

Boa vontade, abertura e empatia. Gadamer e a fenomenologia

Goodwill, openness and empathy. Gadamer and phenomenology

Irene Borges-Duarte

Universidade de Évora/PRAXIS - Centre of Philosophy, Politics and Culture

RESUMO

Partindo do debate de Paris, com Derrida, que se defende ter tido uma importante repercussão no caminho de Gadamer, pretende aclarar-se a noção de boa vontade. Tardiamente surgida e não isenta de certa imprecisão, que se detecta no debate em que ganha relevo, está ausente de *Verdade e Método* e só chega a explicitar-se posteriormente em relação com a solidariedade. O presente trabalho procura mostrar que antes do conteúdo ético, que chega a assumir, tem inicialmente um sentido pré-ético, que o aproxima do conceito hermenêutico de abertura da compreensão. Finalmente, fenomenologicamente considerado, defende-se que tem a sua raiz na empatia.

33

PALAVRAS-CHAVE

Boa vontade; abertura; empatia; debate Gadamer-Derrida

ABSTRACT

The aim of this paper is to clarify the idea of good will, starting from the Paris-debate with Derrida, which is argued to have had an important impact on Gadamer. It emerged late in the debate itself, and not without a certain imprecision, therein detected. It is absent from *Truth and Method* and it only becomes explicit later, in relation to solidarity. The paper seeks to show that, before the ethical content it comes to assume, it initially has a pre-ethical meaning, which brings it closer to the hermeneutic concept of openness of understanding. Finally, in a phenomenological approach, it is argued that such concept of goodwill must be rooted in empathy.

KEYWORDS

Good will; openness; empathy; Gadamer-Derrida debate

BOA VONTADE, ABERTURA E EMPATIA. GADAMER E A FENOMENOLOGIA

A questão da boa vontade alcançou um tardio protagonismo com ocasião do encontro de Gadamer com Derrida, em Paris, 1981¹. O relevo que adquiriu foi-lhe dado pelo filósofo francês e não propriamente pelo alemão, embora a expressão tivesse aparecido na sua conferência², de modo quase subreptício. O mesmo acontecia em *Verdade e Método*, onde *a posteriori* podemos dizer que, como conceito, brilha quase só pela sua ausência. Porquê, então, a relevância que lhe é atribuída no diálogo de Paris e na respectiva publicação em 1983, e em alguns textos posteriores, não menos parcos, porém, na alusão?

O caminho que proponho que sigamos para responder a esta pergunta passa por desenhar o problema surgido contextualmente, na busca da interlocução com Derrida, e centrá-lo no coração do pensamento gadameriano, para nele descobrir uma paradoxal inconsistência conceptual, e interrogá-lo no seu sentido mais próprio: a sua inerência à noção mesma de compreensão, nas suas raízes fenomenológicas e hermenêuticas. A hipótese interpretativa aqui levantada é a de que a temática tem menos que ver com “vontade” que com a abertura tonal ao outro, e que a sua “bondade” tem menos de ética que de empatia. O que, indirectamente, reafirma a fecundidade hermenêutica do encontro Gadamer-Derrida, apesar de, na sua imediatez, se ter manifestado mais como um desencontro, a que as leituras interpretativas prestaram ampla difusão. Pois, na verdade, o terreno a que Derrida puxou Gadamer levou este a aclarar um suposto implícito do seu leito hermenêutico.

34

1 A QUESTÃO DA BOA VONTADE

“Em toda a parte onde se procura entendimento, há boa vontade³.” (GADAMER, 2000: p.77). A frase parece ser bem inócua. No quadro da sua exposição do conceito hermenêutico de texto e dos seus diferentes tipos, Gadamer exclui desta designação certos recursos escritos, que não considera cumprirem a condição básica de “legibilidade” (GADAMER, 2000: p.75). Afirma, a este propósito, que em sentido hermenêutico – e não na sua acepção meramente gramatical ou linguística – o texto

¹ O encontro, organizado por Philippe Forget, em colaboração com Manfred Frank, teve lugar em Abril de 1981, no Goethe Institut de Paris, a instâncias de Gadamer. Este, desde muito antes, procurava o diálogo com Derrida e o que chama “o cenário francês” (GADAMER, 2000: 66), tendo em conta a comum origem heideggeriana dos projectos filosóficos da Hermenêutica e da Desconstrução, cujo contraste procurava com profundo interesse. As participações dos dois filósofos principais e dos restantes intervenientes viram a luz, ao cuidado do mesmo organizador em: FORGET, 1984. Para a história dos efeitos deste encontro (ou desencontro), vejam-se, especialmente, as colectâneas organizadas por: MICHELFELDER & PALMER (1989); GÓMEZ RAMOS (1998); e do pelo próprio Forget, que, em publicação póstuma, além de muito material inédito, dedicou uma importante introdução ao relato das vicissitudes do evento e da sua recepção (FORGET, 2022: p.15-26). Embora não seja objecto do presente estudo o debate propriamente dito, ele é, contudo, incontornável para compreender o lugar teórico da questão que nos ocupa: a noção de boa vontade.

² „Text und Interpretation“ (GADAMER, 1993: p.330-360), aqui citado pela tradução Borges-Duarte (GADAMER, 2000: p.63-94).

³ *So liegt überall, wo Verständigung gesucht wird, guter Wille vor.* GADAMER, 1993: p. 343.

não é senão um “produto intermédio” no processo de compreensão, que se destina a ser lido e entendido por alguém. Ora, não cumpriria essa sua tarefa se fosse ilegível, se não se deixasse compreender sem dificuldade. Dá como exemplo dessas falhas de legibilidade dois casos extremos: por um lado, aqueles que representam meras anotações para uso pessoal, em apoio da memória; por outro, uma comunicação científica destinada a um público altamente especializado, numa linguagem estrita, apenas partilhada pelos integrantes desse grupo restringido. Nenhum destes tipos de escrita procura uma leitura consensual: o primeiro, porque é para uso próprio, carecendo totalmente de qualquer interlocutor; o segundo, porque está marcado pela tecnicidade da linguagem e pela exclusividade da informação científica, que não interessa nem é acessível ao leitor comum. Nenhum dos dois tipos de escrita procura, propriamente, fazer-se entender por outro, quer dizer, por alguém diferente do próprio autor. Na sequência, aclara esta posição mediante o contraste com o que acontece num intercâmbio epistolar: uma carta tem como destinatário alguém, que não é quem a escreve, mas sim dele conhecido ou próximo, e ambos ficam por ela ligados numa “situação dialógica escrita”, isto é, por uma conversa subjacente ou suposta, a qual “exige, no fundo, a mesma condição fundamental que é vigente para o intercâmbio oral”, a saber: que “ambos os interlocutores têm boa vontade de se entenderem um ao outro” (GADAMER, 2000: p. 77).

Neste contexto de significatividade, a questão da *boa vontade* surge inequivocamente da ligação e intercâmbio comunicativo entre dois interlocutores numa situação dialógica, de proximidade, a qual é criada intencional e, pelo menos aparentemente, também intencionalmente. Alguém procura dizer algo a outro, construindo um discurso como articulação do que pretende comunicar. No caso deste discurso ser escrito, estaremos em presença de um texto – que constitui o objecto temático deste contributo gadameriano, que pretende ir ao encontro de Derrida. O texto, no seu conteúdo e na sua forma, é susceptível de interpretação. “A interpretação é aquilo que, entre o homem e o mundo, exerce a mediação nunca concluível, pelo que a única real imediatez e a única realidade dada consiste em que compreendemos algo como algo” (GADAMER, 2000: p. 72-73). E, um pouco adiante, conclui: “o texto mantém-se como firme ponto de referência perante a questionabilidade, arbitrariedade ou, pelo menos, pluralidade das possibilidades de interpretação que apontam para o texto” (GADAMER, 2000: p.73), o que vem referendado na própria história da palavra, brevemente aludida, nos seus usos religioso, musical e jurídico.

Nesta breve introdução do conceito hermenêutico, pervivem claramente duas heranças, tácita ou explicitamente assumidas: implícita, a kantiana, que rejeita qualquer âmago de crença na possibilidade de uma “coisa em si”, inclusive no âmbito científico, ao considerar hermenêuticamente que “o dado é inseparável da interpretação”; explícita, a heideggeriana, segundo a qual, na interpretação, “o compreender se apropria, compreendendo, do compreendido” (HEIDEGGER, 1977: p.148), pelo que “a interpretação não é um procedimento adicional do conhecimento, mas constitui a estrutura originária do ser-no-mundo” (GADAMER, 2000: p.73). Ao mesmo tempo, o processo mediador interminável remete para o fenómeno originário

da compreensão, que na sua imanente circularidade é constituinte da relação ao que se dá: só há mundo porque *ser* é, já de sempre, aí – há abertura ao que é outro, seja temática ou atematicamente, e seja essa alteridade em forma de coisa intramundana ou de outro como eu. Deste modo, a questão do texto e da sua interpretação pressupõe, como solo de realização, a *questão prévia* do que é compreender – o que, em Gadamer, remete para *Verdade e Método*, além de guardar o resquício fenomenológico da intencionalidade. Mas, neste patamar interpretativo, continua a ser imprecisa a noção de “boa vontade”.

Na verdade, não se vê se Gadamer alude especialmente à “vontade”, ou apenas à disposição inerente à abertura intencional, em si mesma prévia e fundante de qualquer posição voluntária posterior. Há indicações nos dois sentidos, sugerindo certa inconsistência conceptual, que a discussão subsequente, agudamente, evidencia. Vejamos.

2 ENCONTRO E DESENCONTRO EM PARIS: GADAMER E DERRIDA

Tem sido especialmente realçado, na literatura secundária, o carácter falhado do pretendido encontro. Quer pelo lado dos próximos de Derrida, quer pelo lado dos gadamerianos, tem-se tendido a acentuar a “improbabilidade”⁴ do terreno comum, que permitisse uma autêntica conversa entre os dois. No entanto, para além de algumas temáticas caras a ambos os filósofos, como a da literatura ou do jogo, também partilhavam uma mesma pertença ao solo heideggeriano, embora explorado por caminhos divergentes: a hermenêutica de Gadamer, como aplicação do que em Heidegger começou por ser a Hermenêutica da Facticidade; e a desconstrução de Derrida, como radicalização não só metódica mas ontológica da *Destruktion* heideggeriana. Gadamer, que, desde 1977⁵, procurava trazer ao diálogo o pensador francês, esperava decerto que essas partilhas fossem suficientes para dar pé a uma discussão filosófica viva e fecunda entre eles, pela qual, manifestamente, ansiava. A sua intervenção em Paris estava, nesse sentido, cheia de alusões motivadoras para esse diálogo. Não é, pois, de estranhar o seu desconcerto perante o comentário do interlocutor, que desviava a atenção da questão central (texto e interpretação) para um mero detalhe, aparentemente marginal a essa questão e dito apenas de passagem, a que o próprio Gadamer não dera, nem na sua obra prévia nem na conferência propriamente dita, nenhum relevo. Talvez, para Derrida, o detalhe não fosse tal, mas um problema efectivo, se não para Gadamer, pelo menos para ele próprio, no contexto da sua abordagem desconstrutiva. E talvez, por isso mesmo, Derrida tenha posto um dedo numa ferida, de que o filósofo da Hermenêutica não tinha consciência, no contexto do seu próprio pensamento. Mas da sua surpresa e da sua potencial decepção,

36

⁴ Derrida mesmo no início da sua resposta a Gadamer fala de “debates improváveis”, expressão que Forget retoma a propósito do encontro, sendo rapidamente banalizada pelo seu uso na literatura secundária. Veja-se MICHELFELDER & PALMER, 1989: p.130; GÓMEZ RAMOS, 1998: p.9 e 11; SIMON, 1998: p.99; HOUILLON, 2000: p.101; SZETO, 2019: p.12.

⁵ No epistolário entre ambos os filósofos, editado por Grondin em 2012, a primeira carta e convite de Gadamer a Derrida é de 9 de Março de 1977, que este último declina. Veja-se DERRIDA-GADAMER, 2012, p. 377 3 379.

patentes na sua resposta ao desarmante conteúdo da réplica de Derrida, ficou-lhe a vontade de insistir no diálogo e na questão inesperada nele levantada.

A insistência de Gadamer em continuar o intercâmbio – interrompido quando apenas acabava de começar – está patente na correspondência entre ambos, que Grondin publicou posteriormente, em *Les Temps Modernes* (v. DERRIDA-GADAMER, 2012), bem como em alguns textos posteriores, em que compara ambas as posições teóricas da Hermenêutica e da Desconstrução, além do novo convite, esta vez felizmente sucedido, à participação de Derrida no colóquio de 1988, em Heidelberg, celebrado a propósito do livro de Victor Farias sobre Heidegger. Se bem que, neste contexto, justamente, não se tenha voltado à questão da “boa vontade”, não podemos saber se, na conversa privada entre ambos os filósofos, que teve lugar no dia seguinte⁶, não possa, talvez, ter havido alguma volta dada sobre o tema, deixado em aberto todos esses anos...

Derrida foi, em qualquer caso, claro sobre o seu reconhecimento reverente do homem e do pensador. Numa carta de 1985, em resposta à que Gadamer lhe dirigira três meses antes, motivado pela publicação dos textos e reacções ao debate de Paris (Forget, 1984), responde – de novo, evitando entrar na questão – com agradecimento reconhecido pela atenção, que diz tê-lo tocado profundamente, “independentemente do acordo ou desacordo, do entendimento ou desentendimento entre nós sobre o que quer que seja, [...] voltando ao diálogo interrompido ou que talvez não tenha sequer tido lugar” (DERRIDA-GADAMER, 2012: p. 384). Gadamer, na verdade, também não volta ao tema álgido, mas alude a ele, logo no início dessa sua carta, dizendo que “é a grande distância e com a melhor das boas vontades” que se lhe dirige, centrando-se depois na questão nietzscheana da vontade de poder, que Heidegger viu como cumprimento da metafísica, e que tinha sido central na objecção de Derrida, a ponto de ser por ele explicitada no título dado à sua publicação na colectânea de Forget⁷. Indirectamente, é, porém, Derrida quem, num último aceno, com ocasião da morte de Gadamer em 2002, lembrando os muitos encontros com ele ao longo de vinte anos – num diálogo que diz ter sido “ininterrupto” (DERRIDA, 2003) –, termina evocando as palavras dele em resposta às suas próprias questões, aquando do encontro de 1981, dizendo que as subscreve “com admiração pela sua benevolência e generosidade sorridente, bem como pela sua lucidez” (DERRIDA, 2006: p.92)⁸, antes de encerrar o seu *playdoyer*, como o tinha começado, repetindo o seu título: “Que razão ele tinha! Já então, mas agora também.” (DERRIDA, 2006: p.92).

Para lá da cortesia recíproca de ambos os pensadores, para lá da longa conversa que mantiveram entre eles, talvez “em diferido” – como diz Grondin (2012: p. 361) – é

⁶ Szeto, numa investigação cuidadosa, com base na publicação dos textos do encontro de 1988, em Heidelberg (CALLE-GRUBER, 2014), dá informação ampla sobre o evento e sugere essa possibilidade, “sem que se saiba, infelizmente, de que falaram” (SZETO, 2019: p.23)

⁷ “As boas vontades de poder”. Na versão alemã de F. Kittler, a que Gadamer se refere: “Gutter Wille zur Macht (I). Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer” (FORGET, 1984: p. 56-58).

⁸ O texto em homenagem a Gadamer foi publicado inicialmente, em alemão, no *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, em 23/03/2002, na sequência da morte do pensador alemão. A versão original francesa pode ler-se em DERRIDA, 2006.

importante reter a permanência de *uma aporia*, que, decerto, ficou em suspenso entre eles: a questão do *suposto de todo o diálogo*, de todo o poder dar-se da compreensão entre humanos, no jogo da sua partilha. Esse suposto não é o mesmo num caso e no outro. Não estão de acordo, mesmo que partilhem o terreno comum da conversa filosófica, que em ambos tem, além do mais, uma afinidade heideggeriana. Mas se Gadamer procura entender a possibilidade de um consenso, que, pela fusão de horizontes, permita a superação de conflitos, seja de que tipo forem, mediante a mudança de situação hermenêutica e a constituição de uma nova *koiné*; Derrida parte da evidência dos malentendidos e da conflitualidade latente na própria linguagem, que só a desconstrução pode detectar de raiz, mas que, em si mesmos, podem ser insolúveis. São dois projectos de mundo diferentes, por muito que possa haver pontes linguísticas entre ambos.

Em Paris, no entanto, a questão que nos ocupa desempenha um papel fulcral, pois põe em evidência esse hiato. Mas o que aqui nos interessa não é tanto o contraste das duas posições, quanto o desenho do problema que, desse modo, se apresenta na própria concepção gadameriana, e que o debate com Derrida contribuiu para detectar. Voltemos, pois, a ele.

3 O MIOLO DA QUESTÃO: A QUE APONTA A BOA VONTADE?

Já mostramos o contexto em que surge a referência de Gadamer: a boa vontade é o suposto de todo aquele que busca entender-se (*wo Verständigung gesucht wird*) com outro, seja numa conversa vívida, seja por via de um texto escrito. Derrida traduz, pois, este suposto como “a convicção absoluta de um desejo de consenso” (DERRIDA, 1998: p. 43), dando-lhe um sentido eminentemente ético, não meramente contextual mas principal: é um axioma. Desloca, deste modo, o contributo da precedente meditação gadameriana do âmbito hermenêutico da interpretação, de conotações epistémicas, para o estritamente ético:

Não só é ético, mas está na origem da ética de toda a comunidade de falantes e regula até mesmo os fenómenos de discordância e de malentendido que têm lugar no seu seio. Relaciona a boa vontade com a dignidade, em sentido kantiano, ou seja, com o que num ser moral, está para além de qualquer valoração mercantil, de qualquer preço a negociar o de qualquer imperativo hipotético. Seria, portanto, incondicional... (DERRIDA, 1998, p. 43)

É com base neste prólogo, que Derrida formula as suas três perguntas. A primeira, põe em questão a vontade como tal, enquanto conceito eminentemente metafísico de uma subjectividade voluntária, de que já Heidegger fizera a crítica. A segunda, prossegue, abanando esse conceito, ao enfrentá-lo com a psicanálise e o que poderia ser a “boa vontade” para um discurso desse tipo. Finalmente, a terceira, após tirar ilações da ampliação contextual a que a consideração da psicanálise obrigaria, concentra-se em interrogar-se se as “segundas intenções” psicanalíticas não nos obrigariam a considerar como “condição axiomática do discurso interpretativo” não

tanto a continuidade (consensual) da relação com o outro, mas antes a sua interrupção, a “suspensão de toda mediação.” (DERRIDA, 1998, p. 44). E, concluindo, sugere que a sua leitura poderia conduzir a uma concepção alternativa de texto. Na verdade, em tão poucas palavras, não deixa pedra sobre pedra.

Ora, o que é mais importante, do ponto de vista do que me interessa considerar aqui, é que a tentativa de resposta de Gadamer (in GÓMEZ RAMOS, 1998: p. 45-47) manifesta claramente que aquilo a que apontava era a outra coisa. Por isso, não só sente que não se fez entender, como manifesta que lhe custa esforço entender as perguntas que acabavam de lhe ser feitas. Mas “quer” compreendê-las, da mesma maneira que “quer” ser compreendido, pelo que, de raiz, parte do seu próprio suposto ou axioma da “boa vontade”, que não considera, pois, abalado pela intervenção de Derrida. E responde, retirando de contexto o contexto interpretativo por este introduzido: não é vontade, pelo menos no sentido da ética kantiana; não é metafísica, à maneira da crítica epocal heideggeriana; não se move no terreno intencional em que a psicanálise se exerce; e, para além disso, a possibilidade de um entendimento ou acordo não exclui a ruptura, integrando-a como momento de um processo de “formação e transformação” da relação estabelecida, a qual é um caminho interminável. Todos os humanos “falam e escrevem para ser compreendidos” (GADAMER, 1998, p. 46). “Quem vai por esse caminho sabe que nunca acaba com o texto; e aceita o impacto” (GADAMER, 1998, p. 47).

Apesar da concisão, este resumo deixa perceber a contundência da negativa na devolução das questões colocadas (desconstrutivamente) por Derrida à proposta hermenêutica. E mantém o princípio axiomático, da “boa vontade” como suposto da possibilidade de qualquer diálogo, em sentido próprio, aludindo ao que “Platão chama *eumenês élenchoi*”, que, um pouco mais abaixo, aclara mediante a diferença entre a dialéctica (platónica) e a sofística: a aceitação tácita, numa conversa, de que “o outro pode ter razão!”

Não são, pois, nem Kant nem Nietzsche, mas Sócrates e Platão quem está a ser subentendido na definição gadameriana do acto relacional pelo qual se estabelece o pôr algo em comum, linguisticamente. Não trata de pôr em cena um debate entre vários interlocutores, cada um em defesa dos seus pontos de vista próprios, os quais podem, naturalmente, ser muito diferentes e até opostos, podendo conduzir a uma ruptura da comunicação. Trata-se, sim, da *atitude inicial*, anterior a essa possível cisão, sem a qual nem sequer seria possível chegar à separação de posições, pois não se haveria começado por aceitar entrar em relação comunicativa. A atitude da argumentação erística, apesar de procurar controlar a interlocução, e impor a própria posição à do outro, sem se importar com a posição que ele possa ter, pressupõe, ainda assim, que pode impor-se-lhe – isto é, parte do princípio que o outro ouve e entende o que lhe será dito. A “má fé” de um – para usar as palavras de Sartre – repousa, tacitamente, sobre o que seria a “boa vontade” do outro. Esta seria a atitude de abrir-se ao diálogo com o outro, com a humildade de quem aceita que “pode não ter razão”, e respeita a posição de quem, talvez, não reconheça a sua razão. Como diz, uns anos depois, a propósito da “herança e futuro da Europa”, na sua diversidade:

...é realmente uma tarefa gigantesca que atinge cada ser humano em cada momento. Trata-se de conseguir ter o controle da própria desconfiança, do seu estar cheio dos seus próprios desejos, impulsos, esperanças e interesses, de tal maneira que o outro não se nos torne invisível ou que fique invisível. Poder dar razão aos outros, poder, contra si próprio e os seus interesses, não ter razão... não é algo que se veja com facilidade. Temos que aprender a respeitar aquele que é outro e aquilo que é outro. É inerente a isso o termos de aprender a poder não ter razão. Temos que aprender a saber perder o jogo..." (GADAMER, 1989: p.30)

Paradoxalmente, esta posição – aqui traduzida como respeito pelo outro – não é identificada por Gadamer, na réplica a Derrida, como intrinsecamente ética. Talvez se trate aí apenas, na verdade, de alhear-se do conceito kantiano estrito de “boa vontade”, para retroceder a um patamar prévio, uma vez que “até os imorais se esforçam por compreender-se mutuamente” (GADAMER, 1998: p. 45). No entanto, a evolução desta tese parece-me dar, retrospectivamente, razão a Derrida, acentuando os matizes éticos do que alguns autores designam como um autêntico “imperativo hermenêutico” (KOGGER, 2015; MALPAS, 2022; ROHDEN, 2022).

Mas as indicações desencontradas não ficam por aqui, porque a referência à vontade é também, em si mesma, descartada por Gadamer. No entanto, diz que “todo aquele que quer compreender o outro ou que quer ser compreendido por outro” se esforça por isso, o que é independente de qualquer carácter metafísico epocal (GADAMER, 1998: p. 45). Penso que, neste caso, é do carácter subjectivo de uma *faculdade* humana, que para Kant era a razão prática, que pretende afastar-se teoricamente. Mas também é da “vontade de poder” nietzscheana, invocada por Derrida, que quer distinguir “o poder da boa vontade”, que dá título à publicação desta sua réplica. O *querer* de que está a falar não é pois o de uma atitude voluntária, responsável da acção, mas algo mais poderoso e anterior. Talvez como o que nas línguas da Ibéria se chama “querença”, que deriva do latim *quaerere* – procurar, pedir e, nesse sentido, querer, não racional e conscientemente, mas na *afeição*, que é abertura tonal. Instado por aquele com quem se dialoga, o que vem à tona no discurso parece ser, então, a orientação intencional para o outro, reconhecido como tal “outro”, na intencionalidade da atitude que Husserl diria “natural” e que Heidegger caracterizaria como dinâmica do cuidado (*Sorge*), na sua acepção específica como solicitude (*Fürsorge*). Sem dúvida, há, porém, em Gadamer uma clara designação do outro (humano) com quem estou em relação dialógica concreta – o que acresce às designações mais genéricas de Husserl ou Heidegger. E, sobretudo, não se manifesta num acto cognitivo, mas numa aspiração *sentida* a poder entender o outro, num diálogo fáctico possível. O que me parece indicar uma clara proximidade ao conceito fenomenológico de empatia. Lá iremos.

Na experiência de leitura deste famoso debate parisiense entre os dois filósofos somos, pois, levados a uma constatação, de certo modo paradoxal, que vou formular

assim: a questão gadameriana da boa vontade não se enquadra propriamente nem na tradição *ética* da vontade, nem no horizonte *epistemológico* da hermenêutica, só podendo ser sustentada por uma abordagem *ontológica* da modalidade humana do ser-no-mundo uns com os outros, na linguisticidade do exercício da vida quotidiana em comunidade.

Sobre esta base, podemos reinterrogar os textos em que, de uma ou outra maneira, Gadamer coloca esta temática, mesmo se os termos usados não mencionam a noção de boa vontade. E justamente, porque o que indicam é do foro pré-compreensivo e pré-ético.

4 O OUTRO NA SUA DIFERENÇA: A COMPREENSÃO COMO RECONHECIMENTO

Em *Verdade e Método*, como já foi dito, não figura a expressão “boa vontade”. E mesmo as referências a “vontade” não são frequentes. A primeira vez que aparece é a propósito de Vico e da sua defesa da educação como formação do *sensus communis*, não como “carácter geral da razão”, mas como “sentido que funda a comunidade”, o qual é “de importância decisiva para a vida” (GADAMER, 1977: p. 50). Implica uma forma de saber prático, orientado para a situação concreta, para que, em cada caso, se produza o justo, o adequado e prudente. Ou seja: transparece um “motivo positivo, ético” que “pressupõe uma orientação da vontade”, que Gadamer (1977: p. 51) imediatamente transporta para o contexto aristotélico da *phronésis*, como virtude dianoética e não meramente técnica. Esta primeira aparição do termo é, pois, sintomática do seu enquadramento hermenêutico.

Quando, umas páginas mais à frente, na sua busca de maior precisão histórico-conceptual do *sensus communis*, remete para o pietista alemão Oetinger, influenciado por Shaftesbury, Gadamer (1977: p. 57-59) ressalta a sua compreensão do “manter unida a toda uma sociedade” como sendo algo que é movido pelo “coração”, sendo o sentido comum “um complexo de instintos, um impulso natural para aquilo que fundamenta a verdadeira felicidade da vida”. E a análise prossegue, longamente, sempre na mostraçãõ da acepçãõ de vontade prévia à racionalidade moderna, que retira ao fenómeno o carácter subjectivo de uma faculdade da consciência, aproximando-o de uma inclinação ou afeição que “quer” naturalmente⁹ o “exercício do mútuo entendimento” (GADAMER, 1977: p. 535). Este consiste na linguagem viva, “só tem o seu verdadeiro ser na conversa”, pelo que é mais que mera “produção de signos mediante os quais comunicar a outros a minha vontade” – o que seria uma função meramente instrumental. É “um processo vital em que vive uma comunidade de vida” e pelo qual “se manifesta o mundo” (GADAMER, 1977: p. 535). E

⁹ É elucidativo que, neste contexto de uso do termo *Verständigung*, este se estenda ao que se dá entre animais: “Neste sentido, o entendimento humano na conversa não é diferente do entendimento que os animais têm entre si.” GADAMER, 1977: p. 535.

...o mundo é o solo comum, que não é pertença de ninguém e é por todos reconhecido, unindo todos os que falam entre si. Todas as formas da comunidade de vida humana são formas de comunidade linguística, e mais: dão forma [*bilden*] à linguagem. Porque a linguagem é, pela sua essência, a linguagem da conversa. Só pelo cumprir-se do entendimento ela mesma dá forma à sua realidade efectiva. (GADAMER, 1977: p. 535)

O fenómeno do entendimento – de que aqui é questão – é, pois, o que define o mundo (humano), terreno em que se exerce e efectiva linguisticamente o ser em comum. Deste modo restringido o âmbito ontológico ao antropológico, a questão da linguagem não só assume o lugar central, como constitui a essência do humano na sua efectivação vívida mediante o diálogo, seja de forma directa ou diferida. E na procura do outro – do encontro com o outro – o fenómeno do entender e fazer-se entender é a pedra de toque do sistema. A busca denodada, por parte de Gadamer, de interlocutores coetâneos (franceses, alemães, americanos...), bem como da tradição histórica, muito especialmente grega¹⁰, é incontornavelmente um momento integrante do seu mesmo processo de pensar.

Esta semi-conclusão requer, contudo, uma reflexão complementar, que assume lugar primordial na presente abordagem: de que natureza é esse *pressupor* que o outro está aí e pode entender-me? De que modo estou já de antes com os outros, no encontro que mutuamente nos une e institui o mundo como tal? Não pode acontecer que o “comum” do *sensus communis* não seja mais que uma ilusão criada pela simples confusão do outro com o que dele espero? Não será necessário que reconheça a outridade do outro, para que o *comum* seja tal e não apenas um prolongamento de mim mesmo, das minhas pressuposições?

A questão do *reconhecimento* assume um papel fundamental. É nesse ponto que tem lugar de relevo a ruptura da compreensão, o malentendido, o conflito –de que falava Derrida ao colocar a sua terceira pergunta. Pressupor o consenso não será impedir que a diferença se manifeste? Não será ignorar a alteridade livre do interlocutor?

A resposta de Gadamer (2000: p.46) tem dois momentos. O primeiro, fazendo-se eco da objecção, limita-se a introduzir um faseamento no processo vital de entendimento: parte-se da possibilidade de compreender e o acordo produz-se pelo intercâmbio fáctico, palavra a palavra, na dinâmica de pergunta resposta. “O acordo vai-se formando e transformando” (2000: p.46), processo que pode estender-se interminavelmente, como já vimos, e que tem uma dimensão histórica. Em *Verdade e Método*, aparece como experiência “em que o homem toma consciência da própria finitude” (GADAMER, 1977: 433). Mas esta referência, que esquematiza temporalmente o fenómeno, é manifestamente insuficiente. O segundo momento, introduz um conceito novo: a solidariedade.

¹⁰ Veja-se o texto de Teresa Oñate, *Gadamer y los pasados posibles: el latido más hondo del tiempo*, no presente volume de *Aoristo*.

Não quero dizer que as solidariedades que unem os seres humanos entre si e os tornam interlocutores de uma conversa sejam suficientes para entender-se acerca de tudo e para alcançar um acordo total. Para isso, seria preciso um diálogo inacabável entre duas pessoas, ou mesmo num diálogo interno da alma consigo mesma. Mas que [...] nós percebamos que falamos uns com os outros (ou conosco mesmos) sem nos escutar, não poderíamos fazê-lo se não tivéssemos percorrido juntos longos trajectos, talvez sem termos dado por isso. Toda a solidariedade entre os homens, toda a existência social, dá isso por suposto. (GADAMER, 2000: p.46).

A solidariedade, pois, tem por base a experiência de encontros (e desencontros), num tempo mais ou menos longo, mas implica o ter descoberto o outro como outro, o que não é algo simplesmente consensual, e aceitá-lo como tal, como um tu. O tu não é um mero objecto, mas alguém que se comporta em relação a mim (2000: p.434), que responde e contrapõe a sua posição à minha. Portanto, “a relação entre o eu e o tu não é imediata, mas reflexiva” (2000: p.436) e, por isso mesmo, a experiência hermenêutica implica necessariamente conhecimento e reconhecimento. No campo histórico, corresponde à “consciência histórica”¹¹, mas na relação de interlocução em situações hermenêuticas do quotidiano também tem de prevalecer “uma forma fundamental de abertura”:

...experienciar o tu realmente como um tu, isto é, não desatender a sua pretensão e deixar que ele nos fale. Para isso, é necessário estar aberto. [...] Se não existe abertura mútua, também não há um verdadeiro vínculo humano. Pertencer-se uns aos outros quer dizer sempre, ao mesmo tempo, poder ouvir-nos uns aos outros. [...] A abertura ao outro implica, pois, o reconhecimento de que tenho de deixar que algo em mim valha contra mim, mesmo se não há alguém que o faça valer. (GADAMER, 1977, p.438; 1975, p.343)

Este reconhecimento compreensivo – ou acolhedor do outro na sua diferença – estava contemplado na Ética aristotélica como *sýnesis*, que Gadamer traduz como *Verständnis*¹², e de que ressalta o seu carácter complementar da *phrónesis* como virtude moral fundamental. Se a prudência é essencial como consideração reflexiva da acção, na busca de adequação à situação e porfia do justo, a compreensão do outro é imprescindível na relação com a comunidade, no seio da qual a nossa própria acção há de ter lugar. “O homem compreensivo não sabe nem julga de fora da situação e

¹¹ V. GADAMER, 1977: p.437. A exposição do tema oscila entre a situação hermenêutica correspondente à relação eu-tu quotidiana, que mantém a fenomenologia hegeliana na proximidade, e a compreensão histórica da tradição, numa abordagem sapiencial.

¹² *Verständnis haben für jemand* significa, em alemão corrente, ter compreensão por alguém, ser compreensivo para com as suas possíveis contradições ou comportamentos talvez anómalos. *Verständigung*, o termo que temos traduzido por entendimento, tendo a mesma etimologia, significa, em contrapartida, um acordo de posições concertadas, uma chegar a um consenso.

desafectadamente, mas numa pertença específica que o une com outro, de modo que é afectado com ele e pensa com ele” (GADAMER, 1977: p. 395). Se assim não fosse, o homem que é hábil no dispor dos seus dotes, poderia facilmente agir não ética mas apenas tecnicamente, mostrando a clara ambiguidade do seu epíteto como *deínon* – aquele que é superdotado, mas tanto para o bem como para o mal (GADAMER, 1977: p.395).

Ora, neste mesmo contexto expositivo, Gadamer dá como exemplo de uma situação, em que ambas as virtudes se mostram complementares, a que se traduz no dar conselho a alguém, amparando-o num problema de consciência. Só poderá fazê-lo, diz, “se quem pede conselho e, também, quem o dá, dão por suposto que o outro está numa relação amistosa. Só um amigo pode aconselhar outro amigo.” (GADAMER, 1977: p.395).

Decerto, a vida pública em comunidade não se processa propriamente como uma relação entre amigos. Mas do que aqui se trata é de procurar encontrar aquilo que, para Gadamer, pode ser solo seguro do concerto ou concórdia que, sem a proximidade da amizade, pode permitir o *Oikos* de uma comunidade, conduzida para o seu próprio bem. Não é por acaso que, num texto mais tardio¹³, propõe entender a *philia* aristotélica, como solidariedade:

Confiava em poder trazer como uma luz sobre o conceito de solidariedade a partir da sabedoria da própria linguagem. Escolhi por isso o termo grego *philia*, como equivalente de “solidariedade”. [...] Pois solidariedade significa hoje um assentimento aconselhado pela amizade, limitado, como tudo nesta vida, mas que decerto exige de nós toda a boa vontade que possamos oferecer. O que nos coloca ante a tarefa tanto de estar de acordo connosco próprios como de manter-nos de acordo com outros. Não há força alguma na natureza que possa conseguir isto, em vez de nós. A solidariedade exige que nos conheçamos a nós mesmos, e que sejamos capazes de aprender dos que são os nossos modelos, e agradecer-lhes essa aprendizagem.” (GADAMER, 2002: p. 87-88).

44

O círculo fecha-se-nos, pois, num diálogo profundo do pensador contemporâneo com o pensamento grego, na procura do *Oikos* que sirva de morada à vida em comum. Tácito, o debate com Derrida permanece. A boa vontade, que não é “vontade”, entrança-se na solidariedade, que é um nome novo para o que Aristóteles chamava *philia* e compreendia como a virtude da amizade, no quadro da sua ética. A noção de texto perde importância neste terreno da práxis humana, em que a linguisticidade em exercício vivo constitui o mundo comum. Mas a oscilação entre uma atitude eminentemente ética, que sustenta o edifício do comum, e a abertura tonal prévia que possibilita ou institui o poder chegar a haver entendimento também permanece,

¹³ Publicado inicialmente em 1999, foi incluído em 2000 na colectânea *Hermeneutische Entwürfe*, que o próprio Gadamer descreveu como uma espécie de apêndice às suas *Obras Completas*.

inapelavelmente. Esse solo inseguro, de certo modo, inconsistente, dá-me pé a concluir, com uma hipótese interpretativa.

5 CARÁTER PRÉ-ÉTICO DA ABERTURA TONAL COMO POSSIBILIDADE DO ENCONTRO: A EMPATIA

A maioria dos intérpretes, como o próprio Derrida, centra-se no fenómeno base do consenso, como constitutivo da experiência hermenêutica, a qual tem como imperativo formal “aprender a respeitar os outros e o outro”¹⁴, de inequívoca ressonância ética. Essa dimensão parece-me acentuar-se cada vez mais, a partir do encontro de 1981, mostrando a sua fecundidade intrínseca, e prevalecendo sobre o enquadramento mais epistemológico, em que as teses gadamerianas buscavam inicialmente o confronto – também em Paris – para fazer lugar à sua Hermenêutica no contexto científico das ciências humanas¹⁵.

Ora o consenso deriva do que Gadamer compreende como fusão de horizontes, seja ela tácita ou explicitamente procurada, na vida comunitária. Implica todo o processo de mediações, pelo qual se efectua a história, colectiva ou individualmente considerada, no que, com razão, podemos considerar uma “filosofia da existência dialógica, em que o pluralismo e a tolerância se tornam valores próprios” (BREUER *et al.*, 1996: p.101) e cuja aplicação ao âmbito da *pólis* é directa:

O potencial crítico do pensamento de Gadamer reside num ter força para o direito e a alteridade do outro. Na verdade, a situação dialógica, de que parte a compreensão, é a imagem sensível da referência a outras culturas e a outros homens. Também lá se dá a compreensão como um entrar-em-diálogo-de-uns-com-os-outros de quem começou por ser um estranho. Pois o certo é que, na linguagem do outro, algo estranho vem ao meu encontro: a sua experiência do mundo é outra, exactamente da mesma maneira que a sua história ou a sua cultura. Com esta base torna-se possível ultrapassar o ser-diferente, em cada encontro e em cada esforço, lançando uma ponte entre dois meios culturais, entre dois projectos de mundo. (BREUER *et al.*, 1996: p. 102)

Do ponto de vista fenomenológico, porém, se a questão do “quê” fica esclarecida, não se passa o mesmo no que respeita ao seu “como”. O “quê” hermenêutico é não o conteúdo objectivo da situação dialógica fáctica, que envolve os dois ou mais intervenientes, mas o seu *encontro ou diálogo* propriamente dito. Para que possa ser assim, a sua presença tem que se dar como um “com”, ou co-presença do diferente na sua diferença, como tal aceite apesar da diferença. A boa vontade como benevolência para com outrem pode servir de princípio ético para descrever a situação

¹⁴ A expressão serve de título ao capítulo sobre Gadamer em BREUER *et al.*, 1996.

¹⁵ O confronto é buscado, muito especialmente, com a *Begriffsgeschichte* (Koselleck) e com a escola de Frankfurt (Habermas), mas também, naturalmente, com o Desconstrutivismo.

hermenêutica, ao postular uma atitude assumida. Mas não responde com suficiente radicalidade à pergunta pela origem dessa atitude, pelo correlato inicial no processo que culmina eticamente.

Penso que, de um ponto de vista ontológico, esta radicação corresponde ao conceito de abertura, enquanto sensibilidade ou permeabilidade à verdade, no sentido *aletheiológico*, que Gadamer partilha com Heidegger. Ela tem carácter afectivo, não no sentido de ser um afecto específico, mas no de estar afinada por uma certa forma de pré-compreensão que permite detectar a presença não de outrem, mas de um outro concreto, que não conheço de antes, mas que sei que é como eu, não idêntico mas igual. Heidegger não falou desse “outro” como eu, mas apenas de “outrem”, de aqueles com quem convivo no mundo do ser-com. A solicitude (*Fürsorge*), tal como o cuidado (*Sorge*) em geral, é uma designação formal, que modula a dinâmica da existência na aceção estrita do ser-uns-com-os-outros, em geral. Em Gadamer, pelo contrário, são os seres humanos concretos, falantes no seu idioma da sua cultura, que estão em cena no encontro dialógico. O reconhecimento do diferente como tal, na alteridade do mesmo, implica uma detecção dessa particularidade humana que une separando, que junta abraçando, num presentir simultâneo da igualdade e da diferença.

Na tradição fenomenológica, este presentir híbrido traduz-se pelo par simpatia/empatia. Mas se a simpatia poderia anteceder a solidariedade, só a empatia expressa o poder perceber no outro o que também é meu e, por isso, posso entender bem, naturalmente e sem esforço, como comum. É esse carácter pré-compreensivo que me parece estar na motivação para o encontro com o outro, com quem, em diálogo, até posso desentender-me, mas que, pela boa vontade, posso esforçar-me por chegar a entender. Não se trata, em nenhum dos dois casos, de reduzir a abertura tonal a uma reacção sentimental, no quadro da psicologia individual ou no da esfera cognitiva. No fundo, o querer entender e fazer-se entender é um sentir-se partícipe de um segredo a meias, algo que é novo pelo facto de não ser só pertença e produto de um só. A partilha, enquanto entendimento, dá nascimento ao nós e, portanto, à decorrente *koinonía*.

A questão gadameriana – tardiamente explicitada – da “boa vontade” de poder entender-se traria consigo, na presente proposta, a necessidade de aceitação, na sua génese pré-compreensiva e pré-ética, da fenomenologia do Outro como empatia.

46

REFERÊNCIAS

- BREUER, I. *et al.* Den Anderen und das Andere achten lernen. Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer. In: *Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie. Deutschland*. Hamburg: Rotbuch, 1996, p. 91-104.
- CALLE-GRUBER, M. (Ed.). *La Conférence de Heidelberg (1988)*. Fécamp: Lignes Imec, 2014.
- DERRIDA, J. “Las buenas voluntades de poder (una respuesta a Hans-Georg Gadamer)”. In: *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. Gómez Ramos (Ed.). Cuaderno Gris, 3. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1998, p. 43-44.
- _____. Comme il avait raison! Mon Cicérone Hans-Georg Gadamer. In: *Contre-jour: Cahiers littéraires* 9 (2006), p. 87-92.
- _____. *Béliers : Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*. Paris: Galilée, 2003.

- _____. ; GADAMER, H.-G. Correspondance. J. Grondin (Ed.). In : *Les Temps Modernes*, vol. 669-670, n. 3-4, 2012, p. 376-390.
- DELGADO LOMBANA, C.A. Entre el extrañamiento y lo común. En torno a la noción de amistad desde la hermenéutica de Gadamer. In: *Revista Folios*, nº 38, 2013, p. 3-14.
- FORGET, Philippe (dir.), *Text und Interpretation*. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. DERRIDA, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. GADAMER, J. Greisch und F. Laruelle. München: Wilhelm Fink Verlag, 1984.
- FORGET, Philippe. *La rencontre historique entre Gadamer et Derrida (1981) et au-delà. Avoir raison (de l'herméneutique)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2022.
- GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 4ª ed. Tübingen: Mohr, 1975.
- _____. *Verdad y Método*. Trad. Trad. A.Agud; R.Agapito. Salamanca: Sígueme, 1977.
- _____. Text und Interpretation. In: *Wahrheit und Methode*, 2. Gesammelte Werke, Bd. 2. Tübingen: Mohr, 1993, 330-360.
- _____. Texto e interpretação. Trad. I.Borges-Duarte; M.A. Pacheco. In: *Texto, Leitura e Escrita*. (Org:) Borges-Duarte, I. et al. Porto: Porto Editora, 2000, p. 63-94. [online em: www.lusosofia.net]
- _____. Amistad y solidaridad. In: *Acotaciones hermenéuticas*. Trad. A.Agud; R.Agapito. Madrid: Trotta, 2002, p. 77-88.
- _____. *Das Erbe Europas*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- _____. A arte de poder não ter razão. Um diálogo com Hans-Georg Gadamer. Trad. I. Borges Duarte no presente volume monográfico. [Original: Die Kunst, unrecht haben zu können. Ein Gespräch mit Hans-Georg Gadamer. In: Breuer, i. et al. *Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie*. Hamburg: Rotbuch, 1996, p. 105-115.]
- GÓMEZ RAMOS, A. (Ed.). *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. Cuaderno Gris, nº 3. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1998.
- GRONDIN, J. *Einführung zu Gadamer*. Tübingen: Mohr, 2000.
- _____. Le dialogue toujours différencié de Derrida et GADAMER, in *Les Temps Modernes* 669 (2012), p. 357-375.
- HEIDEGGER, M. Sein und Zeit. Gesamtausgabe, v.2. (Ed.) F.-W. von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 1977.
- HOUILLON, V. L'adresse de la question - L'improbable débat Gadamer-Derrida. In *Alter* 8 (2000), p. 101-121.
- KÖGLER, H. H. Ethics and Community. In: GANDER, H.-H.; MALPAS, J. (eds). *The Routledge Companion to Hermeneutics*. London and New York: Routledge, 2015. p. 310-22
- MALPAS, J. "Hans-Georg Gadamer", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2022). Zalta,E.; Nodelman, U. (eds.). <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/gadamer/>
- MICHELFEIDER, D.; PALMER, R. (Org.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany, NY, 1989.
- ROHDEN, L. On The *Hermeneuticus* / As A Presupposition Of Ethical Hermeneutics. In: *Ethic@*, Florianópolis, v. 21 n.2, 2022, 400-417.
- SIMON, J. La buena voluntad de comprender y la voluntad de poder, in GÓMEZ RAMOS (Ed.), 1998, 99-110.[Original: Der gute Wille zum Verstehen und der Wille zur Macht. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 12 /3 (1987), 79-90.]
- SZETO, M.C. *Pour penser un dialogue entre l'herméneutique gadamérienne et la déconstruction derridienne*. (PhD) Université Bourgogne Franche-Comté, 2019.

Aoristo))))

International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics

Submetido: 13 de outubro de 2023

Aceito: 13 de novembro de 2023