicação. As consequências dessas constatações têm importância, e o jurista, mormente o responsável pela decisão judicial – o juiz –, precisa se dar conta disso. Dessa maneira, em primeiro lugar, será demonstrado como Gadamer parte de Heidegger, mas com o propósito de trazer à tona, novamente, a preocupação de Dilthey, que era elabo-

rar uma metodologia própria para as ciências humanas. Gadamer assere que a ideia de verdade não é tanto alcançada pelo estabelecimento de um método; no entendimento e nas ciências humanas, Gadamer propõe justificar uma experiência de verdade inspirada na concepção de *humanitas*, de construção como educação (*Bildung*) do homem, tendo como modelo de saber a experiência da arte, que não é mera experiência de regozijo estético, mas é exemplo de como o homem é levado e conduzido para uma realidade superadora. Toda compreensão é autocompreensão, dirá Gadamer, forjada numa evolução de um ineliminável, porém limitado, horizonte histórico do intérprete, para um horizonte superador, resultado da fusão com o horizonte do que se pretende entender, por exemplo, o texto escrito. Gadamer ainda resgata a noção de que compreender e interpretar são ações inseparáveis do aplicar, o que foi afastado pelo paradigma epistemológico anterior e que esteve presente nas hermenêuticas especiais, inclusive a jurídica. A ideia de aplicação (*applicatio*) é intimamente ligada à ideia de compreensão, submetida à historicidade, e não se dá conforme um modelo subsuntivo, mas sim no momento mesmo em que o intérprete compreende e interpreta um texto, carregado por todo o horizonte histórico que lhe precede, entregue pela tradição (*traditio*). Considerando a importância do conhecimento histórico para o jurista na interpretação e aplicação das leis, Gadamer reconhece o significado da hermenêutica jurídica para sua tese. A tarefa da interpretação é uma tarefa de *applicatio*, que consiste, no Direito, precisamente, em concretizar a lei.

LÍNGUA, HERMENÊUTICA E POLÍTICAS LINGUÍSTICAS: UM DIÁLOGO ENTRE RICOEUR E BAKHTIN

Cristine Gorski Severo

UFSC – Brasil
crisgorski@gmail.com

A presente proposta visa apresentar, discutir e correlacionar conceitos de língua e de hermenêutica para Paul Ricoeur e Mikhail Bakhtin, em diálogo com as políticas linguísticas. Para tanto, trata-se de propor pontos de aproximação e de distanciamento entre a noção ricoeuriana de arco hermenêutico e a noção de compreensão de Bakhtin, bem como entre os conceitos de língua para ambos os filósofos. Considera-se que uma compreensão da dimensão hermenêutica exige um dado entendimento sobre o funcionamento da língua. Diante disso, serão discutidos os conceitos de língua para os dois filósofos a partir das noções de relação dialética (Ricoeur) e relação dialógica (Bakhtin). Tais noções são necessárias para se pensar a relação entre forma e significação no campo da Linguística. As noções de forma e de significação implicam níveis que oscilam entre maior ou menor estabilidade: as formas tendem a ser relativamente engessadas, impondo certas limitações aos projetos discursivos. Tais formas incluem desde aspectos linguísticos restritos (fonologia e mor-

fossintaxe), até aspectos mais amplos (estrutura composicional do texto). Já a significação assume um nível tanto estável – passível, por exemplo, de dicionarização – como singular – o tema. A tensão entre singularidade e estabilidade dos significados se relaciona com as formas linguísticas, que podem ser mais ou menos engessadas. A partir desse desmembramento do conceito de língua – em Linguística –, assumimos a proposta dos filósofos de que o processo hermenêutico ocorre através de etapas, que incluem, por um lado, a relação entre explicação e compreensão (Ricoeur), a relação entre compreensão passiva e compreensão ativa (Bakhtin) e a transformação da palavra alheia em palavra própria (Bakhtin); por outro lado, o processo hermenêutico depende da relação entre forma e significado, ou seja, daquilo que é oferecido ao entendimento. O processo hermenêutico ocorre em relação ao texto, o que inclui enunciados verbais ou escritos; por isso, considera-se importante levar em conta as diferenças entre oralidade e letramento e seus possíveis efeitos no processo hermenêutico. Tal explanação conceitual terá como objetivo refletir sobre as implicações do processo hermenêutico para as políticas linguísticas. Ou seja, trata-se de problematizar o alcance e os efeitos produzidos por políticas governamentais e institucionais que legislam sobre as línguas (enquanto línguas oficiais, nacionais, educacionais, literárias etc.) sobre os processos de interpretação dos sentidos e, por tabela, de configuração de modos de discursivização – através da língua – e de ação dos sujeitos no mundo. A reflexão proposta visa analisar a dimensão hermenêutica em relação à língua verbal, embora se reconheça a importância da inter-relação da língua com outros sistemas semióticos para produção e interpretação dos sentidos.

A METÁFORA E A POSSIBILIDADE DE DIZER O MUNDO

Daniel Schiochett

UFSC – Brasil
danielschiochett@gmail.com

Uma marca da filosofia do século XX é a identificação entre linguagem e significatividade. Nesse quadro, a linguagem é vista como causa da significatividade e, assim, relendo o esquema transcendental kantiano, a linguagem figura como condição de possibilidade da inteligibilidade do real. Chamaremos esse movimento de transcendentalização da linguagem. A transcendentalização da linguagem supõe a impossibilidade de remissão às coisas mesmas sem o reenvio à própria linguagem. Isso enseja a conclusão de que a filosofia deve fundamentar categorias ontológicas apenas na estrutura da linguagem e, portanto, não pode ir além dela mesma. Restaria à filosofia, assim, andar em círculos: o círculo hermenêutico ou a explosão de jogos de linguagem, na qual a filosofia é só mais um deles. A linguagem, enquanto estrutura transcendental, diz sempre o ser que já é sempre linguístico. Identifica-se *ser* e *significado*. Neste esquema de transparência ontológica absoluta em que tudo é linguagem não há espaço para diferenciação entre o *dizer metafórico* e o *literal*. A linguagem ou instaura/revela o ser dos objetos tais como eles podem ser ou nada diz. Notemos que, mesmo sendo uma resposta à impossibilidade moderna da ontologia, inaugurada por Kant, a filosofia, quando tratada desse modo, não é mais ontologia e, sim,

hermenêutica ontológica e análise da linguagem. Todavia, como o novo e a novidade aparecem no seio da linguagem? Como novas categorias são oferecidas aos falantes de uma língua se nada há fora da linguagem? Como é possível que os falantes, seja por gosto ou por necessidade, *forjem* novos significados, novas categorias e novos conceitos para expressar novas experiências ou novas entidades? Em outras palavras, como é possível que os falantes, dotados dessa hipotética linguagem universal doadora das categorias ontológicas, possam forjar significados não literais, isto é, significados que não são frutos dessa linguagem transparente, para falar o seu mundo? É preciso assumir essa noção de linguagem que permite apenas o dizer literal? Defendemos que a noção de linguagem precisa ser revisitada. Além de não permitir uma resposta satisfatória à possibilidade de surgimento de novos significados, como aqueles que se percebe em curso na linguagem figurada, essa noção de linguagem transcendentalizada também não corresponde à noção de linguagem presente em vários estudos linguísticos semânticos, pragmáticos e cognitivos. Estes estudos respondem afirmativamente à possibilidade da linguagem figurada. Mas essa noção de linguagem supõe que a linguagem não funda o real, tese cara à filosofia do século XX. Como equacionar estas alternativas?

CRISIS DEL LENGUAJE REPRESENTATIVO. UNA COMPARACIÓN ENTRE HUSSERL Y REINACH

Daniele Petrella

CONICET – Universidad Nacional de Córdoba – Argentina
daniele_petrella@yahoo.it

A una atenta mirada, en el ensayo *Sobre la teoría del juicio negativo* del 1911 se puede medir la importancia capital de las *Investigaciones lógicas* de Husserl en la formulación de las críticas por parte de Reinach a la teoría del juicio de Windelband y Rickert. De hecho, interpretar – como hicieron los dos grandes filósofos de la Escuela neokantiana del Baden – el juicio como reconocimiento, convicción, estado de conciencia o acto espontáneo *a parte subiecti* que afirma algo sobre un objeto, significa para Reinach deformar la complejidad del estado de cosas de un o más objetos de referencia. Comprender y expresar el estado de cosas del objeto significa, entonces, desactivar el predominio teórico de las formas del sujeto a la hora de relacionarse al objeto. En este sentido se mostrará la influencia fundamental de Husserl en este orden de discurso de Reinach (más allá de la importancia que tuvieron las *Investigaciones lógicas* también en la elaboración de la teoría del juicio del neokantiano ‘heterodoxo’ Lask, cuyas críticas fenomenológicas a sus maestros Windelband y Rickert

serán fundamentales para el joven Heidegger). En efecto, cuando Reinach habla de una pura posesión receptiva del objeto, está elaborando una concepción pasiva del sujeto, que refleja el empleo de las argumentaciones de la *Sexta investigación lógica*. En particular esta investigación – y en general la primera edición de las *Investigaciones lógicas* – se caracteriza por plantear una teoría de la intencionalidad que aspira quebrar con todas aquellas perspectivas que ven en la subjetividad trascendental el eje fundamental de cualquier gnoseología. No es por casualidad que Husserl en la *Primera investigación lógica* plantea el estatuto ideal de los significados que no pueden disolverse en la estructura intencional de las vivencias. De hecho, la validez ideal de los significados es algo que no tiene referencia alguna a aquel que expresa juicios empíricos. En este marco adquiere sentido el abordaje de Reinach al tema del juicio, que se configura como el medio a través del cual expresar la íntima complejidad del objeto, cuyo significado y articulación interna no debe nada a la subjetividad trascendental. Vinculando, entonces, el ensayo de 1911 a la importancia epocal que tuvo la primera edición de las *Investigaciones lógicas*, se mostrará cómo Reinach retoma las ideas de Husserl sobre el juicio, cuyo horizonte de expresión va más allá de la sola y rígida contraposición descriptiva positividad/negatividad del estado de cosas interesado, porque tanto para Husserl como para Reinach la conciencia debe comprender la complejidad de los objetos intencionados.

SOBRE O CONCEITO DE BELO EM *VERDADE E MÉTODO*

Danton G. Oestreich

UNISINOS – Brasil
dantonostreich@gmail.com

A primeira parte de *Verdade e Método* trata da restituição de um sentido da verdade realizado através da experiência que a arte oferece à compreensão humana, colocando como uma das questões essenciais para o todo da obra o problema das relações entre a arte, o belo e a verdade. Assumindo um viés hermenêutico, Gadamer parece dar prosseguimento ao pensamento sobre verdade e arte que é encontrado em Heidegger, em que o conceito de belo aparece ligado à verdade como *aletheia*, pois a beleza seria um modo como a verdade vige enquanto desvelamento. Todavia, ao tratar da questão da verdade por via da hermenêutica, Gadamer parece apresentar, ao final de *Verdade e Método*, relações mais amplas, que visam o reconhecimento da importância do conceito de belo, recorrendo sua antiga natureza metafísica, para a própria dimensão da autocompreensão que se dá através da linguagem. Na verdade, é em função desta perspectiva que a sua investigação assume um elo fundamental com a *Crítica da Faculdade do Juízo*, que teria possivelmente produzido uma “subjetivação” da estética. A crítica de Gadamer sobre esta última questão se fundamenta no fato de que os conceitos centrais da tradição humanista, que dariam aporte para uma legitimação própria às humanidades, são reunidos por Kant sem a consideração do

significado social e comunitário que a eles seria imanente e que, conseqüentemente, permitiria o reconhecimento de um sentido de verdade relativo à tradição. A exemplo disto, se na função transcendental que Kant atribui ao gosto não lhe interessa de forma alguma o seu conteúdo, na dimensão social deste conceito a questão do seu conteúdo é determinante e leva a reconhecer que “o belo na natureza e na arte terá que ser completado pelo amplo oceano do belo que se alastra na realidade ética do homem”. Neste sentido, a retomada do conceito de belo ao final de *Verdade e Método* não é simplesmente marginal ao seu desenvolvimento, pois, sendo o compreender e o interpretar mediados pela linguagem e pela verdade da tradição, algo que pertence ao todo da experiência do homem no mundo, a determinação daquilo que é belo neste horizonte não escapa a uma crítica que pretende ser correta em sua avaliação com respeito à consciência ética que nos constitui. Desta forma, este artigo busca elucidar a possibilidade de aproximação da noção de verdade com o conceito de belo no horizonte hermenêutico; o porquê da importância do belo para a autocompreensão; e de como essa importância se afirma no *ethos* próprio a uma racionalidade existencial. Ao final, a própria noção de “verdade” é aprofundada e enriquecida em vista da sua relação com o belo, como também a experiência da arte prova ser uma fonte inestimável de autocompreensão ética diante da existência.

A POLÍTICA COMO PRÁTICA ÉTICA NO PENSAMENTO DE ARENDT E GADAMER

Diego Fonseca Mascarenhas

UFPA – Brasil

diegomask_85@hotmail.com

Arendt e Gadamer analisam o desenvolvimento da consciência histórica no que diz respeito a impor o desafio direto ao que hoje se entende por verdade na filosofia, na moral e na política. Ambos buscam responder este desafio sem recorrer a formas obsoletas de embasamento ou, tampouco, mergulhar em formas radicais e desorientadoras de relativismo ou de solipsismo que põem em risco o compartilhamento da vida em comum ou mundo público. O presente artigo irá comparar a política como práxis nesses dois autores. Gadamer assinala que há dois caminhos para a ética. Uma via é por meio do consequencialismo da ética Aristotélica, enquanto a outra via é mediante o formalismo da ética kantiana. O pensamento gadameriano expõe de modo bastante claro o motivo de ele adotar a ética aristotélica, em razão de aceitar a tese hegeliana de que a ética kantiana é formalista ao considerá-la como sendo puramente ideal, pois não lida com a concretude da vida. Nesse sentido, Arendt e Gadamer irão buscar fundamentar as suas filosofias práticas a partir do modelo consequencialista da antiguidade. Trata-se de tentar pensar a política e a ética de uma forma que saia do idealismo que

marcou a modernidade e o pensamento kantiano, ao apontar para o retorno às origens da filosofia prática mais realista, ou seja, baseada nas ações individuais. Gadamer busca, portanto, a conciliação entre Aristóteles e Platão. Isto será importante para buscar desenvolver o projeto político inacabado arendtiano, haja vista que, para a pensadora, a liberdade começou a ser tratada como problema na tradição política a partir da morte de Sócrates na *polis* Grega, pelo fato de os filósofos não se sentirem mais em casa em participar na esfera pública e se voltarem para a vida contemplativa, ou seja, há uma separação entre o mundo sensível e o mundo das ideias. Contudo, o pensamento gadameriano defende que a filosofia platônica é frequentemente expressada numa mítica e irônica forma de representação, pois ele argumenta que *A República* deveria ser interpretada como grande mito dialético. Nesse sentido, Gadamer torna concebível o tipo de arendtiano platônico na qual a política consiste parcialmente na hipotetização compartilhada do *eide* em um campo que é simultaneamente público, *noético* e dialético. Por fim, Aristóteles no livro VI da obra *Ética a Nicômaco* descreve as noções das virtudes intelectuais que serão utilizadas tanto por Arendt e Gadamer para criticar o caráter ético-prático da política. No livro *A Condição Humana*, Arendt realiza a diferenciação entre *vita contemplativa* e *vita activa* situada no labor, fabricação e ação, em razão de utilizar a distinção aristotélica entre *logistikon* e *epistemonikon*, com destaque à *phronesis*. Enquanto Gadamer, no livro *Verdade e Método*, também dialoga com a perspectiva da *phronesis* aristotélica, ao considerá-la como sendo mais intensamente focada na falta de condicionamento do nosso ser moral, no fato de que a decisão individual depender da prática e de determinantes sociais no tempo, e menos focada na incondicionalidade inerente ao fenômeno ético. Assim, conclui-se que Gadamer e Arendt criticam a ética kantiana baseada na razão moral autônoma.

A VIDA SECRETA DAS PALAVRAS – PENSAMENTO & LINGUAGEM EM BERGSON

Evaldo Sampaio

UnB – Brasil

evaldosampaio@unb.br

Já no prefácio de sua obra inaugural, *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*, Henri Bergson adverte que “a linguagem exige que estabeleçamos entre as nossas ideias as mesmas distinções nítidas e precisas, bem como a mesma descontinuidade, que entre os objetos materiais”. E, diante dessa exigência, conviria a suspeita de que tal equiparação, “útil para a vida prática e para as ciências”, teria como consequência o engendramento das dificuldades insuperáveis que certos problemas filosóficos parecem recair. As reservas quanto à influência decisiva do uso da linguagem sobre o pensamento perpassam todas as fases da obra do Bergson, porém, de modo esparso, jamais reunidas sistematicamente num capítulo ou seção de seus livros. Apesar disso, as reflexões sobre a relação entre o pensamento e a linguagem, ou, mais precisamente, sobre os obstáculos que a linguagem interpõe ao pensamento filosófico, parecem imprescindíveis para dar sentido ao bergsonismo. Alguns leitores especializados propuseram que Bergson buscaria uma expressão metafórica e literária para sinalizar as suas intuições primordiais. Para outros, o bergsonismo simplesmente admitiria a precariedade ou im-

possibilidade do discurso filosófico. Ora, se uma expressão literária seria a melhor maneira para dar vazão ao pensamento filosófico, por que, então, Bergson não escreveu romances ou poemas? Por outro lado, se o discurso filosófico é impossível, por que escrever vários livros de Filosofia para se afirmar a mera impossibilidade destes? Pretende-se aqui interrogar qual é enfim a concepção bergsoniana quanto à relação entre o pensamento e a linguagem. Seria tal concepção uma alternativa ainda fecunda, quase um século depois da “virada linguística”? Para pensar tais questões, propõe-se um estudo preliminar da ampla introdução que Bergson compôs para a coletânea de ensaios *O Pensamento e o Movente*. Nessa introdução, subdivida em duas partes que ocupam um terço da obra, Bergson realinha as principais intuições de sua Filosofia e, em meio a discussões sobre vários tópicos, remete-nos frequentemente a considerações sobre a natureza da linguagem e do pensamento filosófico. Minha proposta é coligir estas passagens e com elas interrogar se é possível um conhecimento metafísico tal como entrevisto por Bergson, a saber, um conhecimento “absoluto”, uma convergência entre o sujeito e o objeto, a qual independeria do ponto de vista do observador e dos símbolos pelos quais ele se expressa. A hipótese que pretendo discutir é que Bergson não nos propõe o silêncio místico ou um caminho para o poético, porém uma ressignificação da relação entre a linguagem e o mundo a qual dispensa uma teoria da figuração ou quaisquer conseqüências antirrealistas que esta pudesse acarretar.

O ACONTECIMENTO DA ARTE E A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

Gabriela Miranda Zabeu

UFSC – Brasil

gabifiloufsc@hotmail.com

A comunicação visa apresentar um horizonte de compreensão acerca das obras de arte a partir de alguns conceitos de Hans-Georg Gadamer, como os que se encontram implicados na experiência hermenêutica da arte e na compreensão do acontecimento que uma obra instaura. Seguindo “Verdade e Método”, tal exposição busca também apresentar a noção de linguagem nessa perspectiva e contribuir com a explicitação ontológica de tal acontecimento, ressaltando a tensão entre a filosofia e a práxis artística. Pois, em toda tentativa de se pronunciar sobre a arte, a filosofia não faz mais do que revelar um pensamento a respeito de uma experiência que não se traduz meramente em palavras, embora essa se dê na linguisticidade. De modo que a pretensão de uma hermenêutica filosófica com relação à arte se mostra enquanto aquela de explicitar o inaudito, ou, pelo menos, tudo quanto fica de não dito no gesto artístico, verbalizando uma dimensão de sentido só acessível pelo pensar, e não algo próprio da coação gerada no acontecimento da arte – uma vez que essa dimensão própria à práxis artística, que em seu acontecer nos envolve, não precisa de tradutor, não precisa do filósofo para dizer seu significado. Dessa forma, o acontecimento da arte está aquém

(ou além) de um estabelecimento definitivo, racional-explicativo, a respeito de si, embora ele possa nos interpelar de modo a buscarmos compreendê-lo. Gadamer mostra que uma compreensão hermenêutica da arte se estabelece entre o pensamento (que não é propriamente de uma subjetividade que se opõe à obra) e a presença do artístico (que ultrapassa o mero objeto), pelo deixar-se envolver com a obra, pelo deixar-se interpelar, não para saber do que ela trata a fim de explicá-la, conhecê-la e esgotá-la, mas para se pensar no que nela e com ela acontece. Deixar com que a arte assim se manifeste se revela, portanto, como pressuposto para toda aspiração a compreendê-la hermenêuticamente, isto é, sem objetificá-la. De modo que para se alcançar a pretensão da obra é preciso jogar seu jogo, colocando-se em jogo e aceitando o enigma que se impõe com essa experiência – a de ser provocado pela obra. Tal provocação, como será visto, incita o existente humano à suspensão de alguns (pré)juízos e a perguntar pelo seu sentido, ao mesmo tempo em que o orienta em suas possibilidades de compreensão. No entanto, é válido notar que, uma vez compreendido o sentido da obra, aquele que com ela se relaciona deve se manter consciente de que a mesma poderá ser compreendida de um modo diferente, a cada vez que ela acontece, a cada interpretação situada que reitera sua unidade de sentido e abre horizontes. Pois a pretensão de uma obra se encontra em uma dimensão da linguagem que funda e reitera seu sentido de ser a cada vez que ela se apresenta; de modo que a verdade, no âmbito da arte, dá-se na própria descoberta da obra na linguagem, quando esta vem à fala a partir de si mesma e nos dispomos a dialogar com ela.

ÉTICA E DIALÉTICA EM HANS-GEORG GADAMER: A UNIVERSALIDADE DA HERMENÊUTICA E A ÉTICA NO ATO DE LEITURA

Gilberto Guimarães Filho

UNISINOS – Brasil
gilguifilho@hotmail.com

Esta comunicação realizará uma ponte entre a universalidade da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer e o caráter essencialmente ético sobre o ato de ler. Para isto, serão relacionados: 1) a essência da linguagem e a forma do diálogo; 2) as estruturas universais da compreensão e da leitura; 3) e como tais elementos se antecedem a qualquer questão científica, sendo a leitura um ato essencialmente ético e apenas eventualmente epistemológico. Gadamer crê ter mostrado de modo convincente em *Verdade e Método I* que a compreensão do falado deve ser pensada a partir da dialética de pergunta e resposta, na qual nos entendemos e articulamos o mundo comum. O processo de pergunta e resposta desenrola-se, portanto, entre quem integra o diálogo – o que na tradição platônica nos remete a duas pessoas. Entretanto, o livro ao ser lido também gera respostas e indagações ao leitor que desenvolve novas respostas e indagações a partir destas. Gadamer diz que geralmente se pensa o diálogo como levado pelos sujeitos ou por apenas um sujeito, como se poderia

pensar de Sócrates nos diálogos platônicos. Na verdade, quanto mais autêntico o diálogo, menos é dirigido pela vontade de um interlocutor. Nós nos enredamos em um diálogo, como algo que não pode ser antecipado. Mesmo na relação da obra de arte e seu intérprete, não havendo o autor como interlocutor, ainda há um diálogo, pois a obra suscita perguntas. Deste modo, Gadamer segue a ideia platônica de que o *lógos* tem a forma do diálogo. De acordo com as interpretações de Dennis Schmidt e Jean Grondin, a hermenêutica é essencialmente ética – e não eventualmente. Ou seja, antes de ser uma questão científica, epistemológica, a hermenêutica trata sobre como lidamos com as nossas vivências, como a compreensão é um modo de vida antes de ser o caminho ao conhecimento científico. Deste modo, a estrutura da compreensão e a estrutura da leitura não se referem à produção de conhecimento científico, mas se referem a vivências, a experiências que modificam o nosso mundo e a nossa vida. Neste sentido, a linguagem não pode ser pensada pelo monólogo da consciência científica, pois esta não permite que o pensar filosófico alcance seus verdadeiros intentos. Todo texto já sempre encontrou seu leitor antes que a ciência viesse em seu auxílio e a leitura é a estrutura fundamental comum a toda consumação de sentido – seja a leitura de textos, de paisagens, de expressões faciais etc. Vivemos lendo e compreendendo, ou melhor: viver é um ato de leitura, uma experiência compreensiva. Ler as palavras é algo aprendido, contingente (no caso a língua-materna), mas ler é inevitável. Antes de realizar uma leitura científica, as palavras abrem um mundo e nós o habitamos no ato de leitura. A escrita faz algo estranho e faz o passado virar familiar e contemporâneo. Portanto, a universalidade da hermenêutica não está localizada nos termos científicos de interpretação correta, mas em vivermos compreendendo e sempre nos colocarmos em jogo ao lermos e dialogarmos com o texto e com o mundo.

LA OBRA DE ARTE: DE LA 'REFIGURACIÓN' DEL TIEMPO Y EL RELATO A LA CONFIGURACIÓN DEL TESTIMONIO

Graciela Fernández Toledo

Universidad de Buenos Aires – Argentina
gfernandeztoledo@yahoo.com.ar

El trabajo sobre la 'función narrativa' es central en el pensamiento de Ricoeur (1983; 84y 85). A su juicio, por tres razones: la primera, responde a su preocupación por "*preservar la irreductibilidad de los usos del lenguaje*"; la segunda, poder reunir las diferentes modalidades del acto de narrar; esto es necesario, por las dificultades que su dispersión presenta a la hora de hacer foco sobre el problema de la verdad, debido al hiato que aparece entre los relatos correspondientes a los enunciados descriptivos que dicen sobre los hechos históricos y los relatos de ficción. Dicha reunión se da – a juicio de Ricoeur – mediante la '*unidad funcional*' que establece entre los dos tipos de relatos, que permite mediar entre los dos campos dicotómicos. Y para ello, trabaja sobre la hipótesis que presenta al acto de narrar articulando la experiencia humana en su carácter temporal – tema de Tiempo y Relato –. A esto, habría que sumar una tercera preocupación y es la de organizar dicha narración en su carácter de texto. A tales efectos, Aristóteles le aporta mediante la configuración de la trama (Poética, 1450 a5 -15 y b25) el carácter de 'inteligibilidad' que ésta le confiere

al relato; y es a partir de aquí que Ricoeur irá perfilando, desde la dimensión temporal de la experiencia humana, la referencia común entre historia y ficción. La pregunta que cabe, a juicio del pensamiento que va en línea con el núcleo de este trabajo es: dicho proceso de *'refiguración'* que detenta la potencialidad de reestructurar – imaginación creadora mediante – mundos posibles, no es homólogo al proceso por el cual la obra de arte reestructura el mundo a fuerza de crear ella misma un mundo? Y de ser así, al aglutinar en su constitución y exposición el cruce de temporalidades antitéticas, no podría saldar con propiedad el hiato que la función narrativa sutura entre *Tiempo y relato*, toda vez que la obra de arte se revela con capacidad de refigurar el mundo y también de ponerlo en crisis. Y, en el mismo sentido, si la obra de arte tiene la capacidad de *'refigurar'* mundos mediante el despliegue de la triple mimesis en sus tres modalidades: *'prefiguración'*, *'configuración'* y *transfiguración del mundo de la acción por el poema*, no despliega, también, su capacidad de ser testimonio?

OBSERVAÇÕES SOBRE O CONCEITO GADAMERIANO DE MONUMENTO

Gustavo Silvano Batista

UFPI – Brasil

gustavosilvano@ufpi.edu.br

O conceito hermenêutico de monumento situa-se, do ponto de vista do pensamento de Gadamer, na reivindicação de caráter fundamental das obras de arte diante da situação de crise do espaço, que, do ponto de vista do autor, está estritamente relacionado às condições da vida moderna. Diante desta conjuntura sócio-política, que em termos estéticos indica a crise do lugar da arte e seu consequente isolamento nos museus, Gadamer reafirma o conceito de monumento vinculado à reabilitação dos traços ocasional e decorativo, elementos fundamentais para a reabilitação da experiência da arte. Neste sentido, os elementos ocasional e decorativo contribuem de modo decisivo para a consideração da experiência da obra de arte enquanto experiência radicalmente histórica. Ao pensarmos especificamente na experiência da arquitetura, tomando como pressuposto as considerações do ocasional e do decorativo, tais obras arquitetônicas adquirem um caráter paradigmático, pois, enquanto obras de arte, constituem-se *monumento*, ou seja, atraem para si e remetem para além de si mesmas, tendo em vista o todo do contexto vital. Em outras palavras, graças aos elementos ocasional e decorativo, o modo de ser da obra de arte arquitetônica constitui-se, do ponto de vista da hermenêutica filosófica, em monumento arquitetônico. O

pertencimento do monumento arquitetônico ao tempo histórico (ocasional) e ao espaço (decorativo) indica, na perspectiva de Gadamer, que esta obra desde sempre se relaciona ontologicamente não somente com o mundo, mas, antes, emerge do mundo. Neste sentido, poderíamos afirmar que tanto a noção de decorativo quanto a de ocasional tem uma mesma perspectiva de mediação entre o intérprete e a significação da obra em seu tempo, não mais como objeto avulso frente a um sujeito, mas inseridos numa mesma esfera de experiência compartilhada, situada historicamente. Assim, a especificidade exemplar da arquitetura está relacionada a dois aspectos fundamentais. Primeiro, a arquitetura é determinada tanto pela sua finalidade quanto pelo espaço que ocupa, isto é, pela sua função e espacialidade. Desta forma, quando esse propósito original se perde, o próprio edifício arquitetônico torna-se incompreensível. A partir deste aspecto, Gadamer afirma a arquitetura como a forma artística que aponta de modo decisivo para um caráter que não se identifica com a distinção estética, pois o edifício não se constitui simplesmente uma obra de arte a ser apreendida por uma consciência, mas antes encontra seu sentido em uma configuração mais ampla, remetida ao contexto da vida comunitária. Há, portanto, no cerne da obra de arquitetura um caráter de monumento, no qual se encontra atuante um aspecto fundamental de mediação entre passado e presente, entre o aqui e o todo espacial, determinado historicamente, que nunca se desvincula de sua edificação. Este aspecto apresenta-se como o motivo principal pelo qual a arquitetura, de acordo com a argumentação de Gadamer, corresponde a um dos exemplos que sustentam a reflexão acerca da tarefa da hermenêutica filosófica.

HERMENÊUTICA, FILOSOFIA MORAL E METAFÍSICA EM ALASDAIR MACINTYRE

Helder Buenos Aires de Carvalho

UFPI – Brasil
hbac@ufpi.edu.br

Alasdair MacIntyre é uma das figuras mais representativas da filosofia moral contemporânea, situando-se no campo teórico do neoaristotelismo e também do Tomismo – como ele próprio tem enfatizado em seus últimos escritos. Seu trabalho filosófico tem sido construído em uma trajetória de diálogos críticos com a tradição aristotélica das virtudes, marxismo, filosofia moral analítica, Tomás de Aquino, Thomas Kuhn, L. Wittgenstein e a hermenêutica de Hans-Georg Gadamer, dentre outros autores e tradições filosóficas. Essa trajetória intelectual culminou em uma formulação madura dos problemas na obra *After Virtue* (1981), que o tornou conhecido mundialmente e que ele aponta como sendo a síntese-matriz de seu projeto filosófico; este último encontra maior desenvolvimento em *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) e *Dependent Rational Animals* (1997). MacIntyre propõe a retomada da ética aristotélica das virtudes como saída do males morais contemporâneos, mas compreendida como parte de uma tradição moral de pesquisa racional que se desenvolve historicamente. A comunicação visa tematizar nessa trajetória apenas o seu diálogo com Gadamer – reconhecido textualmente por MacIntyre

como uma de suas fontes importantes para a adoção do conceito de tradição, tanto moral como intelectual – objetivando mostrar como a construção da arquitetura teórica da filosofia moral de MacIntyre foi influenciada pela hermenêutica gadameriana, mais precisamente, que a metateoria da racionalidade das tradições morais em MacIntyre se fez inspirada em tópicos do modelo hermenêutico gadameriano da racionalidade dialógica própria da linguagem – especialmente aquelas contidas em conceitos como tradição, pré-conceito, fusão de horizontes, historicidade, história dos efeitos, interpretação, dentre outros –; e que essa apropriação de elementos hermenêutico-historicistas em sua metateoria produz dificuldades para o giro tomista que assumiu fortemente em suas últimas obras. Noutros termos, buscaremos mostrar que a faceta hermenêutica de seu modelo da racionalidade das tradições morais impõe restrições teóricas à sua defesa da tradição aristotélico-tomista como fonte primordial de sua teoria moral, devido às bases metafísicas fortes presentes nesta última tradição.

O DIZER DA ÉTICA E O DITO DA POLÍTICA: UMA ABORDAGEM LEVINASIANA

Helder Machado Passos

UFMA – Brasil

passos_helder@yahoo.com.br

A ética perpassa todo o pensamento levinianiano, tanto que alguns estudiosos o consideraram um dos maiores pensadores da ética do século XX. Ao defender a ética como filosofia primeira, Levinas, de fato, recoloca a ética como reflexão principal no círculo das discussões de seu tempo. A ética é filosofia primeira porque é a primeira relação humana que se dá no frente a frente entre o Eu e o Outro sem qualquer mediação racional. Ela se dá na ordem da sensibilidade, pelo Desejo metafísico em que o Eu, fugindo de sua solidão, deseja o Outro infinito e que pela infinidade não é passível de acumulação ou totalização pelo Eu. Essa relação é linguagem e a primeira palavra que dá sentido ao humano é a exigência de justificativa que o Outro faz frente ao Eu egoísta. Palavra que é a presença do Rosto do Outro e que é o primeiro Dizer, a inauguração da relação que se materializa com a possibilidade de resposta. Pergunta e resposta são ações que possibilitam o início e a continuação da compreensão entre os humanos, constituindo assim a própria racionalidade e seus construtos. Para Levinas, todo Dito que se estabelece como signo de orientação, paradigma ou norma resulta de um Dizer que é imediato e efêmero, mas que se demora como Dito. Assim, o

Dizer é traído pelo Dito, porque este faz com que aquele permaneça. Entretanto, todo Dito estabelecido pode vir a sofrer um revés na sua condição de Dito estabelecido, uma vez que a qualquer instante um novo Dizer pode vir a desdizê-lo. Levinas identifica o Dizer com a filosofia primeira, a ética, e o Dito com as normas, as leis que possibilitam as organizações sociais, fundamentais para a constituição da sociedade mais larga que a relação Eu-Outro da ética, portanto, relativo ao mundo da política, das relações múltiplas que se dão pela presença do Terceiro ou dos Terceiros que também pedem justificativas ou que também questionam. Para o pensador em questão, esse é o momento em que a pergunta ou exigência de justificativas não vem apenas do Outro infinito da relação ética, mas vem de fora da própria relação ética. Deste modo a assimetria da pergunta e da resposta, que culmina com a noção de responsabilidade assimétrica, presente na relação ética, não mais satisfaz a relação de três ou mais envolvidos. Para além da ética, no mundo da multiplicidade relacional de indivíduos é necessário simetrizar, medir, julgar, reabilitar, etc.. Propomos discutir a relação entre o Dizer da ética como o instituidor, mantenedor ou destruidor do *nomos* legal, e o Dito, que é o elemento fundante de toda ordem política. É na relação entre o Dizer e o Dito que se pode compreender a relação entre ética e política no pensamento Levinasiano.

POR QUE DEVE EXISTIR O SER EM VEZ DO NADA? JONAS EM CONTRAPOSIÇÃO AOS MODERNOS

João Batista Farias Junior

UFPI – Brasil

joao.farias@ifpi.edu.br

O princípio ético da responsabilidade de Hans Jonas emergiu no meio acadêmico e tornou-se importante referencial dentro da discussão ética contemporânea, principalmente no que diz respeito às teorias éticas que discutem sobre o poder e uso da tecnologia. Tal teoria se trata de um ensaio de uma ética para superação da crise moral e ambiental na qual nos encontramos atualmente, trazendo como princípio guia de nossas ações o conceito de responsabilidade, este pensado a partir de uma nova concepção ontológica. O filósofo parte de um diagnóstico pessimista em relação às drásticas mudanças vividas por todos graças à revolução técnico-científica, e toma como objetivo de sua reflexão a elaboração de uma teoria ética que possa dar conta de assegurar uma moralidade para a sociedade tecnológica hodierna. Examinaremos uma pergunta que, no seio da filosofia biológica desenvolvida por Hans Jonas, é fundamental, e nos permite compreender um pouco mais de seu pensamento, principalmente no que diz respeito à sua crítica ao pensamento filosófico moderno. A pergunta é: “Por que DEVE existir o ser em vez do nada?”. Tal questionamento tem vistas a refletir a respeito da ligação

entre ser e dever-ser, algo que foi desfeito a partir da Modernidade e do dualismo metafísico e moral pertinente a esta. Assim como seu mestre Martin Heidegger, Hans Jonas também está partindo de uma crítica à tradição metafísica ocidental. Segundo Heidegger, a história da metafísica ocidental pode ser entendida como a história da entificação do ser. No entanto, Hans Jonas ainda vê Heidegger desprestigiar, em sua obra, o fenômeno do organismo, a vida, como que esquecendo a importância do corpo vivo para a compreensão integral do ser. E será o fenômeno biológico, ou melhor, a fragilidade que a vida comporta, que despertará Jonas para a necessidade de uma ética fundamentada ontologicamente. O percurso deste trabalho deve tomar os seguintes passos: primeiramente, cabe realizarmos algumas considerações a respeito da filosofia da biologia de Jonas, buscando apontar para o modo como a obra metafísica do filósofo encara a tarefa de realizar uma revolução ontológica a partir do estudo do ser, pensando a respeito deste através do próprio fenômeno biológico da vida. Ainda no seio de sua filosofia da biologia, tentaremos refletir sobre como a proposta de um monismo integral, tal como pensado por Hans Jonas, se coloca como uma tentativa de superação do dualismo moderno. Deve-se verificar, a seguir, de que modo a reflexão a respeito do fenômeno da vida enseja também uma reflexão a respeito do agir.

VALIDEZ EJEMPLAR Y UNIVERSALISMO (CONSIDERACIONES RETÓRICO- HERMENÉUTICAS SOBRE LA EXPERIENCIA ESTÉTICA EN KANT)

Juan Carlos Castro Hernández

Universidad Nacional de Colombia

jcastroh@unal.edu.co

Hasta hace pocos años la importancia filosófica del denominado *sentido común*, y de ciertos conceptos que le son aledaños, tales como el de capacidad de juzgar, imaginación, juicio reflexionante, etc., se enfocaron principalmente a una reactualización de la estética kantiana, ante los nuevos problemas que enfrentaba la aparición del arte post-vanguardista (Danto, Gadamer, Jauss). De otro lado, las reflexiones realizadas desde la hermenéutica filosófica entorno a una la interpretación y comprensión de lo humano, que se levantase como alternativa sobre la explicación del ser en el mundo patrocinada por la hegemonía del pensamiento científico-racional, también recurrió a una recuperación de las mencionadas nociones (Gadamer). Recientemente, sin embargo, viene destacándose una interpretación de dichos conceptos que enfatiza, mucho más que las mencionadas consideraciones, el horizonte ético-político de sus contenidos y de los problemas que permite ilustrar. Tal es el caso de los múltiples estudios en torno a la *Capacidad de Juzgar* o *Juicio* que, en su momento,

realizó la pensadora alemana Hannah Arendt y que hoy por hoy siguen motivando distintas reflexiones en torno a la noción de ciudadanía o de comunidad política. Debe mencionarse también aquí la peculiar apropiación del concepto de sentido común que viene desarrollando el sociólogo portugués Boaventura de Souza Santos, quien, en su *Crítica de la Razón Indolente*, considera que una posibilidad digna y necesaria para superar las aporías de la actual modernidad, la constituye la necesidad de construir un *sentido común emancipador*. Por último, resulta importante relacionar la interpretación del filósofo italiano Alessandro Ferrara, quien propone las nociones de *validez ejemplar* y de *autenticidad reflexiva*, íntimamente relacionados con la capacidad de juzgar kantiana, como un modo de soslayar el peligroso relativismo defendido por muchas corrientes posmodernistas, apuntaladas en su particular interpretación del denominado Giro Lingüístico de la filosofía (Wittgenstein y Quine, por un lado, y Heidegger y Gadamer, por el otro). Pues bien, el presente artículo tiene como objeto el estudio de algunos lugares de la *Crítica del Juicio* kantiana, que permitan evaluar el verdadero alcance de ese nuevo modelo de *validez normativa*, que es común a las interpretaciones antes mencionadas. Y es que, en efecto, una de las sorpresas más significativas de la lectura de la tercera *Crítica* de Kant, la constituye la singular manera de plantear y fundamentar el universalismo y el consenso normativo. Dejaremos para más adelante la caracterización de la particular fundamentación kantiana; basta por el momento señalar que tanto Arendt, de Souza Santos, Ferrara, y hasta cierto punto Gadamer, reivindicar una reactualización ético-política del trabajo de Kant, a pesar del propio Kant, vale decir, su restricción al horizonte de lo estético.

A INTERPRETAÇÃO COMO DIMENSÃO ONTOLÓGICA DO DIREITO: A VIRADA LINGUÍSTICA E SEUS EFEITOS EPISTEMOLÓGICOS SOBRE O POSITIVISMO JURÍDICO

Juliana Cristine Diniz Campos

UFC – Brasil

julianacdcampos@gmail.com

Em face do reconhecimento de uma “abertura” da ciência jurídica ao discurso de fundamentação na forma de um resgate da moralidade, o problema hermenêutico básico experimenta uma reformulação. Se, antes, a questão da interpretação do direito passava por uma análise metódica do caminho da subsunção, por meio da qual a vontade de um legislador poderia ser evidenciada, agora a indagação é de outra ordem e se desloca tanto para o plano da validade como da legitimidade: o que determina a correção de determinada interpretação normativa? Que sujeito/instituição detém a autoridade para afirmar a interpretação do direito? Neste trabalho, sem desconhecer a importância da dimensão política (na forma de discussão sobre legitimidade interpretativa) da interpretação do direito, irei me concentrar no problema propriamente epistemológico da transformação porque tem passado o positivismo jurídico e a hermenêutica. Parto de alguns pressupostos que serão enfrentados nos diferentes tópicos do estudo, em seu desenvolvimento. Em primeiro lugar, a virada linguística

proporcionou uma rediscussão sobre o problema da validade do conhecimento humano e, por consequência, uma rediscussão sobre o problema da justiça na forma de duas correntes principais, o substancialismo e o procedimentalismo, as quais buscam oferecer um paradigma alternativo à ontologia tradicional para o problema da fundamentação material do direito. Para além do simples recurso a um elemento transcendente e estável – o direito natural – as correntes mencionadas redefinem o problema da fundamentação normativa no âmbito de sociedades marcadas pela hipercomplexidade e pela contingência. Em segundo lugar, o giro em direção à linguagem proporcionou uma transformação profunda na compreensão de práxis interpretativa que se reflete na hermenêutica, que deixa de ser uma metodologia de representação de um objeto pré-determinado e passa a ser uma reflexão sobre a dimensão constitutiva do objeto jurídico, situada no espaço da intersubjetividade e do embate discursivo. Nesse horizonte de análise, a norma como manifestação de um comando prescritivo não existe como um *a priori* para a interpretação, mas decorre da práxis interpretativa, como produto. Partindo da apresentação da virada linguística, pretendo analisar como as contribuições da hermenêutica filosófica promoveram impactos sobre a cientificidade do direito, tendo em vista as insuficiências da abordagem do positivismo formalista quanto à natureza do ato interpretativo. Autores como Kelsen e Hart, diante da vagueza semântica de alguns textos normativos e desconsiderando a função propriamente constitutiva da interpretação, reconhecem a existência, para o intérprete, de um “espaço de discricionariedade” insuscetível de qualquer verificação racional quanto à sua correção argumentativa, recaindo em um voluntarismo relativista. Busca-se demonstrar, portanto, que a insuficiência do positivismo formalista não seria a ênfase no aspecto formal-positivo do direito, mas o esquecimento da relação entre direito positivo e interpretação na constituição da normatividade jurídica.

A DIMENSÃO METAFÍSICA EM GADAMER

Leonardo Marques Kussler

UNISINOS – Brasil

leonardo.kussler@gmail.com

Compreender que a hermenêutica filosófica de Gadamer apresenta aspectos metafísicos não é tarefa difícil, mas perceber de que modo a metafísica e a ontologia se ligam à concepção de linguagem e em relação às tradições heideggeriana e pós-modernas é desafiador. A proposta inicial da metafísica heideggeriana baseia-se em sua *hermenêutica da facticidade*, isto é, na preocupação do *Dasein* e seu modo de ser-no-mundo, além da necessidade de se instituir uma nova linguagem propriamente metafísica. A crítica de Heidegger à metafísica tradicional apresenta-se muito mais como tentativa de refundação do que chama de *verdadeira metafísica do ser*, que fora *esquecida* — mas sua própria perspectiva torna-se obsoleta, pois se questiona sobre os *entes* e não sobre o evento do *ser*, que se origina na proposta platônica das ideias. No presente artigo, propomo-nos a explicitar em que medida Gadamer repensa a metafísica em sua proposta ontológica da hermenêutica filosófica, com o objetivo de reconhecer as limitações e os pré-conceitos históricos da linguagem, não endossando a tentativa heideggeriana de refundar uma linguagem propriamente metafísica, que visara a experiências originárias, e expor a crítica que caracteriza a hermenêutica gadameriana como relativista justamente por sua dimensão metafísica, sob um

prisma conceitual niilista, que não considera os fundamentos ontológicos e a verdade proveniente destes. Na primeira seção, apresentaremos a possibilidade de compreender a metafísica presente na tese gadameriana a partir da linguagem e sua relação com a verdade. Essa tarefa será realizada com base nas contribuições de Jean Grondin e Dennis Schmidt, que destacam, na proposta da hermenêutica filosófica de Gadamer: a) a experiência estética como algo constituidor de verdade, pois tal experiência da obra de arte abre-se a uma concepção metafísica de verdade, que revela a *essência das coisas*, tem *valência ontológica* e se apresenta como *imagem do real*; b) a historicidade como algo que destaca nossa finitude e os limites de nossa compreensão, pois o caráter histórico distingue o *clássico* e deixa aflorar nossos pré-conceitos, nossos pré-juízos com relação às nossas tradições; c) e a linguagem como *medium* da metafísica, que se expressa no diálogo filosófico de seres humanos, e não em uma linguagem especificamente metafísica, artificial e inacessível ao ser humano. Na segunda seção, exporemos a crítica de Gianni Vattimo à proposta gadameriana, de que não há uma *verdade* ou um *ser* a serem compreendidos e correspondidos além de nossas interpretações, pois, no mote nietzschiano, não há modo de superar os fatos pelas interpretações. Na proposta do *pensamento fraco*, Vattimo propõe a revisão da hermenêutica gadameriana, de modo que não se admita uma forma de compreensão, mesmo que limitada e própria do *Dasein*, do ser e da verdade, pois estas seriam *formas unívocas e dominadoras da realidade*. Ao final, algumas limitações de tal crítica relativista poderão ser revistas à luz da compreensão das condições ontológicas e metafísicas da obra gadameriana, que contribuem para uma revisão da situação desta entre a herança heideggeriana e a crítica pós-moderna contemporânea.

O ANTAGONISMO DA RELAÇÃO ENTRE LINGUAGEM E TRADIÇÃO EM NIETZSCHE E GADAMER: DUAS CRÍTICAS DA METAFÍSICA SOB A ÓTICA DA LINGUAGEM

Livia Coutinho da Ponte

UFPA – Brasil

livia_ponte@hotmail.com

Com a Virada Linguística, a linguagem passa a ser compreendida enquanto campo da realidade humana e a instância de articulação da inteligibilidade do mundo - e não mais mero veículo da razão ou do pensamento. Nietzsche realiza uma tomada de consciência acerca das concepções designativas da linguagem que até então sustentavam a metafísica e a ética e ao conceber o que a filosofia de até então tomava por “verdade” como uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas feitas por palavras (convenções linguísticas assentadas). Ele afirma em *Sobre Verdade e Mentira em Sentido Extramoral* (1873) que “a legislação da linguagem, dá também as primeiras leis da verdade”. Em *Verdade e Método* [262], Gadamer reconhece que o verdadeiro precursor da indagação heideggeriana pelo ser (em especial como ilustração da confusão ontológica gerada pelo problema do nada e por sua culminação no final da metafísica) e no seu remar contra a corrente dos questionamentos metafísicos ocidentais, não seriam Dilthey nem Husserl, mas sim Nietzsche. Segundo Gadamer, em *Ser e Tempo* Heidegger teria sido influenciado pela antifilosofia de Nietzsche na construção de sua metafilosofia, dando continuidade, de certa forma, ao projeto de Nietzsche de reconhecimento e superação do questionamento transcendental como uma consequência do subjetivismo moderno. Assim, Gadamer vislumbra em Nietzsche um dos principais precursores da virada linguística e um dos imprescindíveis fundadores das bases sobre as quais floresceria a hermenêutica da facticidade. Não obstante,

ao estabelecer-se um diálogo entre as filosofias de Nietzsche e Gadamer acerca da função desempenhada pela tradição e pelos costumes da linguagem no tratamento da questão da “Verdade”, fica nítido um manifesto antagonismo entre os projetos de ambos. Estamos com Jean Grondin, em seu artigo *Vattimo's Latinization of Hermeneutics – Why did Gadamer resist Postmodernism?*, que, criticando a apropriação niilista de *Verdade e Método* de Gianni Vattimo, defende que ao mesmo tempo que em *Verdade e Método* possam ser detectados alguns pronunciamentos compatíveis com um relativismo historicista, o escopo de Gadamer quanto à tarefa primária da hermenêutica de desvelação da Verdade *através* da interpretação está em total dissonância com o objetivo de Nietzsche em minar a própria noção de Verdade, mediante o seu suplantamento pelas noções de interpretação e de perspectiva. Logo na introdução de *Verdade e Método*, Gadamer estipula o diálogo do intérprete com a tradição linguística como parâmetro de produção de boa compreensão, de significado e de acontecimento do evento da Verdade. Nietzsche, contrariamente, ao longo de toda sua obra, desde os textos da Basileia até suas produções de meados de 1880, critica a autoridade conferida até então à *tradição* pela filosofia, sugerindo que as convenções linguísticas dela oriundas seriam uma barreira à atividade do intérprete de criação de seus próprios sentidos e perspectivas. Nesse sentido é que segundo Nietzsche (1886) “não há fatos, apenas interpretações”, e que em *Para além do bem e mal* diz, demovendo as pretensões do discurso das ciências naturais “isso é interpretação e não texto”. Em um dos fragmentos póstumos de 1885, Nietzsche evoca como responsabilidade pelo destino da cultura e compromisso com a honestidade intelectual que os filósofos não aceitem os conceitos da tradição como dados a serem purificados ou elucidados, mas a serem “*fabricados, criados e tornados persuasivos a todo momento*”, peticionando um total ceticismo em relação a todos os conceitos tradicionais. Gadamer, em oposição, responde à pergunta como se dá a interpretação dos textos em *Verdade e Método* postulando a autonomia da obra com relação ao seu autor, que ganha sentido sedimentando-se tradicionalmente. Assim, o projeto da hermenêutica filosófica de Gadamer representaria uma tentativa trazer de volta para a linguagem (o espaço de compreensibilidade do Ser) as possibilidades epistemológicas de realizar investigações de Verdade, o que para Nietzsche, não passa de mera ilusão.

METAFÍSICA E SINTAXE: ENSAIO SOBRE *LINGUAGEME SER*

Luciano Donizetti Silva

UFJF – Brasil

donizetti.silva@ufjf.edu.br

A crítica à metafísica não é novidade em filosofia. Dentre seus críticos, o mais contundente foi Hume, para quem tal *conto de fadas* coloriria o resultado da *experiência* e do *hábito*; Kant, ao mostrar que *o Ser não é um predicado real*, determina o lugar de direito da Metafísica na Arquitetônica da Razão, lugar esse de pouco ou nenhum destaque. Mas a metafísica, matriz inominada do pensamento filosófico desde os pré-socráticos, descobriu novos caminhos, reformulou-se, e, apesar de tudo, mantém-se até hoje como base de grande parte da indagação filosófica. Isso mesmo: parte, pois também não é novidade que atualmente a filosofia tem sua celeuma. Nesse sentido, chama a atenção um *paper*, escrito por Carnap em 1932, que tem como alvo a *metafísica* contemporânea – em especial aquela de *Ser e Tempo*, de Heidegger (1926); isso porque a pretensão heideggeriana era ter encontrado na filosofia de Husserl uma maneira não dogmática de discursar sobre o ser. Nas palavras do filósofo, *a ontologia somente é possível como fenomenologia*. E, ademais, a ontologia de Heidegger é tributária de um livro que tem o insuspeito título de *Investigações Lógicas*, de 1900-1901 – e quem conhece minimamente o teor do trabalho de Husserl certamente jamais o colocaria no pacote de

autores *pejorativamente metafísicos*, ainda que em suas investigações apareça a preocupação com *ontologias regionais* e sua reunião numa *ontologia geral*. Seja como for, Heidegger encontra, no §45 da Sexta Investigação, a referência direta à *intuição categorial* que, a par da kantiana *intuição sensível*, permitiria reconhecer *estados de coisas* no mundo. Ora, *ser* teria assim seu modo próprio de se desvelar, sendo o *Dasein* aquele que questiona o sentido do ser em geral a partir de seu ser mesmo, perfazendo as funções de *perguntado*, *questionado* e *interrogado* nessa questão (§2 de *Ser e Tempo*). A metafísica, dessa feita *ontologia*, terá que se haver com a crítica promovida pela análise lógica da linguagem de Carnap, que pretende mostrar que *os enunciados tratados nesse domínio carecem totalmente de significado*. Considerando que esse debate é datado da primeira metade do século XX, o que permite a nosso tempo a imensa vantagem de conhecer os desdobramentos dessas correntes filosóficas, parece interessante ao menos suspeitar: e se a pergunta for invertida? A análise lógica da linguagem resistiria aos questionamentos mais *ingênuos* da metafísica? Essa comunicação pretende abordar o assunto a partir de duas questões, quais sejam, o *fundamento* da lógica (o *lugar* a partir de *onde* Carnap redige crítica tão contundente) e o problema da totalidade *bastarda* (sem remissão *ao nada*).

LÓGICA, ONTOLOGIA E *LINGUISTIC* *TURN*NAS “INVESTIGAÇÕES LÓGICAS” DE EDMUND HUSSERL

Luís Felipe Lauer

UFSC/URI – Brasil
felipelauer2@gmail.com

De modo geral, a *virada lingüística* caracterizou-se pela adoção de duas teses: a primeira, mais moderada, versa sobre nossa linguagem e sua possível incapacidade (alguns defendem que se trata mesmo de um defeito estrutural e irremediável) de expressar corretamente nossos pensamentos; a segunda, mais forte e bem mais polêmica (e, portanto, de menor penetração), advoga a necessidade da adoção de uma combativa *postura antimetafísica*. Ambas as teses, por sua vez, fundam-se na ideia de que a *análise lógica* da linguagem é o método fundamental da investigação filosófica, única salvaguarda contra ambas as dificuldades. Infelizmente, em certo momento de seu desenvolvimento, o incremento da postura antimetafísica ocasionou uma espécie de “curto-circuito teórico” que levou eminentes pensadores da virada lingüística a confundirem seus interesses e estratégias com a importância da análise lógica, acarretando simultaneamente uma ascensão e o predomínio do que ficou conhecido como *filosofia da linguagem*, uma disciplina alçada ao posto de filosofia primeira. Desde então, passou-se a identificar e classificar os filósofos, sobretudo e antes de tudo, pelo tratamento que dispensam à linguagem; a segurança e a confiabilidade de seus resultados tornaram-se

dependentes da realização (ou não) de investigações preliminares a respeito daquele domínio. Segundo o que, em meu trabalho, chamarei de *interpretação standard*, Edmund Husserl, o criador da fenomenologia, não é nem um filósofo analítico, nem da linguagem — juízo endossado por analíticos e fenomenólogos. Suas teses pouco contribuíram para a virada lingüística, a não ser quando se prestaram a ser combatidas. A polêmica é bastante conhecida e está bem documentada. Não obstante, se analisarmos de modo mais detido seus estudos sobre *lógica* e *ontologia*, veremos que o autor adota, sem ressalvas, no que toca à estruturação das ciências, a tese moderada (a de que nossa linguagem, sem o concurso da análise lógica, não garante o rigor necessário às nossas investigações) e, a partir do que denomina *neutralidade metafísica*, desenvolve importantes reflexões sobre as implicações da adoção da segunda tese. Chamo essa interpretação dos textos husserlianos de *não-standard* e, em meu trabalho, advogarei em seu favor, procurando explicitar como o autor, sobretudo nos “Prolegômenos à lógica pura” (1900), procura equacionar lógica e ontologia de tal modo que, privilegiando a *análise lógica*, promove o que podemos identificar como seu próprio (e de veras particular) *linguistic turn*.

PRESSUPOSTOS E IMPLICAÇÕES ÉTICAS DA METAFÍSICA DIALÉTICA: ENTRE GADAMER E PLATÃO

Luiz Rohden

UNISINOS – Brasil
rohden@unisin.br

A presente reflexão visa explicitar e explorar os pressupostos e as implicações éticas da metafísica dialética *em ato* na *Carta Sétima* de Platão. O parâmetro teórico para realizar isso será a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer que, em nossa opinião, constitui uma *racionalidade metafísica* com pressupostos e implicações éticas. Essa opção de compreensão do texto platônico, com o escopo indicado, se deve ao fato de que Gadamer se autodenomina um *platônico*: “Platão continuou sendo o centro dos meus estudos” no contexto de sua outra afirmação: “a hermenêutica e a filosofia grega foram os dois pontos básicos de meu trabalho”. Para fundamentar a hipótese apresentada, num primeiro momento, [1] apresentarei alguns pressupostos éticos da metafísica dialética, [2] num segundo momento desenvolverei alguns aspectos da metodologia da metafísica dialética do ponto de vista da ética, e, ao final, [3] indicarei implicações éticas da metafísica dialética e a hermenêutica enquanto exercício ético enquanto ciência procurada. Com relação ao primeiro ponto, a metafísica dialética trama-se pelo movimento ascendente e descendente dos princípios; o primeiro exercício teórico-prático pavimenta a metafísica e o segundo exercício prático-teórico institui a

ética. Em linguagem gadameriana, isto se estampa no modo de proceder dialógico da hermenêutica filosófica sustentada sobre o entrecruzamento permanente entre o percurso da palavra ao conceito e deste àquela. Relativamente ao aspecto de vista metodológico, o primeiro visa à experiência da síntese e o segundo almeja a instauração do sentido. Em outras palavras, a metafísica e hermenêutica dialética pressupõem e comportam uma perspectiva ética por serem estruturadas de modo dialético-dialógico. Enquanto atividade, a meta de ambas não está no final do processo, mas no próprio exercício de compreensão [do texto, da realidade, da ideia...]. Sobre o terceiro ponto, destaco dois corolários éticos: a hermenêutica implica numa [re]-orientação no mundo em que vivemos; o exercício de compreensão do real afeta e transforma a vida daquele que se envereda nesse caminho. Sabemos que nem Platão nem Gadamer elaboraram um sistema ético, porém, suas propostas filosóficas são tramadas por temas e questões éticas que instituem o que chamamos, no momento, de *ciência procurada*. Enfim, ao filosofar com Gadamer e Platão, pretendo mostrar a pertinência e fecundidade da apropriação de textos sob o horizonte da hermenêutica filosófica.

DA CRISE DA REPRESENTAÇÃO AO INÍCIO DO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO

Maiara Graziella Nardi

UNIOESTE – Brasil

maiaragraziellapsy@yahoo.com.br

Este trabalho busca apresentar de maneira sumária os modos com os quais a filosofia do sujeito (especialmente quando esta atua como psicologia metafísica) buscou tornar compreensível a noção de sujeito e seu modo de representar o mundo. Circunscrevemos este exercício num período que vai do final do século XIX ao início do século XX. Tal reconstrução histórica se faz necessária por entendermos que as muitas interpretações da noção de sujeito construídas ajudam a estabelecer um mapa conceitual, que colabora para que compreendamos o teor das críticas que esta noção receberá posteriormente no cenário contemporâneo; entre as várias denominações utilizadas para caracterizar esta problemática, apresenta-se a de: *crise da representação*, a qual utilizaremos. Esta reconstrução histórico-filosófica nos permitirá ver a transformação das teorias modernas, que dão margem ao surgimento da aludida crise da representação e, como as mesmas possibilitaram o pensamento filosófico contemporâneo (o qual traz tanto para as ciências e mais especificamente para a filosofia e psicologia, a abertura de nova compreensão acerca do homem, seu modo de relação com os objetos, com outros homens e com o mundo). No âmbito dessa reconstrução,

programamos uma apresentação, em linhas gerais, da referida problemática; percorrendo, assim, a filosofia do sujeito em Descartes e, em seguida, os traços mais insinuantes do projeto transcendental kantiano. Logo após, será realizada uma sucinta explanação das principais linhas psicológicas que surgiram como ciência a partir dessa época. Esta explanação vem no propósito de demonstrar como as correntes modernas foram importantes para o surgimento do pensamento das ciências psicológicas. Depois disso, nos deteremos na indicação de como a filosofia de Husserl deu o primeiro passo para se pensar uma “des-subjetivação” da representação na filosofia e na psicologia e como Heidegger se apropria das questões lançadas por Husserl para tirar de cena o antigo esquema sujeito *versus* objeto, para, só então, entrar na discussão sobre o ser-no-mundo. Veremos como cada qual dos filósofos mencionados respondeu de modo satisfatório o ponto em questão, porém, enfatizaremos como, em meio à filosofia do sujeito, restaram brechas das quais os pensadores da contemporaneidade partiram para repensar as várias problemáticas ainda abertas. Cientes de que, ao nos atermos a referida crise, não a temos como encerrada, estamos alertas também para o fato de que a crise não tem início especificamente no século XIX, já que desde Sócrates iniciaram os questionamentos acerca do homem e de seu modo de agir e pensar. Através do texto, poderemos evidenciar (por meio de uma interpretação que desconstrói o conceito de subjetividade) que somos entes privilegiados de algum modo, por poder projetar e compreender o sentido próprio ao nosso mundo. Contudo, estamos entre outros e necessitamos destes para ser o que somos e assim, não temos privilégio de um controle que prevê o que está por vir, muito menos, que estamos hierarquicamente num patamar mais elevado que outros.

LÍNGUA GREGA E ETIMOLOGIA: NOTAS SOBRE O MÉTODO DE HEIDEGGER

Macon Reus Engler

UFSC – Brasil

reusengler@gmail.com

No texto em que Heidegger relata seu percurso até chegar à Fenomenologia, ele cita três livros que motivaram seu pensamento desde o início: as *Investigações Lógicas* de Husserl, que o acompanharam desde o primeiro semestre de seus estudos teológicos; a dissertação de Brentano *Sobre o significado múltiplo do ente segundo Aristóteles*; e o livro do então professor de dogma de Friburgo, Carl Braig, *Sobre o Ser. Compêndio de ontologia*. A importância e a problemática das duas primeiras fontes permanecem claras até hoje: de Husserl, Heidegger recebe o método fenomenológico, que ele aperfeiçoa depois em direto contato com o mestre, ao passo que Brentano o conduz ao âmago da filosofia aristotélica, que permanece até o fim de sua carreira em seu horizonte de reflexão. Por sua vez, o que ele colhe no livro de Braig, além de renovado estímulo para o problema do ser, encontrar-se como que em caráter de apêndice, não apenas nos excertos de Aristóteles, de Aquino e de Suarez que completavam as seções maiores da obra, mas sobretudo na “etimologia das palavras designantes dos conceitos ontológicos fundamentais”. Considerando o posterior desenvolvimento de sua filosofia, essa fonte parece ser tão decisiva quanto são as duas primeiras. De fato, embora

a virada linguística tenha-se caracterizado por uma reflexão direta sobre a linguagem – espécie de vaga teórica que fez convergir o interesse de intelectuais tão díspares quanto Nietzsche e Frege – ela foi igualmente suscitada por eventos concretos, como, v.g. o florescimento da filologia. No caso de Heidegger, tanto o seu encontro com a língua grega quanto o seu apreço pela etimologia são, entre outras coisas, o fenômeno concreto donde partem muitas das suas reflexões sobre a linguagem e sobre o ser em geral. Retomando a antiga luta de seus compatriotas românticos contra a *romanitas*, e crendo que os alemães estariam mais próximos dos gregos do que os demais povos modernos, Heidegger usa a língua de Homero e o seu tesouro etimológico como peças-chaves de seu método. Ele lança mão da etimologia como princípio hermenêutico em todas as suas análises dos gregos e do problema da ontoteologia, e a sua compreensão da história do ser baseia-se, por assim dizer, na proposta de uma tradução etimológica da palavra *alétheia* por *Unverborgenheit*. No primeiro plano, assim, a elucidação etimológica é um princípio metodológico de sua exegese de outros filósofos. No segundo plano, porém, Heidegger utiliza o mesmo procedimento com o fito de expressar seu próprio pensamento; ele recupera termos antigos do alemão, maneja a sua língua como um mestre e, nos mais altos conceitos de sua filosofia, exprime-se por via etimológica, como, por exemplo, na palavra *Dasein* ou na associação entre *Licht* e *Lichtung*. A inteligente peculiaridade de seu alemão costuma ser recordada por seus discípulos, e o próprio filósofo era consciente das críticas levantadas contra seus “heideggerianismos”. A presente comunicação pretende esclarecer e exemplificar os dois planos acima citados, oferecendo algumas notas sobre o método heideggeriano em sua relação com a etimologia e a língua grega.

HEIDEGGER: METAFÍSICA E LIBERDADE

Marcelo Vieira Lopes

UFSM – Brasil
nerofil@live.com

O presente trabalho pretende, através de um esforço reconstrutivo, mapear a transformação do projeto da analítica existencial de *Ser e Tempo* (1927) em uma “metafísica do Dasein”. Tal transformação será devidamente recuperada através da reconstrução bibliográfica de alguns comentadores atuais que se ocupam da problemática dessa tão frutífera, porém pouco estudada fase do pensamento heideggeriano. A assim chamada “metafísica do Dasein”, consiste, basicamente, naquele que seria o novo empreendimento filosófico de Heidegger pós *Ser e Tempo*. Assim, o âmbito de investigação fica restrito a textos do período de 1927 a 1930, em que Heidegger busca dar uma resposta metafísica à questão do ser, tentando reelaborar uma significação positiva, nos termos de uma “metafísica científica” ou de uma “metafísica autêntica”. Já no curso de 1927, *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, Heidegger esboça este que seria o conceito positivo de metafísica durante alguns anos, caracterizado pelo caráter de transcendência do Dasein com relação aos entes. É nesse presente sentido que ocorre a chamada transformação metafísica do pensar heideggeriano: a partir de uma redefinição da essência do Dasein em termos de Cuidado (*Sorge*) de *Ser e Tempo*, para a noção de transcendência (*Transzendenz*). Tal re-

formulação, não refutaria de início as teses expostas em seu *magnum opus*. Antes apontaria apenas para o fato de que o Dasein deve agora ser considerado desde uma perspectiva transcendente, melhor dizendo, ultrapassante, para o qual o termo “metafísica” caberia perfeitamente para descrever essa característica essencial do existente humano. Através dos textos e comentários da assim chamada “década metafísica” de Heidegger, tentaremos expor as transformações que sofreu o projeto da analítica existencial até uma metafísica do Dasein, passando pelo tema da liberdade. Aqui o termo “metafísica” adquire um sentido muito especial, diante da recusa de uma metafísica no sentido tradicional, ou ontoteológica, na linguagem heideggeriana. Metafísica, no sentido originário que é atribuído por Heidegger é tomada como característica fundamental do modo de ser do Dasein, bifurcada por sua vez em *Existência* (Existenz) e *Ser-lançado* (Geworfenheit), correspondendo essas às duas estruturas que na metafísica tradicional, ao menos desde Aristóteles, foi tomado por um lado como ontologia e por outro, teologia. Dessa forma, busca-se investigar o estatuto da analítica da existência humana que Heidegger concebe como sendo o primeiro passo no programa de uma interpretação das condições formais do aparecer dos fenômenos em uma experiência significativa. O objetivo visado, nesse sentido, adquire fins reconstrutivos das transformações do projeto da analítica existencial em uma metafísica do Dasein, transformação que orienta os principais textos de Heidegger no período posterior a *Ser e Tempo*, entre 1927 e 1930. O problema que será investigado consiste em determinar quais modificações adquire a metafísica do Dasein, como aprofundamento da analítica existencial, a partir do desenvolvimento do tema da liberdade.

DEBATES SOBRE A FUSÃO DE HORIZONTES: O EXEMPLO DA EXPERIÊNCIA JURÍDICA

Márcio Augusto de Vasconcelos Diniz

UFC – Brasil
tarcisiorg@gmail.com

Francisco Tarcísio Rocha Gomes Júnior

UFC – Brasil
tarcisiorg@gmail.com

Na obra *Verdade e Método*, a fusão de horizontes é um conceito que surge para se opor à ideia da tradição metodológica de compreensão como transposição ao passado. Enquanto esta propõe que a compreensão é uma forma de encontrar um sentido que já foi determinado no passado, aquela almeja superá-la, propondo que a compreensão é uma fusão entre o passado e o presente. O fenômeno da compreensão como fusão de horizontes, que envolve sujeito e objeto, só é possível porque há uma dimensão abrangente a ambos, a linguagem. Assim, inclusive, Gadamer supera a ideia de linguagem como instrumento, típica da tradição ocidental. Mesmo sendo uma proposta teórica arrojada e sistematizada, Jean Grondin reconhece que Gadamer não desenvolveu todas as consequências que poderia alcançar no tema, especialmente no que trata a sua ontologia. Sobre o desenvolvimento e as consequências dessa temática, há uma discordância que envolve filósofos pós-modernos e adeptos da her-

menêutica filosófica. Richard Rorty desenvolve uma proposta teórica que nega qualquer forma de defesa da verdade como representação. A sua proposta é que a filosofia tenha uma função terapêutica e que ela atue mais como um diálogo entre os seres humanos em um âmbito de solidariedade do que como uma busca pela verdade. Dentro desse quadro teórico, a interpretação do que se entende por fusão de horizontes em Gadamer é bem específica. Para Rorty, assim como para Vattimo, a fusão de horizontes é o modelo para uma compreensão que sempre deve ser reinventada e descrita no curso de uma conversa interminável no meio contingencial da linguagem. Dessa maneira, o conceito gadameriano substituiria a proposta de busca por uma verdade por uma construção histórica dialógica e solidária. Jean Grondin discorda desse entendimento. Para ele, a fusão de horizontes possui três momentos. O primeiro é a fusão entre linguagem e mente, superando a tradição ocidental sobre a linguagem. O segundo momento é a fusão entre horizontes históricos distintos para a formação de um outro horizonte diferente através da intermediação da linguagem. O terceiro, e menos compreendido, momento é a fusão entre os horizontes históricos, a linguagem e a coisa em si. Através da defesa desse terceiro momento, entende-se a adequação entre a proposta gadameriana e a tese de verdade como correspondência. Daí, deduz-se que a linguagem seria um âmbito de alcance da coisa em si, o critério para superar pré-conceitos ilegítimos. A própria experiência jurídica pode ser utilizada como exemplo para discordar da proposta nominalista, porque também pressupõe um critério de superação de pré-conceitos ilegítimos. Isso porque o Direito não é apenas a reprodução de decisões do passado. No processo jurídico-decisório, há uma resolução de casos concretos a partir da avaliação crítica da tradição normativa em que estão inseridos. Essa avaliação crítica, que se assemelha a uma construção histórico-normativa, almeja superar tradições ilegítimas. Para tanto, é necessário um critério de verdade como referência. Logo, é possível argumentar, de maneira convincente, que a hermenêutica pressupõe um conceito tradicional de verdade.

A SOLIDARIEDADE COMO PRÁXIS HERMENÊUTICA EM GADAMER

Maria dos Santos Silva Lopes

ICESP/UFPI – Brasil
santslopes@yahoo.com.br

Esta comunicação tem como propósito a reflexão acerca dos elementos que constituem a solidariedade como práxis hermenêutica em Hans-Georg Gadamer (1900 – 2002). Trata-se de uma hermenêutica da compreensão que ressignifica o compreender ontológico e existencial e que tornam possíveis as investigações sobre o mundo humano na amplitude da experiência de verdade que ultrapassa a experiência científica e a metodologia moderna. Assim, a hermenêutica filosófica, vinculada ao seu compromisso com os fenômenos do compreender e do interpretar, destaca a particularidade de um conceito de compreensão que avança sobre os limites do teórico-cognitivo e converge para uma sabedoria prática; afinal, é o saber prático que confere uma dignidade mais ampla ao modo como nos projetamos no mundo e na expressão singular de nossa existência. É sob esse raciocínio argumentativo a partir do qual podemos renovar a pergunta: em que consiste a hermenêutica de uma solidariedade e quais são as suas contribuições para pensarmos um mundo que se rendeu à técnica e à instrumentalização das relações interpessoais, bem como, à autossuficiência de um individualismo, cuja cegueira subjetiva reduz ao isolamento e à recusa de uma vida comum. O her-

meneuta ressitou a prática entre os extremos do saber e como virtude fundamental à essência humana, a racionalidade orientadora da práxis cuja expressão grega é *phrónesis*. A práxis é *theoria*, como transcendência do útil pelo belo ou *paidéia* ela é capaz de instituir a solidariedade cidadã voltada à procura e realização do bem comum. A práxis, dessa forma, é solidariedade que se constitui na linguisticidade (*Sprachlichkeit*), na transcendência do trivial, daquilo que nos limita à participação. Ao transcender o caráter utilitário da vida por uma vida simbólica, o ser que é solidário escolhe o pertencimento como modo de vida e, nesse sentido, a solidariedade é convivialidade, hospitalidade e amizade. Gadamer define o que é práxis pelo conceito de amizade, ao mesmo tempo em que a traduz como solidariedade. Afinal, foi a amizade clássica que sedimentou a cultura grega como parceria e fidelidade na guerra; como busca apaixonada pelo saber, mas fora principalmente, desde Sócrates, no *Lásis*, de Platão, a busca pelo Bem que a constituiu em sua relevância cidadã e a partir da qual Gadamer retomou o conceito de *oikeion* e de *Philautía*, também desenvolvido por Aristóteles. *Oikeion* e de *Philautía* contemplam a vida em comunidade e o amor como bem. A solidariedade é, portanto, práxis! Ela é a aplicabilidade situacional do bem. É representada como interesse pelo bem comum em perspectiva dos interesses mútuos que requer a tomada de consciência cidadã em diferenciar os interesses pessoais do coletivo, ou mesmo em concebê-los em sua inter-relação. Desse modo, o conceito de amizade gadameriana não só retoma sua crítica à subjetividade moderna, como também declara a intersubjetividade como momento genuíno do encontro consigo mesmo, sob uma discussão que ilumina a realidade de estranheza e de auto isolamento e que se propõe como uma alternativa para a crise de sentido da sociedade hodierna.

TRADUÇÃO E HERMENÊUTICA: ALGUNS MARCOS HISTÓRICOS

Mariana Cristine Hilgert

UFSC – Brasil

marianahilgert@gmail.com

No terceiro volume do *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Dicionário Histórico de Filosofia), o conceito de hermenêutica é apresentado a partir de Hans-Georg Gadamer, que se refere a ela como a arte do anunciar, do interpretar, do esclarecer. Ele faz também uma breve incursão à etimologia do termo, a qual remeteria ao deus Hermes, mensageiro que transitava entre os mortais e os deuses, traduzindo mensagens e permitindo que se compreendessem entre si. Em sintonia com essa definição, a Hermenêutica da Tradução é justamente o âmbito dos Estudos da Tradução que aborda questões de compreensão e de interpretação. Como uma linha de pensamento autônoma, ela é, no entanto, relativamente jovem. Acredita-se que os seus traços atuais tenham sido esboçados pioneiramente por Fritz Paepcke, na década de 1970, seguindo os preceitos hermenêuticos de Martin Heidegger e Gadamer. As bases desse pensamento, no entanto, foram lançadas muito antes, mais precisamente no período romântico alemão, sobretudo com as reflexões de Friedrich Schleiermacher apresentadas em “*Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens*” (1813) (Sobre os diferentes métodos de traduzir, 2007, tradução de Celso Braid). Naquele momento, a abordagem her-

menêutica representa uma inversão de perspectiva, conforme aponta Stolze (1982). Segundo a autora, questões exclusivamente linguísticas, referentes somente aos textos de partida ou de chegada, acabam cedendo lugar à figura do tradutor e sua respectiva subjetividade. A tradução, a partir desse novo enfoque, passa a ser entendida como uma “ciência da experiência” (*Erfahrungswissenschaft*). Por meio de suas reflexões, Schleiermacher se vincula a uma tradição que, segundo Cercel (2013), abarca também Goethe e Humboldt, e mais para frente, encontra forte eco em Walter Benjamin e George Steiner. Chegando ao século XXI, a Hermenêutica da Tradução parece, contudo, ainda não receber a devida atenção, como observa Stefanink (2005). Segundo este autor, isso se explica, de um lado, pelo fato de esta abordagem estar ainda muito vinculada à exegese de textos bíblicos; de outro lado, por ser assombrada por aquilo que ele chama de “misticismo pré-científico”. Apesar disso, a Hermenêutica da Tradução vem aparentemente ganhando espaço enquanto âmbito de pesquisa. Na Universidade de Saarbrücken, na Alemanha, por exemplo, foi fundado em 2012 o centro de pesquisa em *Hermenentik und Kreativität* (Hermenêutica e Criatividade), que, em três anos, já lançou três obras abordando temas na área. Uma delas é *Übersetzungshermeneutik* (2013) (Hermenêutica da Tradução, tradução livre), da pesquisadora Larisa Cercel, que analisa em detalhes os fundamentos históricos e teóricos da área. Com base nas reflexões de Cercel e de autores citados anteriormente, pretendemos, assim, por meio deste trabalho, dar evidência a alguns marcos históricos dessa linha de pensamento dos Estudos da Tradução, aprofundando-nos nos pontos acima destacados, a fim de contribuir na construção de bases para futuras reflexões na área.

LISTENING & DISCOURSE: THE HUNT FOR ORIGINARY ETHICS IN *BEING AND TIME*

Melissa Fitzpatrick

Boston College – EUA
melfitz@gmail.com

While Heidegger is typically not the first person who comes to mind when addressing questions concerning ethics (and if he does, it is usually for the wrong reasons, e.g., his affiliation with the Nazi party, his ethical ‘abstinence’ in *Being and Time*, Levinas’s critique of his ‘imperialistic’ ontology in his ethical metaphysic, etc.), the vast amount of literature devoted to locating a ground for ethics in his corpus seems to be a testimony of the fact that there is perhaps something more than ethical abstinence at play. In line with Heidegger’s methodological refusal to restrict his phenomenological hermeneutic to what is given, always paying careful attention to that which conceals itself, it seems reasonable to suggest that there may be something significant in the absence of a normative or value-based ethics in *Being and Time*: an absence that is itself revelatory, perpetually pushing us to take a closer look and rethink what we mean by ethics. In this paper, I will join the others in their attempts to locate the ground or condition for ethics in *Being and Time*, but rather than dwelling, as most commentators do, on Heidegger’s account of being-with in Chapter 4 of the First Division, I will take my cue from Levinas’s claim that there is an intrinsic connection between

discourse and ethics. I will provide a close reading of Heidegger's difficult account of discourse and sparse words on listening in §34 of *Being and Time* in hopes of illuminating *Being and Time's* implicit recovery of what gives action meaning, i.e., the condition for ethics, which is, as I will attempt to show, the openness constituted by the distance between oneself and what is other. I do not wish to suggest that there are any normative moral prescriptions in *Being and Time*; this is clearly not Heidegger's project. I ultimately want to build on Jean-Luc Nancy's claim in his article, "Heidegger's 'Originary Ethics,'" that "only those whose have read Heidegger blindly, or not at all, have been able to think him a stranger to ethical preoccupations" (p. 13), and suggest that it is in §34 of *Being and Time* that we find an initial account of, as Nancy puts it, "the essence or sense of what makes *action*," i.e., a meta-ethics or condition for ethics. Given Heidegger's preoccupation in *Being and Time* with the notion of "authentically being a self" and Dasein taking ownership of its existence (SZ, 130) – finding its self that has been lost in *das Man* (SZ, 268) – it seems reasonable to suggest that Heidegger, much like his major influences (namely, Aristotle and Kierkegaard), was at least implicitly concerned with the question: *what way of life is best?* And that he understood that before one could even begin to tackle this question, one must first consider what it means *to be*, i.e., what is constitutive of Dasein. For the purposes of this paper, I will, for the most part, limit my discussion to discourse as it is presented in the First Division (primarily §34), and will inevitably fall short of providing a thorough account of discourse as it is presented in the sections on conscience in Chapter 2 of the Second Division.

PENSAR Y ACTUAR COMO EJERCICIO MORAL HERMENÉUTICO: UN COMPROMISO CON LA CONSTRUCCIÓN DE UN ESPACIO POLÍTICO Y PÚBLICO

Mery Castillo Cisneros

Universidad de La Salle – Colômbia
paideia95@gmail.com

Esta comunicación busca resaltar la importancia del proceso de pensamiento a través del carácter hermenéutico como un paso necesario que acompaña el proceso moral y la personalización del acto. La reflexión sobre estas cuestiones evita el hacinamiento de las personas, al presentarse en el mundo de la vida con diferentes facetas, y mostrar a otros que viven con marcos y diferentes enfoques de la vida y el mundo cultural. Esto permite y genera la presencia de un diálogo que pone de relieve las diferencias y peculiaridades, y por lo tanto expresa la pluralidad del mundo de los humanos, para mostrar su matiz hermenéutico. Para lograr este objetivo, el problema se aborda desde cuatro aspectos. Nos sostenemos en Hannah Arendt, principalmente, que dirige estas reflexiones, pero también dependemos de algunos acercamientos a Hans-Georg Gadamer. Asimismo acudimos a Aristóteles, específicamente en referencia a la *phronesis*, que se aplica a la hermenéutica de Gadamer, de manera articulada con las apuestas de Arendt, para quien este tipo de racionalidad práctica es fundamental para construir el mundo público y político. Ini-

cialmente, la racionalidad que se expondrá, se considera típica de la reflexión ética, a saber: la phronesis es un concepto al que se recurre permanentemente por su carácter abierto y expansivo frente a otros, por su movilidad tensión, y como una forma de racionalidad que permite un enfoque hermenéutico frente a la ética y la cultura. En segundo lugar se discute la importancia y necesidad de juicio para hacer el bien y evitar el mal. Esta evaluación se lleva a cabo sólo en el espacio de la acción, la pluralidad y la libertad. Ahí es donde el diálogo servirá como generación de la base de la acción moral. La tercera parte aborda la importancia del pensamiento crítico, que por lo general socava lo establecido y nos defiende de caer en una situación de hacinamiento. Ese pensamiento se genera en el ámbito público y hace una diferencia, que es respetada por la pluralidad, al entender claramente las consideraciones de los demás. La última parte indica la importancia del diálogo en el que se manifiesta el proceso racional de phronesis. Los individuos, con sus propias identidades, requieren estar completamente abiertos al otro, reconocerse y respetarse como diferentes con el fin de mostrar su carácter plural.

TEMPORALIDAD, EXISTENCIA Y NUEVAS DIMENSIONES DE REALIDAD. UNA LECTURA DE LAS OBRAS EL CAMPO (1967) Y ANTÍGONA FURIOSA (1986) DE GRISELDA GAMBARO

Patricia Sapkus

Universidad de Buenos Aires;
Universidad Nacional de Artes – Argentina
psapkus@hotmail.com

El presente texto se centra en trabajar la especificidad del lenguaje poético y sus relaciones con la temporalidad y la ontología a través de la postura de Paul Ricoeur (1975-1985). Partimos de la premisa de que para el autor el mundo, en tanto estatuto ontológico del lenguaje, es condición de posibilidad de la experiencia. Desde allí podemos asentir que la intención que lo anima es asociar el lenguaje poético a la verdad multifacética, a la existencia, al descubrimiento. Desde esta perspectiva retomamos la crítica que realiza a la noción de representación en términos de mimesis, a través de la atribución que da a la metáfora entendiéndola como valor de innovación semántica para luego extender este mismo procedimiento a la ficción narrativa, desde donde piensa el carácter discursivo de la referencia, a partir del cual se despliegan nuevas dimensiones de realidad. Esta condición discursiva de la referencia, adjudicada al lenguaje poético, supone que también este tipo de textos produce un conocimiento sobre el mundo,

aunque no lo haga de un modo descriptivo. De este modo la supresión de la referencia descriptiva se convierte en la condición negativa para que se libere un poder más radical de referencia; es por ello que, siguiendo a Ricoeur (1985), debemos en gran medida a las obras de ficción la ampliación de nuestro horizonte de existencia. De este modo tanto la metáfora como la ficción, al ser instrumentos de re-descripción, hacen llegar a la comprensión aspectos de la experiencia temporal que el lenguaje conceptual confiesa aporéticos. A partir de esta formulación se han trabajado las temporalidades que despliegan las obras dramáticas *El Campo* (1967) y *Antígona Furiosa* (1986) de Griselda Gambaro, toda vez que en ellas se ejecuta un desplazamiento semántico efectuado por la dislocación temporal. Dicho desplazamiento nos permite comprender la noción de representación corrida del eje de la relación mimética, habilitando la articulación entre representación y referencia, permitiendo de este modo la emergencia de una esfera particular de experiencia sensible, una disposición espacial específica donde se enlaza lo visible, lo decible y lo factible en un paisaje nuevo a partir del cual la ficción se vuelve instrumento del decir sobre el mundo y sobre el ser.

A PRUDÊNCIA COMO CRITÉRIO DA CIÊNCIA DO DIREITO

Paulo Sérgio Weyl Albuquerque Costa

UFPA – Brasil
psweyl@hotmail.com

A ciência do direito foi concebida a partir das experiências do sec. XIX e segundo princípios racionais das ciências naturais, visando o distanciamento do senso comum e valores comunitários. Sustenta a premissa de que a lei só tem esse valor quando fundada em formas racionais capazes de universalidade, o que distancia a norma de simples mando, pressuposto que reconfigurou o direito como experiência puramente racional. Desde esse juízo, o empreendimento da ciência do direito objetiva a delimitação da norma jurídica, a redução do direito à Lei, a construção de um sistema conceitual lógico, uma linguagem artificial, de uma significação precisa e por essa razão capaz de oferecer alto grau de certeza às decisões interprete juiz. A consolidação dessas ideias é correlata ao encobrimento de categorias cognitivas não recepcionadas pela modernidade, destacando a prudência, velada pela tradição jurídica contemporânea, bem como o próprio auto esquecimento da filosofia pelo direito em sua nova fase de colonização pela dogmática. A prudência é uma cognição apropriada à deliberação que perde o sentido frente à utopia da deliberação fundada em critérios lógicos, matematizáveis. Como corolário, desfigura o conceito de jurisprudência, suprimindo desta a dimensão cognitiva. Esse movimento é consequência no âm-

bito do direito da recusa da distinção de um saber próprio acerca dos assuntos relativos ao bem humano, e portando um saber voltado às coisas que admitem deliberação, um saber do domínio da ética, proposto por Aristóteles em *Ética a Nicômaco*. Gadamer observa a atualidade hermenêutica de Aristóteles, que pode sustentar o desenvolvimento das ciências do espírito, porquanto prestigia os objetos da experiência humana, com o objetivo de orientar o fazer dos homens; trata-se de um saber do saber científico, mas particular e que não guarda semelhança com a matemática ou silogismo. Esse conhecimento foi pensado em Aristóteles a partir da *phronesis* na via de um difícil diálogo com a recepção que a tradição filosófica antecedente faria desse conceito. O caso da hermenêutica jurídica mostra o caráter precário do saber do contingente. Pela prudência, a ciência do direito, que já desde Dilthey pode ser pensada como ciência do espírito, sustentaria a aplicação do direito sem partir de regras prévias, pois são as circunstâncias que determinariam a melhor decisão a ser tomada. Com a prudência, o intérprete/aplicador do direito não tem em sua frente axiomas da razão prontos para serem subsumidos, nem consideraria a lei a premissa maior do silogismo jurídico. O “jurisprudente” é aquele capaz de agir da melhor maneira, segundo a mediania e em busca de equidade, podendo, afastar-se da lei, caso seus mandamentos ultrapassem as exigências eventuais das circunstâncias. Seguindo Gadamer, sendo a prudência o modelo da compreensão em ciências do espírito, a “arte do justo”, que é o conceito tradicional da ciência do direito, pode ser o melhor exemplo para se entender este caráter prudencial da compreensão. Por isto, a Hermenêutica filosófica ajuda o resgate da prudência como critério para a ciência jurídica porque, sendo ciência compreensiva, o entendimento (*Verständnis*) aparece junto à ponderação reflexiva da *phronesis* nesta busca pelo justo.

¿ONTOLOGÍA U ONTOLOGÍAS? UN BREVE PANORAMA DE LA ONTOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

Paulo Vélez León

Universidad Autónoma de Madrid – Espanha
paulo.velez@uam.es

En recientes décadas se ha observado un renovado interés por algunos de los temas clásicos de la ontología, desde áreas de conocimiento externas a la filosofía, especialmente desde las ciencias de la documentación y de la información, ciencias informáticas y de sistemas, ciencias económicas y de la administración, ciencias de la salud, ciencias físicas, entre otras; sin embargo, este renacimiento ontológico ha «estimulado» una multiplicidad y diversidad de teorías y concepciones «ontológicas» que ha dado como consecuencia una proliferación de «ontologías» y de interminables batallas para determinar qué tipo de «entidades» estudian sus respectivos «dominios», que a su vez se consideran autónomos e independientes entre sí, inclusive de la propia ontología. En este sentido, el propósito de este trabajo es caracterizar y representar de manera adecuada estas «ontologías», dentro del marco general del debate acerca de la naturaleza de la ontología. Es así que, en la primera sección haré un diagnóstico de la ontología contemporánea; en la segunda proporcionaré algunas definiciones y caracterizaciones de las principales concepciones, en especial de las denominadas «ontologías aplicadas»; y en la tercera analizaré si estas concepciones pueden ser consideradas diversos

tipos de ontología o simplemente son diversos niveles de ontología. El marco de la discusión no se centrará en confrontar todas estas nociones, sino en describirlas y analizarlas para ofrecer un enfoque sobre el estado actual de la ontología y sus problemas.

O PENSAMENTO PODE BARRAR O MAL? TRAÇOS GERAIS DA FILOSOFIA MORAL DE HANNAH ARENDT

Rafael Alves Padilha

UFSM – Brasil

rafapadilha53@gmail.com

O objetivo do presente trabalho é apresentar, em seus aspectos gerais, as considerações de Hannah Arendt sobre filosofia moral. Para tanto, o trabalho toma dois caminhos diferentes, mas, complementares entre si. Ao fim, ambos são vinculados pela questão norteadora adotada por Hannah Arendt, surgida em meio ao seio do primeiro escopo de discussões e que vincula estreitamente as discussões do segundo grupo. Por certo, de saída, é necessário reconstruir esquematicamente a descrição que Hannah Arendt faz da “banalidade do mal”, a partir das experiências por ela relatadas em *Eichmann Em Jerusalém – Um Relato Sobre a Banalidade do Mal* (1963). É nesse contexto que surgem seus primeiros interesses nas questões de natureza moral. Com efeito, o interesse manifesto de Hannah Arendt em suas obras sempre foi *compreender* os fenômenos de sua época. De qualquer maneira, ela alcançou seu mais alto reconhecimento público como pensadora política. Nesse sentido, retroativamente, é possível perceber que o interesse da pensadora alemã por assuntos da ordem da filosofia moral pode ser traçado ao seu relato do julgamento de Eichmann, ao qual compareceu como “jornalista” para a revista *New Yorker*. É neste relato que tomamos conhecimento,

pela primeira vez, da expressão “banalidade do mal”, que, segundo a pensadora alemã, não representa tese, nem ideia alguma, mas simplesmente uma descrição factual do que ela viu no júri. Adolf Eichmann, o burocrata perfeito, responsável pela logística dos trens que levavam judeus para os campos de concentração, é descrito por ela não como um monstro, mas como um cidadão comum, medíocre, seguidor das leis de seu país, cumpridor cego das ordens de superiores. Para Hannah Arendt, sua característica mais fundamental não é a burrice, não é nem mesmo a falta de consciência: é, antes, a incapacidade para pensar. De outra maneira, cabe ao presente trabalho seguir o caminho das reflexões sobre a natureza da ética, da responsabilidade e do julgamento, que a autora é levada a fazer a partir de seu famoso relato, apresentadas em diversos livros posteriores a *Eichmann*, dentre eles *Sobre a Violência* (1970), *A Vida do Espírito* (1978) e *Responsabilidade e Julgamento* (2003). Ao fim, então, é levantada, com Hannah Arendt, a questão-hipótese que perpassa suas reflexões sobre filosofia moral: seria o pensamento, concebido como atividade do espírito, capaz de fazer frente ao mal? Recorre-se, então, a comentadores, para proceder a uma análise da questão que avalie as respostas dadas pela própria pensadora, a fim de apresentar o potencial ético pós-metafísico desta ideia arendtiana, derivada da pergunta inicial pelo papel do pensamento na prática moral. Uma análise dos textos em questão indicará que o projeto de Hannah Arendt se apresenta como uma ética reflexionante e negativa, que não determina o que fazer, mas o que *não* fazer ou quando interromper o curso da ação.

CONTRIBUIÇÕES HERMENÊUTICAS DE GIANNI VATTIMO NA ESTRUTURAÇÃO DE UMA “TEOLOGIA FRACA”

Raphaelson Steven Zilse

Faculdades EST – Brasil
raphaelson.zilse@gmail.com

Kénosis. Este é o conceito teológico central na leitura que Gianni Vattimo faz da secularização da religião, relacionando-o com a noção nietzschiana da “morte de Deus” e heideggeriana do “fim da metafísica”, expressões pilares do que Vattimo interpreta como a condição da modernidade tardia. Na utilização por Paulo, *kénosis* refere-se ao autoesvaziamento de Deus em Jesus, o Cristo. A releitura teológica deste conceito a partir das filosofias de Nietzsche e Heidegger contribuirá no desenvolvimento vattiminiano do “*pensiero debole*”, para ele, pressuposto positivo na construção de uma sociedade democrática, política e academicamente, a partir de e para a pluralidade na qual o mundo globalizado de hoje se encontra. Destarte, poder-se-ia ver relações fundantes entre a hermenêutica de Vattimo, que reconhece a pluralidade, e a noção heideggeriana de *Weltanschauung*, segundo suas palestras entre 1928-29, na Universidade de Freiburg, ou seja, “visões de mundo” como estruturas culturais entrelaçadas com a linguagem e que, como “mundo” no qual o próprio ser é lançado e se encontra como *Ereignis*, “evento”, pressupõe o próprio filosofar. A pluralidade consequente da constituição hermenêutica do ser, aprofundada por Gadamer, é levada por Vattimo adentro da discussão sobre a religião, o que, até certo ponto,

como ele ressalta na obra “Depois da Cristandade”, tem paralelos importantes com o desenvolvido por Schleiermacher em sua obra de 1799, “Discursos Sobre a Religião”, onde uma pluralidade das expressões religiosas é tida como oriunda da pluralidade cultural (e linguística) como construções dentro de uma história concreta. Este trabalho pretende traçar a relação que Vattimo encontra nas fórmulas “morte de Deus” e “fim da metafísica” e como as utiliza para sua reinterpretação do conceito paulino de *kénosis*, desenvolvendo, assim, uma nova noção de *kénosis* para o discurso teológico contemporâneo. Num segundo momento, ver-se-á como ocorre a relação entre sua noção da religião secularizada e o desenvolvimento teológico de Schleiermacher, cujos pressupostos filosóficos, trabalhados em sua teoria dialética, levaram-no a refletir sobre a íntima relação entre o conhecimento, a linguagem (o próprio meio que possibilita o conhecimento, a partir do diálogo interno e externo) e, neste caso, a religião, e a pertença desses a uma história cultural. As consequências da secularização da religião serão apresentadas num terceiro momento, no diálogo entre o “pensamento fraco” de Vattimo e o desenvolvimento teológico de David Tracy, visualizando, assim, a possibilidade da estruturação da teologia acadêmica como uma “teologia fraca”, consciente da condição hermenêutica do ser e da construção histórica da própria linguagem teológica. Assim, lava-se em conta a presença irrevogável – como apresentada pelas Ciências das Religiões e pelo próprio Vattimo – das tradições religiosas na construção das histórias e na sociedade de hoje, todavia, visa como objetivo essencial, a partir da posição da teologia como intermediária entre a sociedade e as comunidades religiosas, não uma exclusão, mas uma inserção pública das tradições religiosas a partir de suas reconstruções autocríticas teológicas, de forma a superarem, numa busca pela humanização do ser humano, os conflitos entre as metanarrativas através do enfraquecimento de suas próprias visões de mundo enquanto estruturas interpretativas.

A LINGUAGEM COMO *WELTANSICHT*: FUNDAMENTOS DA VIRADA ONTOLÓGICA NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE H.-G. GADAMER

Renata Ramos da Silva

UFRJ – Brasil

renataramos104@gmail.com

Um dos objetivos de Gadamer em *Verdade e Método* é superar o que ele chama de aporia do historicismo. A grande contribuição da corrente historicista foi a elevação da História ao nível de ciência, no sentido forte do termo. Isso significa que os procedimentos metodológicos próprios das chamadas ciências naturais passaram a ser aplicados também à História. Sendo assim, o distanciamento do investigador, sua neutralidade e a consequente objetivação dos fatos históricos se tornaram condições necessárias para o desenvolvimento daquelas ciências. Gadamer, sob influência do pensamento heideggeriano, então, afirma: essas três condições não se aplicam às ciências humanas, dentre as quais se inclui a História. Seria, pois, uma ilusão supor o mesmo nível de objetividade das ciências naturais nas ciências humanas, já que, no caso em questão, o homem não pode se desprender da história e, portanto, não alcança a neutralidade necessária. Daí a aporia: a própria compreensão da ciência histórica leva à impossibilidade da mesma. A solução defendida por Gadamer para superar tal aporia é a mudança na concepção das ciências humanas.

Em vez de pretender aplicar o método científico, próprio das ciências naturais, devemos compreender as ciências humanas hermeneuticamente. A interpretação, entendida como fenômeno hermenêutico, passa, assim, a ser a pedra fundamental das ciências humanas. A argumentação em defesa de tal tese é elaborada pelo filósofo a partir da conexão de quatro conceitos fundamentais: a história dos efeitos (*Wirkungsgeschichte*), consciência hermenêutica ou consciência da história dos conceitos (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*), mundo e linguagem. O cerne do argumento é que a consciência hermenêutica não objetiva a história dos efeitos (tal como propõe o historicismo), já que a linguagem, da qual a consciência se vale para expressar-se, tampouco objetiva o mundo, que, por sua vez, é moldado pela história dos efeitos. Em outras palavras: é porque o mundo não se objetiva na linguagem que a história dos efeitos não se torna objeto para a consciência hermenêutica. Isto posto, o nosso objetivo no presente trabalho será o de elucidar a relação estabelecida por Gadamer entre esses quatro conceitos, explorando a centralidade do papel da linguagem em sua argumentação e, portanto, em seu pensamento como um todo. Como buscaremos mostrar, é a caracterização da linguagem como visão de mundo (*Weltansicht*) que fundamenta tal relação e que, portanto, explica porque “o mundo não se objetiva na linguagem”. Assim sendo, veremos como Gadamer, partindo da noção de mundo contida na filosofia de Heidegger, promove uma “Virada Ontológica sob o fio condutor da linguagem” na Hermenêutica Filosófica.

O [SUPOSTO] CONSERVADORISMO NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

Ricardo Araujo Dib Taxi

UFPA/CESUPA – Brasil

ricardoadt@gmail.com

Desde a publicação de *Verdade e Método*, Gadamer sofreu diversas críticas referentes a muitos pontos centrais de seu pensamento. Uma delas, feita particularmente por Jürgen Habermas, atingiu precipuamente as noções de tradição e preconceito como noções que sustentariam uma visão conservadora de interpretação. Habermas parece acreditar que Gadamer se precipitou ao rejeitar o Iluminismo tão rapidamente, e que seu amparo na tradição o impediu de perceber os elementos de dominação que ali existem, e assim obstaculizaram o elemento crítico e emancipatório que Habermas, ao contrário, buscava legitimar a partir de uma razão comunicativa. Embora Gadamer tenha respondido a tais críticas e negado esse elemento conservador na hermenêutica filosófica, reafirmando o primado ontológico de sua investigação e criticando a perspectiva que se pretende crítica sem considerar sua própria pertença à tradição, a crítica habermasiana veio a se tornar paradigmática e tida por muitos como acertada. Especialmente para quem trabalha na Europa com Teoria Crítica, para quem se embasa em uma ética da diferença inspirada em autores como Lévinas e Derrida, a hermenêutica filosófica é mormente vista como conservadora, amparada em uma ética

que, por estar centrada na noção de diálogo, preza a continuidade das instituições e a manutenção da tradição, sem atentar para os elementos que estão excluídos dessa tradição (minorias, por exemplo) pela própria forma como sua linguagem foi sendo formada. A noção de diálogo em Gadamer estaria assim voltada ao que existe de comum, ao que pode ser compartilhado, em que pesem as diferenças, e não ao que desvia, ao que difere. Nesse sentido, o objetivo da presente pesquisa é criticar essa visão e mostrar que a hermenêutica filosófica representa, ao contrário, um caminho privilegiado para a crítica da tradição e do conservadorismo, exatamente na medida em que, trazendo ao diálogo os seus elementos recônditos, propicia a reflexão crítica e a revisão dos preconceitos. Mais ainda, a hermenêutica filosófica é capaz dialogar produtivamente com as teorias críticas, apontando o fato de que, muitas vezes, aquela ou aquele que constrói certa crítica cultural ou institucional acaba não colocando sua própria posição em questão, como aquela que, apoiando uma ética da alteridade e da singularidade, não percebe que também nessa ética existem pressupostos tradicionais inconfessos, que a hermenêutica pode trazer à luz. Por fim, é preciso apenas ressaltar que essa pesquisa não é biográfica, ou seja, não se pretende argumentar que Gadamer não era conservador, ou que sua hermenêutica não foi pensada a partir de pressupostos políticos conservadores, mas simplesmente que ali não há nada que siga essencialmente essa linha, e que, portanto, é plenamente possível apresentar uma leitura de seu pensamento na qual os elementos da tradição, pré-compreensão e diálogo estejam a serviço de um pressuposto ético emancipatório.

O MUNDO DAS COISAS E AS COISAS DO MUNDO: ASPECTOS CRÍTICOS DA CONSTITUIÇÃO DE UMA LINGUAGEM NÃO-OBJETIFICANTE EM HEIDEGGER

Ricardo Avalone Athanásio Dantas

UFPI – Brasil

ricardo.avalone@gmail.com

Em nossa vida cotidiana, bem como no que concerne à história da reflexão filosófica sobre o mundo, ocorre frequentemente que este seja considerado enquanto um conjunto dado de coisas – incluindo aí um determinado modo como as coisas em questão se dão, ou aparecem –: assim, segundo uma perspectiva transcendental kantiana, por exemplo, o mundo seria o domínio de toda experiência representacional possível (isto é, de dados intuitivos) a partir do qual o sujeito pode, eventualmente, fazer referência a algo, conhecê-lo e assim por diante; numa perspectiva heideggeriana, entretanto, o conceito de mundo (transcendental ou cotidiano) aparece como insuficientemente pensado e elaborado, precisamente por incidir em uma objetificação – isto é, uma redução do fenômeno em discussão a um objeto real entre outros – daquilo que se busca compreender. O fenômeno mundo enquanto tal encontra-se velado, a própria linguagem (metafísica?) não permitindo uma consideração ontológica mais ampla capaz de apreciar justamente a noção de mundo simultaneamente aos conceitos de singularização, finitude, formação e diferença

ontológica que permitem a apreensão do acontecimento fundamental da abertura do ente enquanto tal na totalidade. Portanto, na esfera de reflexão transcendental ou no campo cotidiano mais intuitivo, tendemos a pensar o mundo como o ponto a partir do qual designamos as coisas que o compõem (coisa que abrange coisas, metacoisa) ou, por outro lado, buscamos designar o mundo a partir das coisas às quais consideramos ter algum tipo de acesso imediato (via impossível que uma vez mais considera o mundo uma metacoisa que engloba as demais, diferindo apenas da aceção anterior por estar no fim, e não no princípio da busca) – claras manifestações diversas de uma incompreensão que apresenta um fundo comum, e convém examinar. Dessa forma, nosso intuito com este trabalho é discutir particularmente o tratamento filosófico conferido por Heidegger à concepção de mundo, partindo de três diretrizes básicas defendidas pelo filósofo alemão: 1) não compreender o mundo enquanto algo simplesmente dado; 2) não tomá-lo como a estrutura do Dasein simplesmente dada; 3) não considerá-lo enquanto fenômeno isolado. Articuladas, tais diretrizes permitem estabelecer a tese heideggeriana acerca da impossibilidade de um conhecimento direto da essência do mundo e o contexto adequado no qual a concepção de linguagem não-objetificante mostra-se em toda a sua relevância, levando-nos a questionar o próprio caráter dos conceitos filosóficos no pensamento de Heidegger, a fim de explicitar o sentido de suas propostas consoante o projeto de uma ontologia fundamental e o singular posicionamento do filósofo em relação à metafísica.

A ATUALIDADE HERMENÊUTICA DAS CIÊNCIAS HUMANAS: COMPREENSÃO E FORMAÇÃO DE CONCEITO EM WILHELM DILTHEY E HEINRICH RICKERT DIANTE DO GIRO ONTOLÓGICO

Ricardo Evandro Santos Martins

UFPA/CESUPA – Brasil
ricardo-evandro@hotmail.com

A busca pela autonomia das Ciências Humanas ganhou impulso no final do século XIX com o projeto de Dilthey de concretizar uma crítica da razão histórica. O desafio principal era estruturar uma epistemologia desvinculada da metodologia própria das Ciências Naturais, contrariando a defesa da univocidade metodológica pelos positivistas. Com Dilthey, os fatos espirituais que constituem o mundo histórico passam a ser o objeto de estudo das Ciências Humanas. E não mais os nexos causais do mundo natural, mas agora os nexos históricos é que possibilitarão a compreensão (*Verstehen*) das vivências dos fatos espirituais neste “mundo interior”. O método da compreensão se dará por meio da hermenêutica da expressão das vivências, objetivadas pela ação do Espírito Objetivo, que concretiza os nexos históricos ao representar a conexão entre os valores que uma sociedade tomou para si em uma determinada época. Enquanto isto, Rickert procurou refutar o projeto diltheyano, só que agora chamando as Humanidades de Ciências Culturais. Rickert forjou outras categorias para se falar nestas Ciências. Acusou Dilthey de não ter garantido a objetividade das Ciências não-Naturais, nem de ter superado a metafísica do Idealismo Absoluto.

A saída rickertiana, portanto, foi desenvolver a “formação de conceito” (*Begriffsbildung*) própria das Ciências Culturais. Diferentemente dos cientistas naturais, que transformam a natureza em “continuidade homogênea” via conceitos universais (leis naturais), os cientistas da cultura não lidam com o mundo natural (externo), nem com o mundo interno: lidam com o mundo a-histórico e objetivo dos valores, de onde podem atribuir a um fato/ato um valor cultural, sem que se faça avaliação (*Wertung*). Assim, a Ciência Cultural da História, por exemplo, produz um conceito particular, em que um fato como a Revolução Francesa ganharia valor histórico via juízo axiologicamente neutro (*Wertbeziehung*). Deste modo, quer-se investigar aqui como o giro ontológico forjado por Heidegger, já no século XX, pode concretizar uma verdadeira mudança de paradigma na Epistemologia das Ciências Humanas. Partindo da abertura fenomenológica, Heidegger propôs recolocar a antiga pergunta pelo Ser. Pela Ontologia Fundamental, Heidegger realizou o giro ontológico ao diferenciar o que a tradição metafísica identificou: Se[e]r com essência/*subjectum*. E o meio para se buscar o sentido do Ser é através do ente que pré-compreende o seu sentido antes mesmo de fazer o questionamento ontológico. Então, a compreensão já não pode mais ser encarada como técnica geral ou método das Ciências Humanas, mas sim como modo de ser do *Dasein*, um modo de ser-no-mundo. Assim, tem-se por hipótese que o giro ontológico demonstra que Dilthey e Rickert deixaram como irrefletidas a pré-estrutura da compreensão do cientista do espírito e os pré-conceitos científicos, como: 1) o substrato da insistência cartesiana de um “método” para as Ciências Humanas (Dilthey); e 2) a metafísica neokantiana do mundo dos valores (Rickert). Portanto, entende-se que a atualidade das Ciências Humanas pós-giro ontológico se dá pelo desenvolvimento da noção de que a compreensão só alcança a autêntica plenitude quando este âmbito do pré-compreendido, da pré-formação-de-conceitos, não restar irrefletido, momento em que a consciência histórico-epistemológica dará lugar à formação efetiva da “consciência hermenêutica”.

O LUGAR DA FILOSOFIA ANALÍTICA NO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR

Roberto Roque Lauxen

UESB – Brasil

rrlauxen@gmail.com

Paul Ricoeur sempre nos informa a sua adesão à herança filosófica a partir de três registros teóricos principais: a fenomenologia de Husserl, a abordagem pós-heideggeriana da hermenêutica e a filosofia reflexiva. Porém, se analisarmos as obras principais do autor, sobretudo a partir dos anos setenta, com seu ensino concomitante nos Estados Unidos, notamos uma incidência permanente e crescente da filosofia analítica. Em uma de suas últimas obras, como por exemplo, *Soi-même comme un autre*, observamos inclusive uma dívida maior com a filosofia anglo-saxônica do que com a própria filosofia continental. Em função dessa incidência marcante procuramos identificar as razões pelas quais Ricoeur declina em sua apropriação da filosofia analítica, não a colocando no mesmo patamar das tradições continentais da filosofia, afastando a filosofia analítica do rol das tradições que, para ele, implicam uma relação de pertença. Assim, investigamos a importância da tradição analítica no pensamento de Ricoeur e o modo como ele articula essa tradição com sua fenomenologia. Na primeira e segunda parte de nosso estudo, avaliamos alguns textos pontuais do autor para fazer um balanço da tensão e complementaridade entre as duas tradições. Mostramos como a

fenomenologia pode oferecer uma reserva de sentido à análise da linguagem ordinária contra a alternativa redutora. Ao discernir os limites entre a aprovação e a crítica da posição analítica sugerimos uma análise bidimensional, assumindo a dupla contribuição da riqueza e precisão das análises da linguagem ordinária e o sentido integral do vivido da fenomenologia. Não contentes com o estado da questão, levantamos uma suspeita sobre os motivos do não reconhecimento da tradição analítica como parte de pertença filosófica de Ricoeur. Nossa hipótese é que Ricoeur considera como herança apenas aquela tradição que ele adere no plano de suas convicções filosóficas profundas, assim, herança e herdeiro, se relacionam ao sentido da pertença. Não é nossa intenção contrariar o plano das convicções filosóficas de Ricoeur, mas, apesar de sua negativa, seguir, na terceira parte deste estudo, algumas alternativas relacionadas ao modo como Ricoeur se apropria das paisagens intelectuais que ele frequenta, enfrenta e adere, tais como, o estruturalismo, a psicanálise, a teoria literária, a historiografia, etc., para discernir o lugar específico da filosofia analítica. Em face dessa investigação notamos que a filosofia analítica opera no próprio modo de fazer filosofia de Ricoeur, através da explicitação conceitual, que não se opõe à fenomenologia. Nossa tese, então, é que os empréstimos que Ricoeur faz à tradição analítica da filosofia têm uma dupla via, a saber: a filosofia analítica contribui com sua fenomenologia; mas o entrecruzamento dessas tradições, proposto por Ricoeur, vêm dar uma contribuição importante para a própria tradição analítica. Assim, lançamos uma reivindicação de reconhecimento no qual Ricoeur é um dos herdeiros da tradição analítica e reivindicamos um status semelhante para esta quarta herança.

RHETORIC AND THE UNTHEMATIC UNCOVERING

Roberto Wu

UFSC – Brasil

beto_wu@yahoo.com.br

Phenomenological enterprise has underlined the unthematic and prethematic aspects of the constitution of meaning, while considering the complexity and plurality of human affairs. This way of getting to the fundamental phenomena cannot be told of being entirely new, which does not mean that phenomenology does not present an originality of its kind. If not discussed explicitly, the unthematic was accepted and incorporated in the practical world whence rhetoric arose. We take the enthymeme as the guiding clue for our exposition on the importance of the unthematic. Enthymeme, the so-called rhetorical syllogism, was conceived for many as being an incomplete syllogism, whereas it lacks some of the premises, and due to this reason was considered inferior to dialectical syllogism. This way of interpreting enthymeme expresses a misunderstanding about the essence of language and particularly of its connection with the world. An enthymeme does not have to present all the premises because their understanding is assumed in everyday affairs and assumes that a relevant data is already shared in a given community. Martin Heidegger's 1924 lecture course titled *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy* shades light on this issue, when he highlights

doxa as the view of something or even the fact of having a view. An enthymeme does not operate with a lack of information, in the sense of an incomplete syllogism, but with an abundance of meaning that exceeds thematic grasping. This excess does not have a metaphysical justification, for it only express the irreducibility of modes of being into propositions that correspond to states of affairs of the world. Both phenomenology and rhetoric have to assume the *koinonia*, which Heidegger translates as being-with-one-another, as an ontological structure in which language can be apprehended as such. Rigorously speaking, Heidegger describes this relation as an equiprimordiality, that is, there is a mutual implication and dependence between being-with-one-another and speaking-being. From this standpoint, *doxa* does not designate so much an imperfect knowledge that must be replaced, for instance, by scientific knowledge, but the inevitable basis in which the concrete discoursing with one another takes place. On the other hand, it is *doxa* the motive of this discoursing, because it does not consist in a static list of assumptions, whereas its dynamics follows the movement of life. Rhetoric calls attention to the performative aspect of language, the fact that every linguistic act is inextricably linked to persuasion (*pistenein*). Heidegger interprets *pistenein* as holding a view, and the proof or mode of persuasion (*pistis*) as that which speaks for a matter. We will expose in our communication how persuasion entails an economy of relations based upon a specific way of conceiving sight, and how it relies on the unthematic and prethematic aspects of the constitution of meaning.

OS CONCEITOS HUMANISTAS NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG GADAMER: A REABILITAÇÃO PARA O DIÁLOGO

Rodrigo Viana Passos

UFMA – Brasil

rodrigowvp@gmail.com

O presente trabalho tem por objetivo investigar a importância e o sentido da reabilitação dos conceitos humanistas para a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. Em sua obra mais conhecida, *Verdade e Método*, o filósofo alemão discute a necessidade de as Ciências do Espírito (*Geisteswissenschaften*) se libertarem da sua submissão metodológica em relação às Ciências da Natureza. Estas, ancoradas em um método indutivo-experimental, eram as únicas consideradas pela consciência científica moderna como capazes de alcançar a objetividade necessária para a determinação conceitual da Verdade. Nesse sentido, Gadamer busca reabilitar os conceitos humanistas (formação, *sensus communis*, juízo e gosto), esquecidos ou mesmo reformulados progressivamente pela tradição filosófica moderna após as contribuições de Descartes e Kant. Para o hermeneuta alemão, tais conceitos carregam o seio fecundo no qual as Ciências Humanas poderiam se desenvolver. Eles dizem fundamentalmente: do movimento espiritual-ontológico do humano, um ser que não “é” sim-

plesmente, mas que veio a ser desse ou daquele modo particular e que não se esgota conceitualmente, mas que deve ser antes de tudo compreendido; do caráter comunitário – permeado pela Tradição – de sua vida e dimensão ético-política; da capacidade de deliberar (julgar) entre verossímil e inverossímil, justo e injusto, factível e infactível, caso a caso; e da condição moral e ética de nossas preferências, ou seja, de nosso gosto. Assim, a crítica gadameriana à consciência científica moderna diz respeito à incapacidade dela para o diálogo. A ideia de certeza – desde Descartes – enquanto corolário da razão obscurece aquilo que há de mais fundamental no fenômeno humano: a capacidade de deliberar as coisas da vida, o arazoamento, a dialogicidade. Nessa perspectiva, os conceitos humanistas se apresentam como uma alternativa importantíssima de caminhos para se superar o discurso unilateralista da modernidade (seja de cunho objetivista ou subjetivista) em que apenas um “lado” se manifesta na busca da verdade. Eles dizem do caráter dialogal da compreensão humana, da atribuição de sentido para seus atos e da sua capacidade de deliberar sobre as coisas que se lhes apresentam no decurso da existência. Ao situar o homem em um mundo eloquente, a hermenêutica filosófica exige das Ciências do Espírito um proceder de acordo com a necessidade constante que o ser humano tem de dar respostas às demandas do mundo, dos outros e de si mesmo. Viver é interpretar, ou, como dizia Heidegger, já é filosofar. Ela, a hermenêutica filosófica, situa o discurso no âmbito da pergunta e resposta, as quais, por sua vez, são mutuamente condicionadas sem obscurecer a liberdade produtiva da comunicação. Evidencia, portanto, o *caráter comunitário* da razão.

AUTENTICIDADE E LINGUAGEM EM CHARLES TAYLOR

Rogério Foschiera

IFRS – Brasil

rogerio.foschiera@feliz.ifrs.edu.br

Este trabalho busca aprofundar o problema da linguagem na sua conexão com o sentido de autenticidade em Charles Taylor. Uma breve visão histórica colocará a questão básica que é a perspectiva expressivista, nascida no romantismo e da qual Taylor busca fazer um resgate, pois considera essencial a influência desse enfoque para compreender o momento histórico atual, a demanda por autenticidade e o papel da linguagem. Procurar-se-á evidenciar a compreensão de Taylor sobre a natureza da linguagem e o destaque que ele dá à definição de ser humano como “animal portador de *logos*”. Serão considerados, também, os aspectos centrais do pensamento de Herder sobre a linguagem, referência indiscutível de Taylor, passando brevemente por alguns outros pensadores como Heidegger, também importantes para nosso autor. E, por fim, situar-se-á o significado e as decorrências da perspectiva expressivista. Taylor remete a dois tipos de eventos, os que pressupõem e os que não pressupõem um pano de fundo de significado que estabeleça condições de validade. Aos primeiros chama “eventos puros e simples”; aos segundos “eventos de significado”. As primeiras teorias da linguagem entendiam pensar um pensamento e introduzir uma palavra como eventos puros e simples. Havia uma ideia na mente, um som por

perto, e o pensador individual simplesmente estabelecia um vínculo entre os dois. Essas teorias ignoravam por inteiro a existência de eventos de significado, imaginando que podiam lidar com tudo enquanto evento puro e simples. Ora, é precisamente esse erro que subjaz ao atomismo moderno e a seu rebento, o individualismo metodológico. Herder mostra que as forças de representação do homem, não se confinando à construção de um favo ou de uma teia e ficando, portanto, aquém da habilidade inata dos animais dessas esferas, obtém por isso mesmo um horizonte mais vasto. O homem não tem uma tarefa única em face da qual a sua ação tenha que permanecer inaperfeiçoável; mas dispõe de espaço livre para se ocupar de muitas coisas e, por isso, para se aperfeiçoar sempre. Nele, os pensamentos não são obras imediatas da natureza, mas, exatamente por isso, podem ser obra dele mesmo. Não sendo já um mecanismo infalível nas mãos da natureza, o homem torna-se meta e finalidade da sua própria elaboração. A diferença não é de grau, nem se resume a um suplemento das forças; antes, reside num direcionamento e desdobramento totalmente diferente de todas as forças. Quer se seja idealista ou materialista, leibnizeano ou lockiano. Para Taylor, não resta dúvida de que as coisas, e mesmo os eventos simbólicos, sempre requerem pensamentos, e que esses ocorrem nas mentes individuais; contudo, os pensamentos sempre requerem um pano de fundo de significados. Um item linguístico só tem o significado que tem contra o pano de fundo de uma linguagem inteira. O uso de dado termo, separado desse pano de fundo, é impensável.

A FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO NO HORIZONTE DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

Rosana Silva de Moura

UFSC – Brasil

rosanasilvademoura@gmail.com

A questão da linguagem é problema não apenas para a hermenêutica filosófica, como também para o horizonte da formação humana: não apenas para a filosofia, como também para a educação. A proposta desta comunicação constitui-se na apresentação de uma pesquisa em curso na Educação, intitulada “Hermenêuticas da cultura, mundo e educação”, e que é concernente ao tema da formação humana. De modo mais específico, situamos a filosofia da educação no horizonte da hermenêutica filosófica. Adentrando a pesquisa em filosofia da educação para pensar a formação humana, nos cabe inicialmente uma incursão no movimento de mudança paradigmática iniciada no século XIX. Nesse sentido, situamos o olhar crítico para o problema da metafísica clássica ocidental para identificarmos a inovação da mirada hermenêutica na interpretação da formação humana, sob o signo da finitude e da temporalidade. Tal mudança de paradigma, também conhecida por virada linguística, valoriza a linguagem como modo de o humano acontecer e que se encontra desde sempre articulada ao mundo e a história. À luz da compreensão hermenêutica, a formação humana é entendida como um entrelaçamento entre vivências e experiências dadas na cultura e mundo. Des-

de a contribuição de Wilhelm Dilthey as ciências humanas têm procurado significar o mundo a partir da multiplicidade de sentidos que o exercício de interpretação pode realizar. Trata-se, como sabemos, de uma tentativa que não se extingue no limite imposto pelo método tradicional de uma nomeação conferida pelo sujeito ao objeto. A compreensão tem sido a palavra-chave que possibilita uma nova relação do indivíduo consigo mesmo, com o mundo, com o outro, enfim. Assim como Dilthey, Schleiermacher já havia levantado a questão da necessidade de uma distinção metodológica para a tradução do humano (ou, pelo menos, do que é possível dizer dele) e dos fenômenos de sua existência, o que efetivamente marca um novo modo de pensar e fazer a formação humana. Um destes modos se refere à hermenêutica filosófica. Sob este influxo, a partir do século XX, o horizonte hermenêutico (no qual é possível projetar a formação humana) é marcado pela perspectiva antropológica, de expressão heideggeriana, a partir da qual filosofia e história tornaram-se elementos indissociáveis na interpretação do humano. Este esforço hermenêutico questiona sobremaneira a metafísica clássica, implicando a ressignificação da formação humana e dos modos possíveis de sua abordagem. Este desenho da formação, fortemente guiada pelos sentidos de provisoriedade do mundo e indeterminação do humano, implica em um entendimento da filosofia da educação como tarefa que persegue o devir. Aí, a filosofia mesma transforma-se em um exercício permanente do filosofar, traduzindo-se em um refletir sobre as condições do existente na cultura e mundo, impregnando as historicidades e os sentidos da formação humana. Percebemos com esta perspectiva filosófica, marcadamente temporal, um câmbio de paradigma a partir do qual o aspecto intersubjetivo tem presença. Nossa pesquisa na filosofia da educação tem procurado seguir as modulações deste horizonte filosófico para pensar a formação humana. Aí, filosofia e educação tornam-se indissociáveis.

O HOLISMO LINGUÍSTICO NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE HANS- GEORG GADAMER: UMA ANÁLISE A PARTIR DO CONCEITO DE »BILD« (*IMAGEM*)

Saulo Monteiro Martinho de Matos

UFPA – Brasil

saulomdematos@hotmail.com

A dialética da apresentação do ser é um dos fios condutores da hermenêutica filosófica de Gadamer, tal qual exposta em “Verdade e Método”. A apresentação e compreensão de tal ideia se dá mediante conceitos fronteiriços, tal qual o conceito »Spiel« (*jogo*), cuja estrutura aberta açambarca uma forma específica de apreensão do fenômeno, que só pode ocorrer pela compreensão da própria execução do jogo, i.e., do movimento de ir e vir que caracteriza o jogar. Nesse sentido, em Gadamer, a defesa da primazia do jogar ante a consciência do jogador busca solucionar dois problemas fundamentais da hermenêutica filosófica, a saber: (a) a dificuldade em se estabelecer os limites da normatividade de uma descrição; e (b) a questão acerca da própria natureza da linguagem. O presente estudo defende a hipótese de que a hermenêutica filosófica de Gadamer adota uma visão holística fraca da linguagem. O holismo linguístico possui dois significados: (a) a relação necessária de interdependência entre partes e todo, sendo a realização das partes simultânea à realização do todo; e (b) a relação necessária de interdependência entre referencialidade e intencionalidade da linguagem. Este holismo linguístico, próprio da tradição hermenêutica desde Schleiermacher, pode ser evidenciado por meio da análise do conceito

»Bild« (*imagem*), discutido na primeira parte de “Verdade e Método”. A tese central, destarte, é que palavras são imagens (*eikon*) e não, sinais (*semeion/semáion*). A imagem, primeiramente, resulta da transformação de um agir ou falar – em Gadamer, jogar – em um concebido ou dito, o que é denominado “*Verwandlung ins Gebilde*” (*transformação no concebido*). Neste caso, não se trata de uma mudança completa do agir, mas, sim, de uma transformação gradual na medida em que o concebido ou dito ganha uma certa autonomia ante o agente ou falante. O objetivo de todo compreender hermenêutico consiste na suspensão da distância entre a imagem representada (*Abbild*) e a imagem originária (*Urbild*). Tal suspensão, contudo, nunca pode ser completa, sob pena da imagem perder o seu caráter de imagem, como, no caso, da imagem de um espelho. O holismo linguístico, aqui, caracteriza-se por uma relação de interdependência entre o caráter de “ser por si” (*Fürsichsein*) e da “estrutura de referência” (*Struktur der Verweisung*) de toda imagem, i.e., de toda palavra. Este holismo, no exemplo da imagem, pode ser diferenciado em forte e fraco, a depender do grau de distanciamento da intencionalidade da imagem com relação à sua referência. O holismo forte ou imagem forte possui uma intensa autonomia com relação à coisa apresentada (*Urbild*), sendo o moderno “*Tafelbild*” (*imagem do quadro*) o fenômeno hermenêutico caracterizador deste caráter da linguagem. Ao revés, o holismo fraco se caracteriza pela maior vinculação da linguagem ou imagem à sua origem (*Urbild*), o que é problematizado, em “Verdade e Método”, através da análise do “*Porträt*” (*retrato*). Gadamer defende um holismo fraco na medida em que a ocasião da concepção da imagem precisa permanecer determinando o seu significado, o que é denominado o caráter da “*Okkasionalität*” (*ocasionalidade*). Como conclusão, pode-se observar claramente que, no caso do holismo linguístico fraco, a adequada compreensão de um fenômeno depende da capacidade do intérprete de suspender a distância entre intenção e referência, sem, ao mesmo tempo, deixar que a linguagem perca o seu caráter de imagem, o que depende, sobretudo, da compreensão do tipo de ocasionalidade envolvida no momento do agir.

A CORAGEM DE UM “SUJEITO ÉTICO”: O USO DA *PARRHESÍA* E DA VIRTUDE DA PROIBIDADE INTELECTUAL EM M. FOUCAULT E F. NIETZSCHE

Sergio Fernando Maciel Corrêa

IFC/UNISINOS – Brasil

fer.ser29@gmail.com

Entre 05 de janeiro e 09 de março de 1983, Michel Foucault profere o seu penúltimo curso no *Collège de France*, cujo título é *O governo de si e o governo dos outros* [*Le gouvernement de soi et des autres*]. Este curso é uma espécie de continuidade do proferido em 1982, a *Hermenêutica do Sujeito* [*L’herméneutique du sujet*], de modo que o filósofo faz seguidas referências, em 1983, ao curso anterior. Nas lições de 1982, Foucault havia posto como tema geral a pesquisa histórica das relações entre subjetividade e verdade e abordado brevemente o conceito de *Parrhesía*. Na ocasião o filósofo dedicou-se mais a noção de “cuidado de si” (*epiméleia heautoú,*) no mundo grego e romano. Assim, em *O Governo de Si e dos Outros* o filósofo irá retomar a noção de *Parrhesía*. De início notamos uma diferença para o curso de 1982. Em *A Hermenêutica do Sujeito*, a *Parrhesía* poderia ser compreendida como ensinamento da Verdade através da palavra reta e do exemplo e também uma relação comprometida entre locutor e o interlocutor. No curso de 1983, Foucault de início desloca a *Parrhesía* dessa relação. No enunciado da *Parrhesía*, o sujeito da fala carece antes de uma

interpretação de si mesmo. Sucede que tal sujeito não tem como escopo o convencimento de outrem, mas é a si mesmo que precisa compreender como verdadeiro. Verifica-se, portanto, no enunciado parrhesiástico, um comprometimento entre o que o sujeito pensa e o que sua fala traduz. O “enunciado parresíastico” exige, por assim dizer, um elemento fundamental do sujeito que fala – a liberdade. Liberdade em pronunciar um enunciado que necessariamente ligará o “sujeito” aos efeitos que sua fala produz. Liberdade para comprometer-se com a verdade do enunciado e com os resultados práticos que a enunciação da verdade ocasionará. Por tais motivos, Foucault admite que não se exige algum tipo de estatuto deste sujeito, mas somente a coragem do sujeito no seu franco falar. Em *Além do Bem do Mal* Nietzsche denuncia a falta de sinceridade, de coragem e de honestidade dos filósofos dogmáticos no que concerne às suas próprias doutrinas. No parágrafo quinto da obra encontra-se a exposição de sua desconfiança e ironia para com a falta de integridade e audácia dos filósofos para assumirem as consequências da “veracidade” [*Wahrhaftigkeit*] de suas doutrinas. Por uma total falta de honestidade intelectual, este tipo de filósofo acaba por se tornar dogmático e doutrinador. Eles não são capazes de fazer a genealogia das proposições e dos princípios fundamentais que regem suas próprias convicções filosóficas. Ao modo de Foucault diríamos que falta *Parrhesía* a tais filósofos. Esta comunicação tem como escopo explorar uma leitura do tema da *Parrhesía* e da virtude da probidade intelectual em Nietzsche e Foucault e a coragem que as une.

A VERDADE E A CONFIABILIDADE: A ONTOLOGIA A PARTIR DE UMA LEITURA DOS SAPATOS DA CAMPONESA DE VAN GOGH

Solange Costa
UESPI – Brasil
solange@terral.tur.br

Este artigo examina a questão da proveniência da arte, como modo privilegiado de acesso à verdade, tendo por base o texto de Heidegger: *A origem da obra de arte*. Para isso, investigará o exemplo das botas da camponesa de Van Gogh, citado por Heidegger em seu ensaio, tentando entender questões fundamentais para o desvelamento da verdade, como a confiabilidade. Almeja examinar a verdade como acontecimento e, nesse sentido, analisar a confiabilidade como movimento de entrega da camponesa à terra. Visa entender que a confiabilidade não se refere apenas ao utensílio, mas à essência da arte, que erige a verdade como acontecimento. O exemplo da pintura de Van Gogh põe então em evidência, concomitantemente, o ser do utensílio e o ser da obra. E mostra também, ao mesmo tempo, a capacidade de revelação própria da obra e a de revelação própria do lugar a que pertence o utensílio e a camponesa a qual, por sua vez, o utensílio pertence. E é justamente por fazer isso, por descobrir o que normalmente está encoberto, que a pintura de Van Gogh, no texto heide-

ggeriano, não objetiva tão somente alcançar o caráter utensili-
ar do utensílio, embora acabe também por alcançá-lo, mas
lança um olhar, sobretudo na verdade que reúne no ser o
utensílio e todos os demais entes. Por isso, a pintura não po-
der ser tomada como um exemplo no sentido vulgar da pala-
vra, mas de uma exegese do acontecimento mesmo que se dá
na obra, uma transposição para o *lugar* da obra, que transcen-
de os conceitos da estética. É só nesse horizonte que se pode
imaginar o “uso” da obra de Van Gogh pela ontologia, nessa
capacidade que a arte mesma tem (seja a pintura de Van Gogh
ou uma sonata de Beethoven) de ser acontecimento apropria-
dor, e, por isso, verdade. É nessa senda que este artigo aden-
tra, na busca pela verdade que emerge na obra de arte, no e
para além do utensílio, tentando entender a relação de “terra”
e “mundo” a partir dela. Assim, o uso da pintura de Van
Gogh no ensaio de Heidegger, além de oferecer a primeira
referência ao mundo e à terra, também possibilita a noção de
confiabilidade, que ajuda não apenas a entender o caráter
utensili- ar do utensílio (ser do utensílio), mas descortina
também a origem, o ser do ente (em geral). Então, ao tratar
dessa discussão da origem, no fundo, o que a obra de arte
revela é uma nova concepção de verdade, totalmente
dissociada dos vícios da metafísica. Nesse sentido, este artigo
examina a questão da proveniência da arte, como modo privi-
legiado de acesso à verdade. No entanto, mais do que uma
mera análise da filosofia heideggeriana, o que se pretende aqui
é investigar como toda obra de arte se fundamenta no apare-
cimento da verdade, não apenas no texto de Heidegger, mas
na própria essência mesma da arte, como lugar da ontologia.

DA UNIDADE EXISTENCIAL À IDENTIDADE NARRATIVA: UMA ACOPLAGEM DE RICOEUR EM SARTRE

Victor Hugo dos Reis Costa

UFSC – Brasil

victordafilosofia@gmail.com

Trata-se de apresentar como a hermenêutica do si pensada por Paul Ricoeur (1913 – 2005) em *O Si-Mesmo Como um Outro* (1991) poderia oferecer alternativas para algumas aporias concernentes à concepção esvaziada de subjetividade presente na ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre (1905 – 1980), apresentada ao longo de seu *O Ser e o Nada*. Nesta obra, Sartre apresenta uma ontologia na qual o indivíduo humano é concebido a partir de uma noção de *projeto*, constituído integralmente por uma liberdade ontológica que implica em uma radical determinação e uma perpétua possibilidade de reinvenção. Enfatizando o papel do futuro na determinação de um projeto individual, Sartre oferece uma descrição da condição humana na qual existir significa se constituir permanentemente no horizonte de uma temporalidade que não encontra jamais seu termo final, impedindo assim a realização definitiva de uma identidade pessoal. Ser um indivíduo, para Sartre, significa ter de realizar a perpétua manutenção de uma unidade projetada que jamais ultrapassa o caráter de ser projeto permanentemente aberto, permanentemente provisório, de modo que qualquer tentame de supressão definitiva da falta

de estabilidade incorre inevitavelmente em má-fé. Como tal condição implica em uma responsabilidade individual absoluta, Sartre entende que a condição humana é apropriadamente experimentada em experiências negativas, como a angústia que manifesta a verdade da liberdade. O caráter indesejável e desagradável da angústia motiva os indivíduos a dela fugirem precisamente naquilo que Sartre chama de *atitudes de má-fé*: produzindo uma ideia de si – ou, alternativamente, de toda a humanidade – como sendo definida a partir de categorias transcendentais e tranquilizadoras, os seres humanos perdem acesso ao seu aspecto mais distintivo, a saber, sua liberdade total. A subjetividade que se vive foge da desagradável verdade de sua condição e encontra, nas mais variadas esferas, a tranquilidade que busca, ao optar por esquecer a radical indeterminação e o caráter inapreensível de uma subjetividade. Ricoeur, partindo de uma perspectiva hermenêutica, entende que uma subjetividade é livre, mas que se define positivamente, e não negativamente: é no entrecruzamento narrativo e intersubjetivo que uma individualidade se constitui. Assim, não se verifica em Ricoeur a recusa dos elementos estáveis que compõem parte da constituição de um indivíduo, nem se recorre a nenhum tipo de mistério ontológico para descrever a fonte de onde emanam as escolhas que compõem o tecido narrativo de um indivíduo. Nossa hipótese interpretativa é a de que o recurso a uma hermenêutica do si permite a elaboração de uma alternativa sóbria e lúcida à posição sartreana, na qual a impossibilidade da identidade pessoal é considerada por esse autor como um fracasso ontológico. Pensamos que, com Ricoeur, é possível mostrar que não é necessário ou mesmo apropriado considerar como fracasso um discurso que não pode ir além de suas próprias possibilidades.

A ABSTRAÇÃO DA CONSCIÊNCIA ESTÉTICA E O RESGATE DA VIA POÉTICA

Weksley Pinheiro Gama

UFRJ – Brasil

weksley.gama@gmail.com

Segundo Gadamer, as construções kantianas no campo da experiência sensível da beleza forneceram o sentido para todo um horizonte desde o qual passamos a nos relacionar com as manifestações artísticas, pois decorrem da tematização das faculdades superiores: *entendimento, razão e faculdade de julgar*. Kant apresenta o sentimento de prazer e de desprazer como um tipo de faculdade aparentada às faculdades superiores. Ao lançar mão do afeto, Kant possibilita que a consciência descubra a união entre o corpo e a alma. Desdobrando esta discussão, Kant mostra a faculdade de desejar, sendo que quando esta faculdade é determinada por conceitos pode ser denominada como vontade. Cada uma dessas faculdades se submete às leis de uma das faculdades superiores do conhecimento, o entendimento legisla sobre a faculdade de conhecer, a razão legisla sobre a faculdade de desejar e, por fim, a faculdade de julgar legisla sobre o sentimento de prazer e de desprazer. Cabe que atentemos para o fato de Kant apresentar estas faculdades como aparentadas, mesmo que atuem em esferas diferentes. Ao evidenciar esta proximidade, abre-se a possibilidade de que as faculdades formem ordenações internas e se articulem viabilizando que sejam compreendidas, em

alguns casos, por analogia. Decorre daí a passagem do reino da natureza ao da liberdade. Ao tratar dos afetos, Kant completa uma via de apreensão dos fenômenos da realidade que pretende, junto aos demais aspectos do seu pensamento crítico, dar conta de todos os âmbitos da experiência, restringindo, por conseguinte, a relação com a arte ao esquematismo transcendental. Eis a base da *consciência estética*. Analisando os efeitos dessas proposições, Gadamer encontra no pensamento de Schiller a formalização da cisão entre as manifestações artísticas e o discurso formalmente concebido desde os parâmetros forjados pelo método científico. O pensamento de Schiller aparece como a base para uma virada significativa no que tange à *consciência estética*, porque no que se refere à estética, podemos dizer que esta palavra não é mais utilizada no sentido empregado por Kant em *A crítica da Razão Pura*, onde é demonstrada a doutrina do espaço e do tempo como sendo uma estética transcendental. Diante destes efeitos do pensamento kantiano na história da filosofia, Gadamer busca resgatar o importante papel da arte nas relações que estabelecemos diante do real. O esforço do filósofo se dá no sentido de, através da arte, mostrar os limites das noções efetivadas desde as ciências da natureza, que passaram a ocupar o lugar de balizadoras que fornecem os parâmetros desde os quais podemos lidar compreensivamente com o que nos circunda. Além disso, Gadamer visa mostrar que através da arte podemos perscrutar novas vias de encontro com a *verdade*, pois a palavra poética - assim como outras manifestações no âmbito da arte - possibilita a abertura de novos sentidos compreensivos quanto à realidade, para além dos limites do enquadramento metódico, se assumirmos o *jogo* como meio de lida com a arte poética e não a *metafísica* do *sujeito* calcada na estrutura transcendental.

