

CONSIDERAÇÕES SOBRE O PLATONISMO DE GADAMER

CONSIDERATIONS ON GADAMER'S PLATONISM

Victor Sales Pinheiro*

Gilmar Siqueira**

“Filosofar com Platão, não criticar Platão: esse é o objetivo”.
(GADAMER, 2007, p. 571)

RESUMO

O objetivo deste artigo é refazer parte da trajetória inicial do diálogo entre Gadamer e Platão. Para isso, pretende-se identificar em que medida pode-se considerá-lo um platônico, verificar a origem dialética da hermenêutica, inseri-lo na tradição da interpretação moderna – de ascendência schleiermacheriana – dos estudos platônicos, analisar a sua compreensão do diálogo socrático e da dialética platônica. A hipótese da pesquisa remonta à conjunção, a partir da filosofia de Schleiermacher, da hermenêutica – como diálogo do intérprete com o texto – e da dialética platônica – originada do diálogo socrático. Para verificar a hipótese serão examinados, primeiro, textos do próprio Gadamer em que o autor relata sua aproximação a Platão. Em seguida serão examinadas as contribuições de Schleiermacher para a hermenêutica dos textos platônicos e sua importância para o pensamento de Gadamer.

PALAVRAS-CHAVE: filosofia; hermenêutica; Platão; Gadamer; Schleiermacher.

ABSTRACT

The purpose of this article is to remake part of the initial trajectory of the dialogue between Gadamer and Plato. For this, it is intended to identify to what extent one can consider Gadamer as a Platonic, to verify the dialectical origin of hermeneutics, to insert it in the tradition of modern interpretation – of Schleiermacherian ancestry – of platonic studies, to analyze its understanding of Socratic dialogue and Platonic dialectics. The hypothesis of the research goes back to the conjunction, from Schleiermacher's philosophy, hermeneutics – as a dialogue of the interpreter with the text – and the Platonic dialectic – originated from the Socratic dialogue. To verify the hypothesis, texts of Gadamer himself will be examined first in which the author reports his approach to Plato. Schleiermacher's contributions to the hermeneutics of platonic texts and its importance to Gadamer's thought will be examined next.

KEYWORDS: philosophy; hermeneutics; Plato; Gadamer; Schleiermacher.

* Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO). Graduado em Direito no Centro Universitário do Estado do Pará (CESUPA). Professor da graduação e pós-graduação da Universidade Federal do Pará (UFPA) e do Centro Universitário do Pará (CESUPA). E-mail: vspsinhoiro@yahoo.com.br.

** Doutorando em Direito pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestre em Direito pelo Centro Universitário Eurípides de Marília - UNIVEM. Bacharel em Direito pela Universidade Estadual do Norte do Paraná. gilmarsiqueira126@gmail.com.

INTRODUÇÃO

A leitura de *Verdade e método*, obra-prima de Gadamer (2007), e uma das obras mais relevantes da filosofia contemporânea, deixa claro que, além de Heidegger, principal lastro de seu pensamento, Kant, Hegel e Platão interagem constantemente na elaboração de sua hermenêutica filosófica. Verdadeiros interlocutores, Gadamer os questiona a todo momento, seja para criticá-los, seja para integrá-los à sua teorização. Sem esses filósofos, gigantes sobre cujos ombros Gadamer escalou para organizar as suas próprias ideias, *Verdade e método* seria impensável.

Mas Gadamer está longe de ser autor de uma obra só, e *Verdade e método* tem seu destaque realçado quando inserido no conjunto da alentada obra do autor, composta de monografias, artigos, ensaios e memorialística filosófica. Dentre essa variada obra, um autor avulta de modo mais recorrente: Platão – verdadeiro maiêutico que contribui para partejar seu pensamento. Nesse sentido, destacam-se duas monografias dedicadas ao filósofo grego, *Ética dialética de Platão: interpretações fenomenológicas do Filebo*, de 1931, e *A ideia do bem entre Platão e Aristóteles*, de 1978. Além disso, contam-se onze ensaios sobre Platão nos dois volumes que lhe são dedicados nas obras completas de Gadamer. O amplo espectro temporal entre eles registra a continuidade no estudo do filósofo, um período que dura até a década de noventa, quando Gadamer participou de um colóquio debatendo a sua relação com a Escola de Tübingen-Milão, a respeito dos paradigmas hermenêuticos de Platão, em 1996.

Refazer o diálogo de Gadamer com Platão: esse é o objeto desta pesquisa. Para tanto, pretende-se identificar em que medida pode-se considerá-lo um platônico, verificar a origem dialética da hermenêutica, inseri-lo na tradição da interpretação moderna – de ascendência schleiermacheriana – dos estudos platônicos, analisar a sua compreensão do diálogo socrático e da dialética platônica.

Primeiramente convém introduzir Gadamer no contexto da história das interpretações platônicas, a partir do paradigma romântico de Schleiermacher, fundador, não por acaso, da hermenêutica moderna. A hipótese central da pesquisa, portanto, remonta à conjunção, a partir da filosofia de Schleiermacher, da hermenêutica – como diálogo do intérprete com o texto – e da dialética platônica – originada do diálogo socrático. Como se verá, para Gadamer, Schleiermacher é um modelo, cuja proximidade hermenêutica à obra escrita de Platão deve ser seguida, na recuperação do diálogo com a fonte da tradição filosófica ocidental.

Com este texto introdutório, pretende-se destacar certos elementos, biográficos e doutrinários, que permitem a aproximação, aliás evidente, de Gadamer a Platão. Vale-se, portanto, de dois textos fundamentais, *Verdade e método*, de 1960, e *Auto-apresentação*, de 1975, este último incluído no complemento à sua grande obra, no volume *Verdade e método II*. O objetivo é debater a consistência da hipótese e a importância da sua investigação.

1 O TESTEMUNHO PLATÔNICO NA AUTO-APRESENTAÇÃO DE 1975

No texto de autobiografia intelectual, *Auto-apresentação*, de 1975, Gadamer (2007) registra seu percurso, até então, enfatizando a influência dos filósofos decisivos na sua vida. De modo apaixonado, refere-se tanto a autores da tradição, como Platão, Aristóteles, Kant e Hegel, como a filósofos com os quais teve a oportunidade de conviver, como Heidegger, Husserl, Nartop, Löwith, Habermas. No notável conjunto de informações, sobre o modo como descobriu autores, sobre a atmosfera intelectual, política e universitária da época, sobressai a *conversão* que Heidegger lhe propiciou – não só a ele mas a toda a sua geração –, apresentando-lhe a possibilidade de recuperar a força originária da filosofia dos gregos e, assim, romper com a vacuidade da filosofia acadêmica alemã então vigente.

Gadamer começou a estudar Platão, em grego, durante o quarto ano ginasial, em Breslau, vindo, posteriormente, a frequentá-lo na tese de habilitação doutoral, em monografias e artigos científicos. Discutiu Platão também com interlocutores qualificados, como G. Krüger e R. Bultmann, sem mencionar Heidegger, com quem preservou uma relação de proximidade e distanciamento no que concerne à sua interpretação de Platão – ainda que não se possa conceber a leitura fenomenológica de Gadamer sem *Ser e tempo*, como se verá oportunamente.

Ao descrever o motivo de ter se sentido cativado por Heidegger, Gadamer explica o que depois caracterizará como “experiência hermenêutica fundamental”, o momento em que as perguntas da tradição filosófica deixam de ser perguntas formais para converter-se em seiva concreta da existência. Desse modo, urgia superar a apatia da supratemporalidade, a pretensa eternidade de que se revestiu a filosofia alemã com o distanciamento que o sistema idealista hegeliano e seus derivados românticos lhe submeteram. Com Heidegger

[...] as configurações de pensamento da tradição ganhavam vida, porque eram compreendidas como respostas a perguntas reais. A descoberta da história de sua

motivação dava a essas perguntas um caráter de ineludibilidade. As questões compreendidas não são um mero tomar conhecimento. Convertem-se em verdadeiras perguntas. (GADAMER, 2007, p. 551).

Posteriormente, Gadamer entenderá essa “experiência hermenêutica fundamental” em termos socrático-platônicos, como a dialética que engaja os interlocutores eticamente, enredando-os na *responsabilidade de responder*. Quer dizer, o pensamento dialógico torna-se uma forma de consciência moral, de autodomínio, inseparável da *práxis*. A ineludibilidade a que se refere Gadamer diz respeito à necessidade de se enfrentarem as questões da filosofia como questões que comprometem a existência do homem que filosofa, momento em que se percebe a presença de Kierkegaard, autor que, como Nietzsche, também foi fundamental para a sua geração. Essa “ressurreição” da filosofia, que lhe parecia morta na petrificação dos sistemas idealistas, os quais engessavam o pensamento em conceitos rígidos, dava-se pela recuperação dos gregos. De fato, o que o fascinou em Heidegger foi, principalmente, a intensidade com que ele fazia reviver a filosofia grega:

Frente à inuidade do filosofar acadêmico, que se movia numa linguagem kantiana ou hegeliana degradada e pretendia completar ou superar sempre de novo o idealismo transcendental, Platão e Aristóteles apareciam de imediato como aliados a todo aquele que tinha perdido a fé nos jogos de sistemas da filosofia acadêmica, inclusive nesse sistema aberto de problemas, categorias e valores que orientava a investigação fenomenológica das essências ou a análise categorial baseada na história dos problemas. Os gregos nos ensinavam que o pensamento da filosofia não podia seguir a idéia sistemática de uma fundamentação última e um princípio supremo para poder dar conta da realidade, mas que já se encontra sempre sob uma orientação: na reflexão sobre a experiência originária de mundo, pensar até o fim a virtualidade conceitual e intuitiva da linguagem dentro da qual vivemos. Pareceu-me que o segredo do diálogo platônico consistia nesse ensinamento. (GADAMER, 2007, p. 551-552).

Esse inestimável influxo de Heidegger não pode jamais ser subestimado, mesmo com as críticas que posteriormente Gadamer dedicará ao mestre. À sua importância deve ser somada a de Platão, fonte de seu pensamento e fundamento de sua prática hermenêutica, refletida na sua própria vida, na sua atividade docente e de escritor.

Desde sua carreira acadêmica inicial, Platão centralizou os seus estudos. *Ética dialética de Platão*, publicado em 1931, foi o seu trabalho de habilitação. No começo, seria um livro sobre Aristóteles, sobre o tratamento ético do prazer. Mas, sendo o enfoque genético, na linha de W. Jaeger, insolúvel, restava-lhe abordar o tema sob a perspectiva fenomenológica, isto é, “[...] se não fosse possível ‘explicar’ essa coexistência pela via

histórico-genética, pelo menos, deveria ser possível justificá-la” (GADAMER, 2007, p. 555). É então que entra, decisivamente, a importância do *Filebo*, de Platão. Dois eram seus objetivos principais, norteados pelo mesmo elemento metodológico (a fenomenologia):

1. Esclarecer a função da dialética platônica a partir da fenomenologia do diálogo.
2. Esclarecer a doutrina do prazer e suas formas de manifestação mediante uma análise fenomenológica dos dados da vida real.

Gadamer nota que, nessa época, convertia-se cada vez mais num filólogo clássico, aprofundando suas leituras de Platão, desenvolvendo suas pesquisas sobre a matemática e a teoria dos números – tema já desenvolvido na tese sobre o *Filebo*. Nesse período, valeu-se da proveitosa colaboração de J.Klein, autor da obra clássica *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra*, publicada em 1936. Em pouco mais de uma década, Gadamer publicará dois trabalhos importantes e correlatos, *Platão e os poetas*, em 1934, e *O estado como educador em Platão*, em 1942.

Interessava-lhe, cada vez mais, dialogar com Platão. Gadamer admite que os diálogos platônicos o marcaram mais do que os grandes pensadores do idealismo alemão, porque sempre o acompanharam. Tornar-se um filólogo clássico parecia-lhe uma necessidade imposta para estreitar o contato com a língua de Platão. Só assim poderia, efetivamente, entrar em diálogo com o filósofo matricial. Isso também, como se verá adiante, o fez grande admirador de Schleiermacher, cujo processo interpretativo incluía a tradução integral da obra, atitude diversas vezes louvada por Gadamer.

Ainda na década de 1920, Gadamer escreve um artigo crítico, com o qual ingressa no seminário filológico de P. Friedländer. Nele, Gadamer critica a concepção histórico-genética de Jaeger. Este artigo, chamado *Der aristotelische Prooptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik*, lhe rendeu certo prestígio no círculo filológico alemão, ainda que se declarasse discípulo de Heidegger, o qual não era visto com bons olhos nesse meio. Basta lembrar que a noção heideggeriana de verdade como *aletheia* será duramente criticada pelo próprio Friedländer, na extensa obra que este escreveu sobre Platão.

Munido com o instrumental da filologia clássica, Gadamer procede, então, ao *diálogo* com Platão. Mas o que significa isso, senão que teve uma experiência hermenêutica do pensamento diante do texto platônico? Quer dizer, sentiu-se interpelado por ele, e logo lhe lançou perguntas. Como se verá em seguida, o diálogo com os diálogos platônicos e com o platonismo deles originado é o diálogo com a própria tradição metafísica ocidental.

2 LIÇÕES DO DIÁLOGO PLATÔNICO

Ainda no plano autobiográfico – com o qual se escolheu começar esta apresentação, a fim de trazer a voz do próprio Gadamer, como filósofo dotado de plena consciência do seu percurso intelectual –, convém lembrar duas passagens de entrevistas concedidas ao importante estudioso e historiador da filosofia antiga, filólogo e tradutor italiano G. Reale. Perguntado por G. Reale se achava justo considerá-lo o último grande platônico do século XX, Gadamer responde que sempre se fascinou por Platão, por isso encontra-se muito próximo a ele, “pelo fato de que insistia na dialética da pergunta e resposta” (GIRGENTI, 1998, p. 131). Em outra ocasião, em uma entrevista de 2000, Reale lhe pergunta se admira Platão mais que a Hegel, o qual considera, em certo sentido, o último dos gregos; e Gadamer (2000, p. 22). responde: “Certamente! Antes, posso lhe dizer que amo Platão não só mais do que Hegel, mas também mais do que o próprio Heidegger.”

Deve-se, então, ressaltar que uma das lições fundamentais dos diálogos é a atenção que devotam à linguagem. Para Gadamer (2007, p. 561), “filosofia é esclarecimento, mas esclarecimento inclusive contra o dogmatismo de si mesma”. A vigilância contra esse dogmatismo se dá pela atenção à linguagem, e os diálogos platônicos lhe ensinaram exatamente a mantê-la sob reflexão permanente, reconhecendo que a pergunta “o que é x?” fosse preliminar constante a toda investigação dialética. A atenção pela conceituação, a necessidade de, baseando-se no *logos*, conseguir definir socraticamente as virtudes é uma dinâmica filosófica contra o enrijecimento da linguagem, que sedimenta um horizonte de sentido e impede a sua transparência. Nesse sentido, os diálogos platônicos são uma autêntica escola de pensamento, pois apontam para a totalidade de compreensão que reside na linguagem – por isso a busca incessante de conceituação, de *logos*, de *dar razões*. Trata-se, no interior dos diálogos platônicos, da contenção da *homologia*, da necessidade de garantir, a cada passo argumentativo, a anuência do interlocutor, a certeza de que ele está acompanhando o encaminhamento do *logos*.

Gadamer sentia-se um “discípulo permanente de Platão”, o que significa a intenção de preservar, constantemente, a “[...] tentativa hermenêutica de analisar a linguagem partindo do diálogo” (GADAMER, 2007, p. 577). Eis como descreve essa experiência dialógica:

[...] qualquer diálogo que tentemos estabelecer com o pensamento de um pensador, procurando compreendê-lo, representa um diálogo inesgotável. Um diálogo real, no

qual tentamos encontrar ‘nossa’ linguagem... como linguagem comum. A distância histórica e inclusive a localização do interlocutor dentro de um processo historicamente claro são momentos subordinados de nossa tentativa de compreensão e representam na verdade formas de assegurar-nos frente ao interlocutor e de fechar-nos a ele. No diálogo, ao contrário, tentamos abrir-nos a ele, quer dizer, estabelecer um ponto comum de coincidência. (GADAMER, 2007, p. 575-576).

Na verdade, Gadamer considera a própria história da metafísica como história do platonismo, e é uma renovação da compreensão dessa corrente de pensamento originária que ele propõe como núcleo de sua obra.

A história da metafísica poderia ser escrita também como uma história do platonismo. Suas etapas seriam Plotino e Agostinho, Mestre Eckhart e Nicolau de Cusa, Leibniz, Kant e Hegel; e, por fim, todos aqueles esforços intelectuais do Ocidente que perguntam pelo ser substancial da ideia e em geral pela teoria da substância da tradição metafísica. Mas o primeiro platônico dessa não seria outro que o próprio Aristóteles. O objetivo de meus estudos nesse campo seria fazer crer nessa tese tanto frente à instância da crítica aristotélica à doutrina das ideias como frente à metafísica da substância na tradição ocidental. E eu não estaria sozinho. Houve Hegel. (GADAMER, 2007, p. 573-574).

Quer dizer, não se pode entrar em contato com a tradição ocidental sem enfrentar as questões suscitadas por Platão. Explica Gadamer (2007, p. 571): “Com a doutrina das ideias, com a dialética das ideias, com a matematização da física e com a intelectualização do que chamaríamos ‘ética’, Platão plantou as bases para os conceitos metafísicos de nossa tradição. [...] A tarefa é filosofar com Platão, e não criticar Platão”. Mas qual é o seu método de leitura dos diálogos?

Neste testamento intelectual, *Auto-apresentação*, Gadamer recomenda uma leitura em “sentido mimético”, que alicerça toda a corrente contemporânea das leituras contextualistas, a exemplo dos valiosos trabalhos de M. Dixsaut e M. Vegetti, com sua tradução comentada da *República*. Tal leitura “[...] consiste em referir com precisão os enunciados conceituais inerentes ao diálogo à realidade dialogal donde derivam. É ali que radica a ‘harmonia dórica’ de ação e discurso, de *ergone logos*” (GADAMER, 2007, p. 572). Esse método de compreensão do contexto dialógico em que surgem os conceitos filosóficos, que permitem a abertura a renovadas perguntas contextualizantes, é acompanhado de uma crítica frontal ao método analítico, dos que pretendem encerrar o sentido filosófico de um texto poético como o de Platão em conceitos rígidos de uma terminologia definitiva. Ora, Platão deve ser lido como um poeta, que “[...] limitou todos os seus enunciados pela via mimética e, como Sócrates, soube desarmar seus interlocutores com sua costumeira ironia”, neutralizando “[...] a

presumida superioridade do leitor com a arte de sua poesia dialogal” (GADAMER, 2007, p. 571). Atento à “relevância filosófica da imaginação poética de Platão”, Gadamer rechaça a leitura analítica que impede a abertura inerente à sua linguagem criativa pela necessidade lógica de conceitos definitivos, cerrados.

É inevitável que a linguagem da filosofia não se mova em sistemas de enunciados cuja formalização lógica e exame crítico, baseados na dedução lógica e na univocidade, poderiam aprofundar o conhecimento filosófico. Essa linguagem jamais encontra seu objeto dado de antemão, mas ela própria deve construí-lo. [...] analisar com recursos lógicos as argumentações num diálogo platônico, mostrar as suas incoerências, preencher as suas lacunas, detectar conclusões falas, etc. pode conter um caráter esclarecedor. Mas será que desse modo aprendemos a ler Platão? Aprendemos a apropriar-nos das suas perguntas? Será que conseguimos aprender dele, em vez de confirmar nossa superioridade sobre ele? O que é dito sobre Platão é aplicável *mutatis mutandis* a qualquer filosofia. Parece-me que Platão definiu isso, de uma vez por todas, na Sétima Carta: os recursos do filosofar não são o próprio filosofar. O rigor lógico ainda não é tudo. Não significa que a lógica não possui validade evidente. Mas limitar-se ao aspecto lógico reduz o horizonte do questionamento a uma verificabilidade formal, eliminando assim a abertura ao mundo, que se produz em nossa experiência de mundo interpretada na linguagem. (GADAMER, 2007, p. 579).

O objetivo de se estudar, em primeiro lugar, o texto de *Auto-apresentação*, que é posterior a *Verdade e método*, é registrar a consciência histórica do momento filosófico em que Gadamer se insere. Isso é de particular importância quando se leva em consideração a “anti-historicidade” dos estudos platônicos, normalmente conduzidos com veio escolástico, responsável exatamente pela sedimentação da linguagem que impede o diálogo com o texto, porque o oprime, impedindo-o de falar, não lhe fazendo pergunta alguma, não se sentindo questionado por ele. Em outras palavras, o tipo de abordagem criticada por Gadamer é a que passa ao largo da contribuição de Schleiermacher, que reconheceu o papel decisivo do intérprete no processo interpretativo. Diz Gadamer (2007, p. 578):

Existe, no entanto, uma escolástica antiga, medieval, moderna e novíssima. Ela acompanha a filosofia como sua sombra. Isso significa que se pode avaliar a qualidade de um pensamento pela sua capacidade de quebrar as fossilizações existentes na linguagem filosófica tradicional.

Desse modo, Gadamer tem plena consciência de que precisa trazer o texto de Platão ao seu tempo, atualizando-o pelo diálogo que o vivifica, a partir do contexto em que se encontra. Ele não pode ignorar a *história dos efeitos*, as tradições interpretativas, os seus próprios pré-conceitos. Em uma palavra, ele não pode partir senão do seu horizonte, condicionado pelo seu

próprio tempo histórico: “[...] a própria tarefa que se estava empreendendo [a elaboração da hermenêutica filosófica] estava condicionada pela história dos efeitos, baseando-se numa tradição filosófica e cultural alemã muito concreta” (GADAMER, 2007, p. 565).

3 NOÇÕES PLATÔNICAS EM VERDADE E MÉTODO

Após essa apresentação preliminar, com a qual se quis sublinhar o tributo que Gadamer prestava a Platão, podem-se elencar, ainda em nível introdutório, as questões “platônicas” mais evidentes de *Verdade e método*, com o intuito de justificar a formulação em que se baseia a hipótese central desta pesquisa, a de que Gadamer pode ser considerado “platônico”, isto é, como, e em que medida, absorveu da obra de Platão elementos essenciais à gestação de seu pensamento, recondicionando-os e atualizando-os, hermeneuticamente, ao seu próprio tempo. Em outras palavras, como a sua hermenêutica dialógica é uma herança da dialética platônica.

Os seguintes aspectos serão abordados: 1) o significado da *pergunta* e seu significado hermenêutico; 2) o círculo hermenêutico e 3) a dimensão fenomenológica e ontológica do conceito platônico de beleza.

3.1 O SIGNIFICADO DA PERGUNTA E SEU SIGNIFICADO HERMENÊUTICO

A própria forma do escrito platônico antecipa, sob muitos aspectos, a estrutura dialógica da hermenêutica moderna. Com efeito, a situação hermenêutica é uma situação de diálogo, em que pergunta e resposta encontram-se mutuamente implicadas. A pergunta é o momento fundamental, e toda resposta, de algum modo, é uma forma também interrogativa, dada a abertura constante a uma nova pergunta. Quer dizer, a resposta que aparentemente encerra uma questão pode ser base de uma nova pergunta. No item 2.3.3, intitulado *A primazia hermenêutica da pergunta*, constante da Segunda Parte de *Verdade e método*, Gadamer ressalta que toda experiência cognitiva é fruto de uma pergunta. Mas em que sentido a pergunta é o fundamento do conhecimento hermenêutico?

A pergunta indica o “sentido” e a “direção”, ela abre o horizonte para possíveis respostas. Assim, a pergunta “localiza”, delimita o ambiente de sentido, recorta o espaço em que se movem as repostas. Ela “coloca”, “postula”, “situa” o que é o objeto de discussão em uma dimensão prospectiva, antecipando o sentido das eventuais respostas. É evidente,

portanto, o primado da pergunta em relação à resposta. “Perguntar quer dizer colocar no aberto.” (“*Fragenheisstins Offenstellen*”) (GADAMER, 2007, p. 474). Esta abertura é o horizonte franqueado pela pergunta, a suspensão da fixidez de sentido de determinada coisa. Mas essa abertura não é indeterminação, indistinção. Ao contrário, é a delimitação, a costura do horizonte, da direção a ser seguida. Por isso a pergunta é mais importante que a resposta, porque a condiciona, direciona e determina.

Objetivo predominante de Sócrates contra os sofistas, o verdadeiro dialético não busca a vitória, no debate argumentativo, a todo custo. Interessa-lhe, antes, conduzir o diálogo de modo condizente com a direção aberta pela pergunta. Em outras palavras, a dialética autêntica é tributária à abertura propiciada pela pergunta, que pode ser considerada o verdadeiro núcleo da dialética.

Pensando no diálogo de Platão, Gadamer explica que as respostas monossilábicas são anuências, verificações se, de fato, o interlocutor está acompanhando o raciocínio. É um atestado de união, de *homologia*, isto é, de concordância a respeito do rumo trilhado pelo pensamento. Um interlocutor não pode abandonar o outro, por isso deve solicitar-lhe, constantemente, a concordância.

A pergunta aponta a direção, a abertura que condiciona positivamente o modo de mover-se e proceder da interlocução. Do mesmo modo, a hermenêutica é pautada na pergunta inicial que o intérprete emite ao texto, tendo sido por ele, antecipadamente, provocado. Nota-se, portanto, que a pergunta tem uma indiscutível primazia em relação à resposta, primazia essa que não é só lógica, ou cronológica, mas, sobretudo, hermenêutica. Nisso, Gadamer sente-se particularmente afinado com o Sócrates de Platão, perguntador incansável, o que significa, *ipso facto*, hermeneuta incansável. Em poucas palavras, a pergunta é responsável pela abertura do espaço no qual a compreensão se dá, pela configuração do horizonte de significado promovido pelo texto.

A lógica da pergunta e resposta, que estrutura a explicação da compreensão- interpretação em *Verdade e método*, permite que a interpretação seja pensada como uma relação dialógica e recíproca entre o leitor e o texto. Entender um texto implica tomá-lo como resposta a um emaranhado de perguntas, que o próprio intérprete provoca, já como resposta à interpelação inicial do texto.

[...] a dialética da pergunta e resposta [...] apresenta a relação da compreensão como uma relação recíproca semelhante à relação que se dá na conversação. É verdade que

um texto não nos fala como faria um tu. Somos nós, que compreendemos, os que temos de trazê-lo à fala a partir de nós. (GADAMER, 2007, p. 492).

Nesse sentido, os diálogos platônicos devem ser considerados como modelos bem-sucedidos de condução dialógica, pela notável capacidade argumentativa de Sócrates, exemplar na sua maneira de perguntar. Esse núcleo da experiência hermenêutica, que a pesquisa cuidará de sublinhar, é, portanto, prenunciado por Platão em seus diálogos. Esse é um elemento fundamental do platonismo de Gadamer, e não deve ser subestimado ou simplificado com uma associação imediata e irrefletida de dialética e diálogo. Schleiermacher terá o mérito de discernir a dialética platônica do diálogo socrático, reconhecendo que este é fonte daquela, sem com ela confundir-se.

Em poucas palavras, a dialética é a *arte do perguntar*, e o bom dialeto é aquele que percorre efetivamente o caminho intelectual franqueado pela pergunta. E é precisamente essa a base platônica da hermenêutica de Gadamer.

3.2 O CÍRCULO HERMENÊUTICO

Uma das imagens que melhor ilustra a filosofia de Gadamer é a do “círculo hermenêutico”. Presente em Schleiermacher, e redimensionada por Heidegger, Gadamer lhe deu configuração nova e, em muitos aspectos, definitiva. Mas, como o autor da metáfora é Schleiermacher, convém remontar a ele, brevemente, a fim de realçar mais esse elemento platônico na obra de Gadamer.

Para compreender uma palavra específica de um texto, deve-se entender o contexto em que ela é colocada, o patrimônio linguístico do autor estudado e, ainda, o momento cultural da época a que o autor pertence. Essa compreensão é feita num movimento circular, do universal ao particular e, vice-versa, do particular ao universal.

Ora, essa inter-relação entre a parte e o todo já se encontra presente, de modo muito claro, no *Fedro* (264c) de Platão, quando se descreve a retórica. E Gadamer (2000, p. XIII) o reconhece, em entrevista a G. Reale: “Uma boa forma de discurso deve colocar uma boa pergunta, deve encontrar o início justo, articular a correspondência das partes entre si, e uma justa conclusão.”

Na sua Introdução à *Verdade e método*, G. Reale (2000) acredita que há, ainda, outro elemento, não referido por Gadamer na mencionada entrevista, que registra a antecipação do

círculo hermenêutico por Platão. No final do *Fedro* (278a), encontra-se o argumento, decisivo na complexa economia do diálogo, segundo o qual a escrita é uma forma de rememorar algo que já se sabe. Ora, o texto escrito não pode defender-se de possíveis leituras errôneas, tampouco o autor pode ajudar na elucidação do sentido do que escreveu, uma vez que se encontra distante do leitor no momento da leitura. O texto escrito registra, precisamente, o intervalo, temporal e espacial, entre autor e leitor, intermediados pela escrita. É nesse sentido que Platão afirma que a compreensão de um texto escrito só pode ocorrer a partir da *pré-compreensão* das coisas de que o texto trata. Desse modo, o escrito seria uma espécie de *pharmakon* que auxilia o leitor em rememorar o que ele já sabe.

No tipo de leitura que Reale defende, consoante a metodologia da *Doutrina não escrita* de Platão, o escrito não é autárquico, autossuficiente, pois necessita ser complementado pela oralidade. Em se tratando dos paradigmas interpretativos de Platão, Gadamer – que tentou ser incluído por Reale entre aqueles que aceitam a tradição indireta como indispensável à correta interpretação dos diálogos de Platão –, se situa num espaço intermediário, reconhecendo a primazia da tradição direta, mas não rechaçando por completo a necessidade de recuperar outros testemunhos a respeito do pensamento platônico para reconstituir a sua obra. O ponto de divergência fundamental, registrado pelo colóquio ocorrido em Tübingen, em 1996, é que Gadamer não se considera, em nenhum momento, contra Schleiermacher (GIRGENTI, 1998, p. 69), ao contrário, prefere ter o seu nome unido ao dele, como intérprete que privilegia a obra escrita, a tradição direta, às doutrinas resguardadas por terceiros, que Platão não teria escrito.

Os integrantes da Escola de Tübingen-Milão, como Krämer, Slezak e Reale, entretanto, consideram Schleiermacher um antagonista, responsável por impedir a efetiva compreensão de Platão, pela postulação da exclusividade da obra escrita na interpretação do grande filósofo grego. Por isso, consideram-no responsável pelo paradigma que reduz a filosofia platônica à estreiteza da sua obra escrita, dispensando o complemento necessário da tradição indireta, sem a qual numerosas passagens tornam-se incompreensíveis, exatamente as passagens que aludiriam às doutrinas orais.

Ou seja, há certa incompatibilidade entre o que Gadamer admite ser a “dialética não escrita” e a reconstrução minuciosa dela por parte da Escola de Tübingen-Milão. E essa incompatibilidade é evidenciada precisamente na relação com Schleiermacher, que Gadamer considera próximo de si, mas que é rechaçado frontalmente pela Escola. O argumento de

Reale não convence: ele toma como analogia do círculo hermenêutico – que condiciona a noção de compreensão à pré-compreensão, trazida inarredavelmente por todo intérprete como o conjunto de seus pré-conceitos, suas vivências, enfim, pelo fato de que não é jamais neutro – a relação entre o escrito (suscetível de ser compreendido) e o oral (pré-compreensão necessária para “decifrar” o escrito, que estaria “cifrado”, portanto resguardado de interpretações errôneas).

3.3 A DIMENSÃO FENOMENOLÓGICA E ONTOLÓGICA DO CONCEITO PLATÔNICO DE BELEZA

Platão é o ponto de referência essencial de Gadamer na consideração ontológico-hermenêutica da beleza. Nas últimas páginas de *Verdade e método*, que concluem a terceira parte da obra, Gadamer toma a estrutura platônica de manifestação eidética da beleza nos seres sensíveis de que participa como modelo ontológico da fenomenologia. Nesse sentido, o belo tem valor hermenêutico elevado, por ser a manifestação essencial no âmbito fugidio do devir. Naturalmente, a compreensão da beleza não se restringe à arte, por isso a experiência artística é apenas um modelo da experiência hermenêutica como tal. Explica Gadamer (2007, p. 620):

Nessa função anagógica, que Platão descreve de forma inolvidável, torna-se visível um momento ontológico da estrutura do belo e também uma estrutura universal do próprio ser. Evidentemente que o que caracteriza o belo, frente ao bem, é que se mostra por si mesmo. Com isso, ele assume a função ontológica mais importante que pode haver, a saber, a mediação entre a ideia e o fenômeno.

É desse modo que Gadamer argumenta em favor da universalidade da experiência hermenêutica, já que essa *manifestação* da ideia no fenômeno não é atributo exclusivo da ideia do belo, mas é uma “estrutura universal do próprio ser”. É partir dessa noção platônica, temperada pelo influxo de Heidegger, que Gadamer pensa a experiência hermenêutica da verdade, como *des-coberta*, isto é, como evento de manifestação e abertura. A compreensão é “[...] uma experiência autêntica, isto é, encontro com algo que se impõe como verdade” (GADAMER, 2007, p. 629), exatamente como a experiência do belo, descrita por Platão em diálogos como o *Banquete*, o *Fedro* e o *Filebo*.

Na esteira de Platão, Gadamer afirma ser o belo “o que é mais manifesto”, “o mais reluzente” (*toekphanestaton*). Esse passo argumentativo é importante para aceder à noção

correspondente de *verdade*. É a partir da noção ontológico-hermenêutica do belo que Gadamer postula a manifestação da verdade como desvelamento (*aletheia*). Como o belo, o verdadeiro se mostra, se manifesta, com seu próprio ser.

Consoante as penetrantes considerações finais de *Verdade e método*, Gadamer associa o belo e o verdadeiro, a partir da dimensão manifestante da forma do belo. O belo manifesta-se nas suas concreções sensíveis tanto quanto a verdade *acontece* na experiência hermenêutica. Isto é, toda a compreensão hermenêutica segue a estrutura ontológica de manifestação da forma ideal do belo que resplandece, ela mesma, nos fenômenos. Note-se que essa *manifestação eidética* é apanágio exclusivo da forma do belo, uma vez que as outras formas precisam da intermediação reflexiva dos conceitos, da dialética, para serem identificadas nos fenômenos. Interessante apropriação fenomenológica da filosofia de Platão, a metafísica do belo de Gadamer correlaciona a manifestação do belo e a evidência do compreensível, fazendo convergir beleza e verdade, estética e ontologia, experiência e hermenêutica. Para ele, “tanto a manifestação do belo quanto o modo de ser da compreensão possuem o caráter de evento”, assim como “a experiência hermenêutica, como experiência de um sentido transmitido, participa da imediatez que sempre caracterizou a experiência do belo e, em geral, de toda evidência da verdade” (GADAMER, 2007, p. 624).

Esta seção pode ser concluída com uma frase lapidar de Gadamer (2007, p. 628), que motiva esta pesquisa: “Recordar Platão torna-se de novo significativo para o problema da verdade.”

4 PLATONISMO, SISTEMA E HERMENÊUTICA EM SCHLEIERMACHER

Um ponto de partida conveniente, tanto do estudo da hermenêutica filosófica de Gadamer, como dos seus estudos platônicos, os quais se quer demonstrar indissociáveis, é a filosofia de Schleiermacher, à qual Gadamer recorre como um marco sempre digno de nota.

Como mencionado na seção precedente, Gadamer, na esteira de Nietzsche e Heidegger, considera o platonismo como núcleo da metafísica ocidental. É o platonismo de Schleiermacher que lhe oferece possibilidades para a superação de certos impasses filosóficos instaurados pelo idealismo em que se encontrava a sua geração. Em um primeiro momento, pode-se dizer que a compreensão que Schleiermacher tem de Platão lhe permite fundar a hermenêutica como parte do sistema teológico-filosófico integral.

No século XVIII, ainda era comum considerar apenas a jurisprudência, a teologia e a medicina como *ciências (scientiae)*, dignas desse nome pela íntima e metafísica conexão com a verdade. A recuperação da cultura greco-romana no Renascimento, desenvolvida com o posterior processo de secularização iluminista, promoveu, gradativamente, a atenção ao mundo pagão, notadamente o helênico. Como exemplo da subordinação das ciências históricas da Antiguidade às *ciências universitárias* apenas mencionadas, pode-se registrar a fundação da Universidade de Göttingen, em 1737, em que se lecionava História e Filologia da Antiguidade, porém como disciplinas auxiliares. A fundação da hermenêutica moderna se insere nesse movimento de autonomização das ciências histórico-filológicas, de que os textos fundadores da Universidade de Berlin, *Historik* (1857), de J. Droysen, e *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften* (1877), de A. Boeckh, são registros importantes (NESCHKE-HENTSCHKE, 2008, p. 109-131).

Para alcançar o nível propriamente *universitário*, de respeitabilidade científica, a nova ciência histórico-filológica da Antiguidade precisou problematizar o objeto que lhe é próprio, assim como o método adequado capaz de conhecê-lo. A especificidade do mundo humano, a ser compreendido no transcurso histórico, passou a ser conhecido, a partir de Schlegel, como *espírito (Geist)*, naturalmente dissociado de suas conotações cristológicas e pneumatológicas. Interessava-lhe emancipar a ciência histórica, elevando-a a um patamar de *saber científico*, em face da filosofia transcendental de Kant e Fichte. Graças à sua “filosofia da filologia”, é Schlegel, de fato, o primeiro a desenvolver uma *história do espírito* (WALTHER, 2008; SUZUKI, 1998), ainda que esse mérito seja normalmente atribuído a J. Herder.

A partir de Schlegel, a noção de *espírito* passa a ser compreendida como força espontânea, irreduzível a uma explicação causal mecânica, portanto kantianamente distanciada das ciências naturais. Como explica Neschke-Hentschke (2008, p. 110):

Schleiermacher não utiliza esse termo [*Geist*], mas é exatamente o fenômeno da atividade espontânea do mundo humano o que ele visa ao conceber o primeiro método rigorosamente científico para assegurar ao novo objeto da história um acesso apropriado.

Trata-se, naturalmente, da *hermenêutica*, a qual ele concebia como parte de um sistema filosófico. Base da filosofia de Schleiermacher, esse sistema é fruto de uma original intermediação da filosofia moderna (o idealismo alemão) e o pensamento antigo (essencialmente os diálogos de Platão). Como se verá, os problemas contemporâneos do

idealismo alemão são enfrentados com a filosofia de Platão. É por essa razão que a compreensão particular que tem Schleiermacher de Platão o que funda a hermenêutica como parte do seu sistema filosófico. Mas esse *platonismo* da virada hermenêutica, como o chama Neschke, não é exclusivo a Schleiermacher, mas extensivo a Droysen e Boeck, sob a forma de *compreensão das produções espirituais espontâneas, as formas ou ideias*. Ou seja, a *descoberta do espírito* – para lembrar uma importante obra de B. Snell, pertencente a uma geração muito posterior dessa mesma fecunda tradição filológica – deve-se a uma forma moderna de *renascimento de Platão*.

Três consequências da *Crítica da razão pura*, de Kant, podem ser identificadas como os problemas fundamentais que motivaram Schleiermacher a elaborar um sistema próprio, no qual a hermenêutica terá um papel determinante: (1) o problema de Deus, (2) o problema da consciência humana a ele correlato, (3) e o problema da separação da ciência e da filosofia.

A refutação kantiana da demonstração racional da existência de Deus impede que ele seja considerado o fundamento do ser e do conhecimento do mundo. Ou seja, ele não é mais o fundamento “científico”, afirmado a partir de julgamentos sintéticos *a priori*. Sem um fundamento do conhecimento, a inteligência humana não pode mais alcançar o ser das coisas, e a questão da correspondência do ser e do pensamento resulta abalada, pela ausência do nexo que as mantinha unidas, nexo esse que, no pensamento antigo, denominava-se *alma (psyché)*. A partir de Kant, tudo o que se pode demonstrar é que o conhecimento humano, isto é, os julgamentos sintéticos *a priori* podem alcançar, somente, os objetos da experiência possível. Desse modo, o problema de Deus e o do conhecimento humano permanecem intimamente ligados.

Mas ainda há outro problema fundamental que Schleiermacher precisará enfrentar, o da separação da ciência e da filosofia. Com Kant, a filosofia transforma-se em crítica da razão, descrevendo as condições de possibilidade do saber científico. Longe da *episteme* clássica, que se direcionava à essência dos fenômenos, trata-se, entretanto, da ciência experimental moderna que obedece às regras formais do entendimento, a *lógica*. É contra essa limitação kantiana do saber filosófico, subjugado à ciência empírica, que Schleiermacher edificará seu sistema.

Com o nome de *Dialética*, obra de 1811, Schleiermacher (1987) já anuncia uma doutrina da ciência diferente, senão antagonista, da kantiana. Se a de Kant desenvolveu-se como Analítica transcendental, a de Schleiermacher, enquanto *dialética da aparência*, busca

demonstrar o desarrazoado da razão isolada em si mesma e desprendida de uma referência externa. Schleiermacher escolhe o termo *dialética* a fim de ressaltar a unidade da filosofia e da ciência empírica:

Pode-se dizer que uma coisa são os princípios sobre os quais, outra coisa são os princípios a partir dos quais se constrói a ciência. Mas essa oposição desaparece quando se trata dos primeiros princípios. Por exemplo, ninguém pode conceber a Ideia de Deus sem saber como este [princípio] supremo pode ser informado no particular, e quais são as relações que ele tem com o mundo. [...] O que há de mais alto e mais universal no saber, e os princípios da filosofia ela mesma são idênticos... Não podemos distinguir, com Kant, princípios constitutivos e princípios reguladores. (SCHLEIERMACHER, 1987, p. 5, tradução nossa).

A esse impasse kantiano, Schleiermacher (1987, p. 5, tradução nossa) contrapõe a unidade das ciências empíricas e da filosofia em Platão: “Em Platão pertencem à Dialética tanto as regras de construção da ciência como as doutrinas do *ontoson* e do *agathon*, pois eles não são ainda submetidos ao domínio de outras duas disciplinas”.

Como se vê, a sua Dialética é manifestamente anti-kantiana, e reconhece em Platão a unidade perdida da história da filosofia. Interessa notar que a hermenêutica, paralelamente teorizada enquanto método de interpretação dos textos, já está implícita na filosofia da *Dialética*. Schleiermacher não pretende ser o detentor de um saber universal, inquebrantável e absoluto, mas somente participar como sujeito empírico no devir histórico do saber, cujo verdadeiro sujeito é a “humanidade” (SCHLEIERMACHER, 1987, p. 13, 16); porque o saber humano é sempre saber em devir, em contraposição do saber divino. Esse é um dos traços mais salientes do platonismo de Schleiermacher, que reforça o gesto platônico de estabelecer como contraponto necessário do saber humano, sempre precário porque sempre limitado pelo sensível, o saber divino, perfeito e completo. A Ideia do saber apresenta o saber como puramente universal, idêntico em tudo, contendo a Ideia da razão, que se identifica, parmenidicamente, com o ser:

O supremo é então a identidade do ser e do pensamento, do conceito e da coisa [...], mas não há mais aqui nenhuma oposição entre o pensamento e o que é pensado, há a identidade entre os dois. Isso constitui por outro lado o saber transcendente supremo, pois ele se encontra para além da física e da ética, e o supremo formal, pois ele é simultaneamente conceito e julgamento. (SCHLEIERMACHER, 1987, p. 18, tradução nossa).

Schleiermacher identifica esse saber transcendente com o conhecimento de Deus, o que significa que na Ideia de saber a Ideia de Deus é sempre presente. Ora, quando se considera a radicalidade da proposta platônica da ideia do bem, na *República* (VI, 505-511), vê-se o quão próximo do espírito platônico Schleiermacher se encontra: a Ideia do Bem é o fundamento ontológico e epistemológico, ético e teleológico de tudo. Em cada coisa inteligida a ideia do bem se faz presente, fundando-a, ontologicamente, e iluminando, epistemologicamente, a alma que a conhece. Sempre quando se deseja algo bom, é a ideia do bem que, em última instância, se deseja, o que torna tal coisa desejável, como meio de se alcançar o bem, consoante a estrutura eudaimônica do pensamento platônico. Somente a ideia do bem franqueia ao homem o *non plus ultra* ontológico, cognitivo e ético, o limite *para além do ser e da essência* que, metaforicamente, é explicado como o sol que gera os seres e ilumina os olhos que os contemplam.

Além da *República*, o *Fédon* é outro marco na diferenciação do saber humano e divino, tendo no corpo e na alma, respectivamente, o núcleo de cada tipo de conhecimento, sensível e inteligível. É a ascese, o exercício de separar-se progressivamente do corpo que permite ao filósofo conhecer as ideias que lhe explicam a esfera sensível. Um momento de separação da alma em relação ao corpo, pensado como uma espécie de *morte temporária*, é imprescindível para a intelecção filosófica da realidade, isto é, separar a alma do corpo pelo pensamento, que purga os dados da experiência sensível, para concentrar-se no que apreende com a força exclusiva do intelecto. Desse modo, a alma aproxima-se do que lhe é familiar, congênere (*syngenes*): as ideias. Conhecendo-as, a alma se assemelha a elas, e busca imitá-las, o que abre a dimensão ética da mística filosófica platônica, já que as ideias são, primordialmente, ideias de virtudes.

Como se sabe, a correspondência entre Deus e a ideia do bem foi reconhecida pelo neoplatonismo cristão, que considera as ideias pensamento de Deus. Schleiermacher, então, desenvolve dialeticamente o que a sua teologia lhe apresentava como revelação, inserindo-se na antiga tradição teológica cristã. Como se verá, entretanto, ele redimensiona a teologia ao romantizá-la, tornando-a *sentimental*, fazendo repousar sobre o sentimento a base da certeza de Deus, dando um passo decisivo na ruptura e na oposição à teologia metafísica, católico-medieval e aristotélico-tomista, que apregoam a precedência do *logos* sobre *eros*, a devoção amorosa a Deus. Acusado por seus críticos de retomar uma posição teológica positiva pré-crítica, Schleiermacher não deixa dúvidas quanto à base mística de sua especulação filosófico-

teológica, tomando Deus não apenas como uma categoria dialética, ou uma noção lógica, mas como dado imediato, revelado ao homem, tanto pelas Sagradas Escrituras quanto pelo sentimento imediato da sua presença na alma humana, sentimento esse considerado como “de dependência absoluta”. Deus não se pode fundamentar, já que ele mesmo é o fundamento de todo o resto. Progressivamente, a teologia protestante de Schleiermacher concentrar-se-á no elemento que ele considerava o mais propriamente teológico, a *crença*, distanciando-a cada vez mais da razão, do *logos* que a acompanhou na reflexão teológica patrística e escolástica: “A apresentação proposta não é uma demonstração, uma demonstração supõe que outra coisa seja conhecida, ao passo que o conhecimento de Deus é alguma coisa de originário, que é o fundamento de todo o resto.” (SCHLEIERMACHER, 1987, p. 23, tradução nossa).

Não se conhece Deus como um objeto, empírico ou inteligível, porque a sua presença já se manifestou no âmago da alma do crente pelo sentimento de “dependência absoluta”, sem a qual nada poderia ser concebido. Não se chega ao fundamento onto-teológico por meio de uma investigação metafísica, mas se parte, dialeticamente, dele, como dado imediato e inegociável, intuído sentimentalmente pelo homem agraciado com a dádiva da fé.

Ao contrapor, platonicamente, o saber humano e o divino, Schleiermacher registra a ilusória pretensão das posições críticas e idealistas de representar o saber divino, considerando a filosofia como *pensamento dos limites do saber em relação à crença*. E é sempre Platão que tem em mente como autor referencial. Em carta a Jacobi, escreve o teólogo protestante:

Não podemos absolutamente estabelecer um conceito real do ser supremo, mas toda filosofia autêntica consiste na ideia que essa verdade inefável de todo o ser está no fundamento de todo nosso pensamento e todo nosso sentimento; e o desenvolvimento dessa ideia é precisamente, estou convencido disso, o que Platão pensava com o nome de dialética. (NESCHKE-HENTSCHKE, 2008, p. 115, tradução nossa).

Desse modo, Schleiermacher pensa a dialética platônica, e a dele próprio por derivação, como um processo de ascensão do saber humano – submetido à transitoriedade do devir, correlato da corporalidade – ao saber divino, subtraído a toda mudança, purificado no âmbito do ser. Ou seja, um movimento tipicamente platônico da *genesis eis ousian*. O saber humano é inexoravelmente aproximativo, mas se inclina a Deus, ainda que jamais o alcance por inteiro. Uma *homoiosisteon*, como se dizia há pouco ao mencionar o *Fédon*. Deus não é uma ideia a ser apreendida, conhecida e definida. Nisso reside a refutação radical do kantismo, que alienou racionalmente o ser de Deus a ideias e princípios reguladores,

meramente intelectuais e sem existência concreta. Para Schleiermacher, a identidade do pensamento e do ser, do conceito e da ideia, implica necessariamente a universalidade de Deus, sendo, portanto, teológica e metafisicamente pressuposta a universalidade da razão humana.

Mas o homem que almeja essa universalidade não deixa de ser um sujeito empírico particular. Schleiermacher reconhece, então, o nexos filológico que une a *dialética* ao *diálogo*. É sempre um outro, um interlocutor, que garante a universalidade daquilo que a razão humana particular alcança. A anuência do outro dialogante indica o reconhecimento da universalidade atingida pelo pensador. Se não fosse universal, o pensamento não seria comunicável, não seria compartilhável. É no *logos*, pensado simultaneamente como pensamento e discurso, como fala refletida e compartilhada, que repousa essa universalidade dialético-dialógica. Schleiermacher insiste que o *outro* tem como objetivo garantir a universalidade do pensamento, ele é o aspecto propriamente dialógico da dialética, de comunicação da universalidade, ou de universalização do conhecimento. A *hermenêutica* emerge, então, da *dialética*, porque a *crítica* do outro pressupõe a sua consideração como universal e individual, pois é ele que distingue o que no pensamento é universal e, por isso, o que é conhecimento de fato. Do mesmo modo, como se deve compreender o saber no discurso do outro, a dialética facilita a compreensão, uma vez que ela pode formalmente distinguir o saber do não saber. Ora, se é por meio do outro que se conhece, por ser ele o que garante a universalidade do pensamento, a intersubjetividade é elemento epistemológico indispensável, pois todo o conhecimento é dialógico. Em uma palavra, quando se busca conhecer, busca-se intersubjetividade (SCHLEIERMACHER, 1987, p. 4-6).

Como sublinha Neschke-Hentschke (2008), Schleiermacher já é um hermenauta consumado de Platão ao conceber, a partir dele, o seu sistema hermenêutico. A teoria da hermenêutica encontra o seu lugar sistemático na finitude do saber humano, que jamais alcança a estabilidade definitiva, precisando retificar suas conquistas a cada instante, pôr-se à prova, testar-se diante de um interlocutor, capaz de reverberar a universalidade da razão de um indivíduo singular. Quer dizer, Schleiermacher recupera a necessidade da mútua compreensão e de consenso, de que foi privado o pensamento moderno, fundado em bases solipsistas por Descartes. Assim, Schleiermacher (1987, p. 6) afirma a finitude do saber humano, que torna o diálogo necessário, referindo-se expressamente a Platão, o que será

essencial para Gadamer, para quem a hermenêutica é uma atividade eminentemente dialética e dialógica.

Pode-se dizer, então, que sem compreensão e apropriação da dialética de Platão a ideia de hermenêutica não poderia ser elaborada como disciplina filosófica. Pode-se afirmar, ainda, que o *conceito* de hermenêutica não é concebível sem o platonismo. Esse conceito implica, como sintetiza Neschke-Hentschke (2008, p. 116, tradução nossa):

[...] compreender o discurso do outro como pensamento que proclama a sua pretensão de universalidade pela comunicação, e logo como saber. A hermenêutica é para Schleiermacher (com Platão) uma disciplina decididamente filosófica, porque não é senão no acordo compreensivo que a verdade da formação dos conceitos e dos julgamentos pode ser reconhecida, e o saber individual identificado como saber.

Como apenas visto, a insatisfação de Schleiermacher com a filosofia de Kant e Fichte é que ela não justifica nem a certeza imediata de Deus na Ideia do saber, nem a relação de Deus com o mundo. Ora, se a filosofia é o pensamento da totalidade do mundo e de seu fundamento absoluto como identidade do ser e do pensamento, a filosofia idealista não lhe parecia adequada. A filosofia de Platão, por sua vez, apresentava-se como a única modelar, exatamente por conseguir ir até o fundamento transcendente do ser, ainda que aparentemente distanciado do âmbito sensível, para depois considerar essa dimensão sensível a partir da separação ontológica desse fundamento pela da separação do pensamento (conceito e julgamento) e do ser. Essa filosofia é, então, pensamento do ser e da totalidade de suas determinações. Só a filosofia socrático-platônica, então, pode desenvolver corretamente o conceito filosófico de Deus, como fundamento do ser e do conhecer. Antes de finalizar a primeira parte de sua *Dialética*, Schleiermacher (1987, p. 30) afirma que só uma adequada concepção de Deus e da relação de Deus com o mundo pode responder ao objetivo do pensamento filosófico e, por isso, está no centro de suas explicações.

Tendo Deus como centro da totalidade, núcleo do ser e do conhecer, Schleiermacher reconhece, então, a sistematicidade da concepção platônica. Isso porque, pensado como sistema, o mundo é uma constante mediação de partes interligadas por Deus, que é a totalidade do mundo. Isto é, todas as partes do sistema se mediatizam mutuamente, pois a intuição de Deus, que conduz dialeticamente à Ideia de saber na identidade de ser e do pensamento, encontra seu objetivo final na intuição do mundo (SCHLEIERMACHER, 1987, p. 25). A intuição do mundo, objeto da disciplina da Física, não atingiria jamais a verdade se,

no mundo sensível, o cruzamento do ideal e do real não fosse reconhecido (SCHLEIERMACHER, 1987, p. 32). A Ética conduz sempre à Física, porque o homem é uma parte da natureza. Desse modo, Dialética, Física e Ética se encontram sistematicamente vinculadas pela noção de Deus, a qual ecoa, platonicamente, a ideia conglobante do bem, que perpassa por tudo e tudo organiza.

Essa é precisamente a interpretação sistemática de Platão, que se encontra disposta ao longo de toda a sua obra, saliente também nos estudos individuais dos diálogos, dos quais se destacam o estudo dedicado ao *Sofista*, no qual Platão teria pensado Deus e o mundo dialeticamente, e a análise da correlação entre Ética e Física na *República* e no *Timeu*.

Por influência de F. Schlegel, que por primeiro dividiu os diálogos platônicos em três grupos, apontando para o desenvolvimento progressivo e orgânico do pensamento de Platão, Schleiermacher interessava-se pela sistematicidade do conjunto de escritos e presente também em cada diálogo. O diálogo percebido como unidade, para além do grupo de diálogos a que pertence e para além do conjunto da obra platônica, passa a ser estudado sistematicamente, vale dizer, individualmente, ainda que remeta a todo instante às mesmas questões do sistema platônico, único. Quer dizer, na esteira de Schlegel, Schleiermacher é o precursor de uma leitura equilibrada entre o conjunto da obra, pensada sistematicamente, e o estudo individual de cada diálogo, a fim de compreender como o problema filosófico nele exposto se desenvolve, independentemente de tratamentos dos mesmos temas, ou de temas semelhantes, em outros diálogos. Em uma palavra, todos os que, a partir da segunda metade do século XX, a exemplo de L. Strauss, S. Rosen e do próprio Gadamer, leem contextualmente um diálogo platônico são devedores, direta ou indiretamente, de Schleiermacher.

Mas há ainda uma tensão nessa leitura sistemática de Schleiermacher, que concebia que todos os diálogos articulavam sempre os mesmos elementos da Dialética, da Física e da Ética, ainda que de modo diferenciado em cada um. Schleiermacher admitia a evolução interior do pensamento de Platão, correspondente aos três grupos de diálogos até hoje reconhecidos como tais, inclusive com posteriores métodos estilométricos que ajudaram a confirmar essa organização temática. Entretanto, Schleiermacher não nega, hermeneuticamente, a potente consciência de Platão enquanto escritor, que tem um plano bem definido de apresentação de seu pensamento, inclusive de seu desenvolvimento, para que os

leitores dele possam participar. Gadamer nota, no texto *Schleiermacher platônico*, que Schleiermacher logra combinar um ponto de equilíbrio entre o desenvolvimento pessoal e a dimensão sistemática, presentes na sua teoria dos diálogos que não é nem puramente didático, nem puramente evolucionista (GADAMER, 1983, p. 293).

A chave dessa compreensão hermenêutica repousa no fato de que, Platão aprendia à medida que escrevia, os diálogos tinham para o escritor Platão uma dimensão marcadamente heurística. Quer dizer, Platão não concebia toda a sua filosofia antes, em um momento separado, e depois a transcrevia. Tampouco Platão concebeu todo o seu sistema, que teria passado por três fases gradativas de evolução, e só depois o teria escrito, sistematizando-o em três momentos, para que o leitor pudesse acompanhar a sua evolução, depois que ela tivesse alcançado o seu ápice final. Qualquer interpretação de tipo estanque, como essa apenas cogitada, é imprópria ao dinamismo da filosofia de Platão. Poucos filósofos podem se comparar a ele no que concerne à mobilidade dialética do pensamento. Naturalmente, não se pode negar que há uma evolução do próprio pensamento, quando as ideias deixam de ser conceitos de virtudes para ser a estrutura ontológica da realidade e, depois, quando essa expansão é tida por desmesurada, no *Parmênides*, e as aporias que lhe são subjacentes são denunciadas pela reflexão das ideias entre si, e não somente entre elas e os sensíveis que delas participam. Mas, ao mesmo tempo, deve-se reconhecer que há virtuosismo didático na exposição, não tanto da solução, mas da problematização da questão filosófica em jogo, o que faz de Platão um modelo de pensamento e ensinamento filosófico, um *maître à penser* capaz de ensinar a refletir filosoficamente, muito mais do que transmitir, de modo neutro, o resultado de uma investigação científica, o que, aliás, criticava veementemente nos sofistas.

Essa combinação de heurística literária, evolução dialética e exposição didática fazem dos diálogos uma das fontes primordiais da hermenêutica. Eles evidenciam, de modo muito incisivo, a necessidade de responder a um texto que interpela o leitor. Eles convidam, senão intimam o diálogo, demandam o pensamento, em uma palavra, requerem *interpretação, resposta* à pergunta que formulam.

Além dessa herança hermenêutica, o que impressiona na leitura schleiermacheriana de Platão é o reconhecimento da tensão inerente à pretensão de saber total e uma reflexão modesta sobre os limites humanos desse objetivo divino e divinizante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa procurou introduzir a importância de Platão para o pensamento de Hans-George Gadamer. Tal aproximação não poderia ser feita sem o exame – conforme as lições do próprio Gadamer – hermenêutico em torno dos fundamentos e das inquietudes que levaram o filósofo alemão a perceber a vitalidade (permanência) do clássico grego.

Como a dialética platônica emerge do diálogo socrático, Gadamer precisou ainda encontrar um guia cuja intuição se parecesse à sua. Se a proximidade inicial com a obra de Martin Heidegger – e com o próprio professor – o introduziu a permanência dos clássicos gregos, a hermenêutica de Schleiermacher o ajudou a receber as obras de Platão como lições das quais ele mesmo precisou participar e não como “letra morta”. Platão se tornou, para Gadamer, mestre da experiência hermenêutica fundamental.

Se a filosofia de Heidegger – professor que tinha diante de si – parecia viva e não um mero sistema frio e (talvez) memorizável, o estudo de Platão provocou em Gadamer a mesma impressão. Não bastava integrar o sistema; era necessário responder – dialeticamente – com a própria vida. Essa *responsabilidade de responder* caracteriza a hermenêutica e também foi aplicada neste artigo a fim de perceber a herança platônica – e schleiermacheriana – de Hans-George-Gadamer.

REFERÊNCIAS

GADAMER, Hans-George. **Studi Platonici**. 2 vols. Tradução de G. Moretto. Genova: Marietti, 1983.

GADAMER, Hans-George. **Verdade e método II. Complementos e Índices**. Tradução de E. Giachini. Revisão de M. Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. São Francisco, 2007.

GADAMER, Hans-George. **Verità e metodo**. Edição bilíngüe. Tradução e introdução de G. Vattimo. Milão: Bompiani, 2000.

GIRGENTI, Giuseppe. (Org.) **La nuova interpretazione di Platone. Un dialogo di Hans-George Gadamer con la Scuola di Tubinga e Milano e altri studiosi**. Milão: Rusconi, 1998.

NESCHKE-HENTSCHKE, Ada. Platonisme et tournant herméneutique au début du XIXe siècle en Allemagne. In: LAKS, André; NESCHKE-HENTSCHKE, Ada (éd.). **La naissance du paradigme herméneutique. De Kant et Schleiermacher à Dilthey**. Villeneuve d’Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2008. p. 109-131.

REALE, Giovanni. La presenza di Platone in ‘Verità e Metodo’ di Hans- Georg Gadamer. *In*: GADAMER, Hans-George. **Verità e metodo**. Edição bilíngüe. Tradução e introdução de G. Vattimo. Milão: Bompiani, 2000, p.VII-XXIV.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Dialectique: pous une logique de la vérité**. Tradução, apresentação e notas de C. Berber. Paris: Cerf, 1987.

SUZUKI, Márcio. **O gênio romântico. Crítica e História da Filosofia em Friedrich Schlegel**. São Paulo: Iluminuras, 1998.