

Hermenêutica e linguagem: não é possível pensar sem palavras

[Hermeneutics and language: it is impossible to think without words]

[Hermeneutik und Sprache: Denken ohne Worte ist unmöglich]

<https://doi.org/10.11606/1982-8837e250001>

Juliana Ferraci Martone¹

Abstract: The article attempts to trace the beginnings of the discussions about the nascent philosophy of language in nineteenth-century Germany from the increasingly widespread understanding that it is impossible to think without words. In other, more radical words, that reason is the same as language. This gave rise to some basic perspectives that complemented and opposed each other in understanding what language is. Is it a distancing from the real and objective world because it reduces things to concepts and signs? Or is it the uniquely human quality of creating a world parallel to the natural world, a world of freedom and reason? The problems with these two conceptions are not insignificant. Nevertheless, some authors (such as F. Schlegel and F. Schleiermacher) have proposed an original response to the paradoxes in which language entangles us. Ultimately, it is impossible to think outside language. So, we have to find a way through it and from it.

Keywords: reason; language; hermeneutics; classical German philosophy; philosophy of language

Resumo: O artigo percorre o início das discussões sobre a nascente filosofia da linguagem na Alemanha do século XIX a partir da compreensão cada vez mais difundida de que é impossível pensar sem palavras, de que razão é o mesmo que linguagem. Daí surgem algumas perspectivas fundamentais que se complementam e contrapõem para compreender o que é a linguagem. Seria ela um distanciamento do mundo real e objetivo à medida que reduz as coisas a conceitos e signos? Ou seria ela a qualidade exclusivamente humana de criar um mundo paralelo ao mundo natural, fruto da liberdade e da razão? Os problemas dessas duas concepções não são pequenos, mas alguns autores, como F. Schlegel e F. Schleiermacher, propõem uma resposta original para os paradoxos em que a linguagem nos enreda. No final das contas, é impossível pensar fora da linguagem e, por isso, é preciso encontrar um caminho nela e a partir dela.

¹ Universidade de São Paulo (USP), Departamento de Letras Modernas - Alemão, Av. Professor Luciano Gualberto, 403, Prédio de Letras - 2º Andar, São Paulo, SP, 05508-010, Brasil. E-mail: juliana.martone@usp.br. ORCID: 0000-0003-2616-7776.



Palavras-chave: razão; linguagem; hermenêutica; filosofia clássica alemã; filosofia da linguagem

Abstract: Der Artikel versucht, den Anfang der Diskussionen über die entstehende Sprachphilosophie im Deutschland des 19. Jahrhunderts nachzuzeichnen, ausgehend von der sich immer weiter verbreitenden Erkenntnis, dass es unmöglich ist, ohne Worte zu denken, oder, noch radikaler, dass die Vernunft selbst Sprache ist. Daraus ergeben sich einige grundlegende Perspektiven, die sich gegenseitig ergänzen und widersprechen, um zu verstehen, was Sprache sei. Ist sie eine Distanzierung von der realen, objektiven Welt, indem sie die Dinge auf Begriffe und Zeichen reduziert, oder ist sie andererseits die Fähigkeit des Menschen, eine Parallelwelt zur natürlichen Welt zu schaffen, eine Welt, die das Ergebnis von Freiheit und Vernunft ist? Die mit diesen beiden Auffassungen verbundenen Probleme sind nicht unerheblich. Aber einige Denker, wie F. Schlegel und F. Schleiermacher, haben eine originelle Antwort auf die Paradoxe konzipiert, in die uns die Sprache verstrickt. Letzten Endes ist es unmöglich, außerhalb der Sprache zu denken, also müssen wir einen Weg durch sie hindurch finden.

Stichwörter: Vernunft; Sprache; Hermeneutik; klassische deutsche Philosophie; Sprachphilosophie

1 Introdução: pensamento e linguagem

Entre o final do século XVIII e começo do XIX na Alemanha podemos situar o início de uma descoberta: não existe razão sem linguagem. Provavelmente foi o filósofo Johann Georg Hamann quem primeiro formulou essa ideia de maneira clara, condensada na expressão concisa e certa: “ohne Wort, keine Vernunft – keine Welt” (JACOBI 1987)², ou seja, “sem linguagem não existe razão, não existe mundo”. Hamann escreve um pequeno, mas revolucionário texto intitulado “Metacrítica sobre o purismo da razão”, no qual critica a cegueira dos filósofos, em especial de Kant em sua *Crítica da razão pura*, em relação à constituição do pensamento a partir da linguagem. Embora a *Metacrítica* não tenha sido publicada enquanto Hamann estava vivo, a obra circulou entre os pensadores e filósofos da época de maneira, por assim dizer, clandestina, isto é, por meio de cartas com e sem anuência do autor. Não é exagero afirmar que foi um dos manuscritos mais importantes do século XVIII. Não apenas porque traz à luz a problemática relação entre razão e linguagem na *Crítica da razão pura*, mas também por se contrapor a ela, já

² Hamann a Jacobi, 2-22 de novembro de 1783. Essa formulação de Hamann com a palavra alemã “Wort” (que literalmente significa palavra) e não “Sprache” é uma referência à linguagem, por isso optei por essa tradução. Provavelmente Hamann se refere à fórmula bíblica “Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort” em João 1:1-5. A tradução para o português é comumente substituída por “verbo”: “No princípio, era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus”.

que oferece uma perspectiva na qual razão e linguagem não se distinguem, e sensibilidade e entendimento estão essencialmente interligados.

Hamann descreve os momentos percorridos pela filosofia que se afasta da linguagem como “purismo da razão” (*pudenda*, em latim), ou seja, como uma tentativa de “purificar” tanto a razão quanto a linguagem e de torná-las independentes da experiência, o que, segundo ele, teria ocorrido em três estágios distintos. No primeiro estágio, trata-se de libertar a razão da crença e da tradição histórica, no segundo de libertar a razão da experiência e, por fim, no terceiro, de libertar a linguagem de seu conteúdo estético e histórico. Sendo assim, a verdadeira revolução copernicana provocada pela filosofia kantiana consistiria, na verdade, na tentativa de dar significado *a priori* para uma linguagem essencialmente *sensível*.

Essa tentativa seguiria, segundo Hamann, o modelo da demonstração matemática, pois a certeza matemática nada mais é que a possibilidade de designar um signo ou palavra a algo de forma arbitrária (*a priori*) sem considerar aquilo de que é signo, alcançando assim a apoditicidade e a validade universal desejadas. Da mesma forma, a filosofia transcendental buscaria despir a linguagem (*pudenda da razão*) de seu conteúdo sensível e histórico, transformando coisas em fenômenos, em palavras desprovidas de conteúdo, com o objetivo de estabelecer uma linguagem filosófica universal. E é apenas aqui, seguindo esse modelo de certeza, que faria sentido busca a tão almejada *característica universal*. A ideia de uma característica universal (*characteristica universalis*) é apresentada primeiramente por Leibniz, contudo apenas no âmbito da lógica matemática, e ela nada mais seria que um conjunto de signos arbitrários capazes de expressar conceitos lógico-matemáticos de maneira direta e simplificada. Isso facilitaria as operações do pensamento, que não precisariam mais se exprimir em conceitos, mas somente em signos claros e distintos.

A partir dessa discussão, a importância da linguagem e as investigações em torno dela passam a ser parte determinante das discussões dos filósofos e pensadores alemães, que já não podiam ignorar seu papel na constituição do homem e da própria racionalidade. É aqui que se situa a transição de um sujeito epistemológico do conhecimento para a noção de um sujeito linguístico, cara à filosofia da linguagem do século XX e determinante para o surgimento dessa disciplina que hoje chamamos de linguística em suas várias formas e correntes.

Um panorama desse momento histórico ajuda a compreender como o problema da linguagem é pensado de múltiplas maneiras e sob diversas perspectivas até chegar ao período denominado “Romantismo alemão”, no qual diversos intelectuais começam a conceber a linguagem de maneira original e ela se torna decisiva tanto para ciência, quanto para a filosofia. A linguagem passa, então, a ser vista como uma espécie de filosofia primeira.

2 A origem da linguagem

Tomemos, por exemplo, o filósofo Johann Gottfried Herder, que, além de ser um grande amigo de Hamann, compartilhava várias de suas ideias. Herder escreve seu *Ensaio sobre a origem da linguagem*, que respondia à pergunta (*Preisfrage*) da Academia de Ciências Berlim de 1769 acerca de qual seria a origem da linguagem. Ele vence a premiação em primeiro lugar, e seu ensaio é publicado alguns anos depois, em 1772. No texto, ele defende que a capacidade de falar por meio da linguagem é o que de fato diferencia o homem dos demais animais. Enquanto cada animal tem sua esfera determinada de atuação instintiva e age com precisão dentro dela, o homem não tem uma esfera delimitada e seu instinto não é tão aguçado quanto, por exemplo, o de uma aranha, capaz de tecer uma teia com perfeição inigualável. O que inicialmente poderia parecer um defeito, se mostra, contudo, como um potencial ilimitado.

O homem não tem uma tarefa única face à qual a sua ação tenha que permanecer inaperfeiçoável; mas dispõe de espaço livre para se ocupar de muitas coisas e, por isso, para se aperfeiçoar sempre. Nele, os pensamentos não são obra imediata da natureza mas, exactamente por isso, podem ser obra dele mesmo (HERDER 1987: 49).

Segundo Herder, o ser humano experimenta a liberdade porque não vive de maneira cega preso a um instinto determinado. Ele não é um mecanismo infalível nas mãos da natureza, o homem torna-se meta e finalidade da sua própria elaboração. Em poucas palavras, ele é capaz de refletir e agir segundo fins. É precisamente a falta de uma esfera determinada que faz do homem capaz de agir em diversas esferas com liberdade. A linguagem assume, então, um caráter antropológico, desvinculando-se da lógica e, conseqüentemente, os limites do conhecimento humano passam a ser entendidos como os limites da própria linguagem.

Herder utiliza a expressão “*ratio et oratio*” para se referir a essa íntima e indissociável relação entre razão e linguagem e afirma que a invenção da linguagem é tão antiga quanto o uso da razão (HERDER 1987: 61). Essa formulação é de Cícero, que, no seu livro *Dos deveres*, busca o que é comum a todos os homens: razão e linguagem.

Parece, contudo, que devemos antes investigar quais princípios da natureza são próprios da comunidade e da sociedade humana. E o primeiro é o que notamos no concerto universal do gênero humano. Seu vínculo é a razão e a palavra que, ensinando, aprendendo, comunicando, discutindo e julgando conciliam entre *si* os homens e agrupam-nos em uma comunidade natural³ (CÍCERO 1999: 28).

Neste ponto, Herder está em completo acordo com Hamann ao defender que sem linguagem o homem não possui razão e sem razão não tem linguagem (*ohne Sprache hat der Mensch keine Vernunft, und ohne Vernunft keine Sprache*). Não por acaso, Herder explica que a palavra razão (*Vernunft*) é um *vernehmen*, palavra alemã que significa ouvir, perceber com a audição. No entanto, o desenvolvimento da linguagem pressupõe algo mais, algo que extrapola a capacidade de articular sons; pressupõe uma necessidade natural de comunicar algo, isto é, pressupõe um *outro*. Nas palavras de Herder: “Sentirás não apenas para ti mesmo; antes farás soar o teu sentir!” (HERDER 1987: 26)

É na linguagem, então, que o homem reconhece sua liberdade, já que nele os pensamentos não são apenas obra da natureza, mas podem ser obra dele mesmo. O homem cria um mundo próprio, tipicamente humano, no qual é capaz de se comunicar com seus semelhantes. Essa característica dialógica da linguagem é fundamental, porque sem ela não haveria qualquer impulso para a comunicação e nem mesmo para o ato de pensar. Afinal, pensar é, antes de tudo, um diálogo consigo mesmo, um diálogo interior, que só depois encontra um interlocutor no mundo:

Não posso pensar o primeiro pensamento humano, alinhar o primeiro juízo consciente, sem dialogar no interior da minha alma ou, pelo menos, sem experimentar o impulso para dialogar. Portanto, à sua maneira, o primeiro pensamento humano prepara a possibilidade do diálogo com os outros! A primeira característica que apreendo é sinal verbal para mim e comunicação verbal para os outros! (HERDER 1987: 69).

³ No original: “Eius autem vinculum est *ratio et oratio*, quae docendo, discendo, communicando, disceptando, iudicando conciliat inter se homines coniungitque naturali quadam societate.” (grifos nossos).

Herder parte aqui do pressuposto da sociabilidade natural do homem e de sua inclinação natural para o agir comunicativo. Veremos mais à frente como esse aspecto é essencial e é desenvolvido pelos filósofos românticos.

3 Os perigos da linguagem

Por outro lado, existe um aspecto da linguagem mais negativo que deve ser considerado, bem como uma discussão contemporânea a essa: o afastamento do mundo efetivo, da natureza e das coisas em si, gerado pela própria linguagem. Essa percepção gera consequências importantes e dá origem a algumas das principais correntes do século XX, que reconhecem a completa e total incapacidade da linguagem humana de se aproximar do mundo. Essa perspectiva ora culmina num ceticismo radical e inovador (como o de Fritz Mauthner), ora numa visão pragmática do uso linguístico (como no caso do segundo Wittgenstein). Márcio Suzuki explica muito bem esse movimento, no qual, da demolição completa da relação entre linguagem e realidade, restaria apenas a mística, a arte ou a atividade prática:

De fato, o ceticismo mauthneriano tange o desespero: a teoria do conhecimento inexistente porque as funções cognitivas, o pensamento, a memória, dependem inteiramente da linguagem, e esta é sempre afastamento, não aproximação do mundo; as categorias filosóficas não passam de regras gramaticais travestidas, isto é, nada mais são do que normas antropocêntricas, ambicionando dar conta de uma suposta ordenação objetiva do real, de uma classificação de todos os seres (SUZUKI in MAUTHNER 2024: 17).

Falar ocorre sempre por abstração, diferenciação, separação e comparação entre elementos extraídos da experiência intuitiva, elementos que evidentemente nunca conseguem exprimir a experiência em sua totalidade. Isso acontece porque, na intuição, tudo é dado de maneira imediata e, no pensamento, assim como na linguagem, tudo se forma de maneira *mediata*, ou seja, segundo relações de ideias e de maneira discursiva. Portanto, a linguagem é essencialmente mediação.

Conforme ela se desenvolve, cria um mundo de signos e imagens que se afasta cada vez mais das coisas. Muitos autores do século XIX começam a vislumbrar os “perigos” de uma linguagem que não observa a si mesma, que não reconhece que sua

autonomia pode ser problemática se levada às últimas consequências, e que não reconhece o afastamento em relação ao mundo objetivo e concreto.

Mas, quais seriam essas consequências? O distanciamento das coisas e a criação de um mundo “ideal” de signos, que se apresenta como o mundo “real”, em um processo que ocorre da seguinte maneira: a abstração do real leva à criação de um mundo linguístico de signos (ideal), que resulta na supressão do real, fazendo com que o mundo linguístico ideal seja, então, considerado o próprio real. Em outras palavras, o que era ideal (produção humana) se camufla como se fosse realidade (produção da natureza) a tal ponto que ambos se confundem, e o homem acredita ser capaz de criar um mundo concreto através da linguagem. Isso seria particularmente perigoso, pois, assim, o pensamento incorreria na falácia e na ilusão de acreditar que é capaz de capturar na abstração e generalização dos signos a concretude, a imediatez e a vivacidade do sensível. O pensamento passaria a ver sua linguagem como se fosse a criação de um mundo real.

Uma outra forma talvez mais clara de compreender esse processo é o *topos* da relação entre espírito e letra. Como bem se sabe, essa “fórmula” tem origem bíblica. Ela surge de uma passagem do livro II dos Coríntios (3,6) em que Paulo diferencia espírito e letra, dizendo que não se deve buscar uma aliança segundo a letra, mas sim segundo o espírito, e conclui: “pois a letra mata, mas o Espírito comunica a vida” (BÍBLIA, II Coríntios: 3,6). A ideia que ele quer apresentar é a de que a lei mosaica (a mera letra) é um véu que encobre o verdadeiro espírito que está em Cristo, especificamente no Novo Testamento. A relevância dessa comparação é mostrar que não existe espírito sem letra, isto é, sem uma manifestação concreta.

Enquanto linguagem, o espírito terreno sempre é ao mesmo tempo sensível e materializado na letra, por isso a escrita é também uma forma de presença do espírito. Em termos lógicos, isso significa que o ente aparece em uma forma externa para que seja ente; ele se comunica como espírito através de fatos sensíveis (RINGLEBEN 2013).

Tal problema é bastante evidente nas ciências e na tentativa de reduzir o múltiplo à unidade. O diagnóstico do filósofo Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), um dos que melhor apontou para o problema dessa linguagem abstrata da filosofia sistemática, mostra muito bem como a linguagem pode ser uma armadilha:

MARTONE, J. – Hermenêutica e linguagem: não é possível pensar sem palavras

Apropriamo-nos do universo quando o dilaceramos e criamos um mundo completamente diferente do real, um *mundo de imagens, ideias e palavras*, adequado a uma de nossas capacidades (...). Como a natureza especulativa do homem deve ter se sentindo bem quando ganhou a perspectiva de reconduzir as diferenças infinitas da *qualidade* a alguns atributos determinados da *quantidade*! A física deve seus progressos admiráveis ao êxito dessa empreitada (JACOBI 2021: 224-225).

Essa relação evidencia que a letra ou a linguagem não é capaz de dar conta da complexidade, da heterogeneidade do real, do mundo intuitivo, sensível, do sentimento (ou seja, do espírito). Por outro lado, a letra é necessária para que esse espírito se manifeste e ganhe forma. Jacobi exprime o ímpeto da filosofia que se pretende científica e busca um único princípio, da chamada “filosofia de uma peça só”, como a busca pelo *monossílabo criador*, por uma palavra (um princípio) do qual tudo poderia surgir.

Todos os inventores de sistemas *a priori*, se esses sistemas devem ser efetiva e completamente *a priori*, filosofia de uma peça só, procuraram a palavra mediante a qual todas as coisas foram produzidas desde a eternidade. Eles a procuraram para tomá-la em sua própria boca, com sua língua separar as letras umas das outras e para soletrá-la a si mesmos e aos outros, assim como qualquer outra palavra soletrável (JWA 2,1: 354).

Essa busca pelo monossílabo reflete a própria história da filosofia. O problema, porém, é que a língua é mais rica em letras e não pode ser reduzida a um mero monossílabo. Contudo, a filosofia sistemática, que busca um princípio único, não consegue aceitar esse excesso de letras, e tenta desesperadamente deglutir as letras excedentes a qualquer custo.

Segundo eles [os filósofos], a descoberta do verdadeiro método desse deglutir seria a descoberta da própria palavra verdadeira, (da universalidade e unidade puras e incondicionadas que tudo condicionam), a descoberta da existência de uma aprioricidade independente e para além de toda aposteridade, portanto também do fundamento uno e único de todas as coisas (JWA 2,1: 354).

O método de deglutir consegue, aos poucos, criar seu próprio conteúdo: o monossílabo e o princípio único de todas as coisas.

A já mencionada relação entre letra e espírito serve aqui como prova de que a filosofia da época tentaria primeiro transformar o espírito em letra e, em seguida, transformaria a letra artificial novamente em espírito. Em completo acordo com Hamann, que foi um grande amigo de Jacobi, para ele a linguagem só traria ainda mais à luz a

limitação humana, ou melhor, a limitação do pensamento e do entendimento humanos, que estão sempre buscando um absoluto sem perceber que ele lhes escapa por entre os dedos. Tentar reduzir o espírito à letra é, na verdade, uma tendência que não se encontra apenas em Kant, mas na história do pensamento ocidental, é uma tentativa humana, quase que natural; é a esperança de encontrar o monossílabo criador divino: o homem disse e assim foi.

Jacobi não rejeita a linguagem, apenas aponta para a necessidade de uma crítica linguística que observe o que ela é e, sobretudo, o que ela não pode ser. Neste sentido, ele curiosamente se aproxima de Mauthner, pois, para o homem, restaria a arte, mas principalmente a atividade prática, o agir concreto no mundo, a ação ética, sendo a filosofia seria antes um modo de viver e de agir. Certamente Jacobi não é um cético, e nisso se diferencia de Mauthner. Na realidade, podemos dizer que ele era um tanto otimista e, justamente por isso, desenvolve seu conceito de crença como um saber imediato sentido e não conhecido de forma discursiva, embora essa discussão não caiba aqui. O importante é que ele deixa, sim, irresolvida a intransponibilidade do abismo que existe entre a linguagem e o mundo objetivo, entre o que é mediato e o que é imediato.

4 A aporia da linguagem

Com isso, chegamos a um aparente impasse diante dessas duas perspectivas opostas, mas complementares, já que ambas são efetivamente características inerentes à linguagem. A primeira identifica a linguagem e o pensamento de maneira positiva, como possibilidades de criar um mundo humano e de comunicar. A segunda considera o aspecto problemático da linguagem, considera sua característica de afastamento do mundo concreto, objetivo e particular. Diante dessa aporia, os autores alemães do final do século XVIII e início do XIX buscarão uma solução para o problema da relação entre partes e todo, particular e universal, finito e infinito, imediato e mediato. Dito de outro modo: é preciso dizer algo sobre o mundo, sobre nós mesmos, mas, sendo parte de uma totalidade, nunca conseguimos dizer o todo em sua completude. Veremos algumas possibilidades de pensar esse problema e, de algum modo, oferecer uma resposta a ele.

Friedrich Schlegel, por exemplo, explica essa relação paradoxal em termos comunicativos: a comunicação total e a incompreensibilidade. Almejamos sempre alcançar essa totalidade comunicativa, na qual a comunicação seria absolutamente transparente; contudo, nossa comunicação sempre contém certo nível de incompreensão. Esse paradoxo é essencial e uma condição da própria comunicação, já que, sem ele, não teríamos sequer necessidade de linguagem ou de falar, e nos bastaria o silêncio. Teríamos medo se o mundo inteiro, tal como vocês o exigem, fosse realmente compreensível em sua totalidade. E não é ele mesmo, esse mundo infinito, formado pelo entendimento a partir da incompreensibilidade ou do caos?” (SCHLEGEL 1967).

Assim, a antiga e problemática conexão entre particular e universal, condicionado e incondicionado, que se investigava nas faculdades de conhecimento, se desloca para o âmbito da linguagem. E essa poderia ser uma provocação não apenas para a filosofia, que se pretende sistemática, mas para todas as ciências. A incompreensão e a busca por falar de modo a ser compreendido é, cada vez mais, uma aproximação infinita dessa meta que não pode ser alcançada. Por isso, é preciso incorporar tal impossibilidade (ininteligibilidade, não entendimento) no cerne da própria linguagem, como se fosse um jogo entre condicionado e incondicionado, universal e particular, ou seja, um jogo dialógico. Dissolvida a incompreensibilidade, não haveria mais nada a dizer se tudo se tornasse absolutamente inteligível e transparente, e portanto, negada a possibilidade de comunicar, seríamos igualmente levados ao silêncio. Em ambos os casos, não haveria qualquer necessidade de comunicação.

Sim, o mais valioso que o homem possui, a própria satisfação interna, como todos sabem, no fim depende de algum modo desse último ponto, que deve permanecer obscuro, mas que sustenta o todo e que perderia essa força num piscar de olhos se quiséssemos dissolvê-lo no entendimento. De fato, vocês ficariam com medo se, tal como vocês o exigem, o mundo inteiro realmente se tornasse absolutamente compreensível. E ele mesmo, esse mundo infinito, não é formado a partir da incompreensibilidade, do caos através do entendimento? (SCHLEGEL 1967).

A seu modo, Friedrich Schleiermacher, considerado o pai da hermenêutica filosófica moderna, também concebe esse jogo entre geral e particular, compreensão e incompreensibilidade, de um modo semelhante ao de Schlegel. Ele explica essa mesma relação a partir da ideia de estranhamento e familiaridade. Evidentemente, quando um discurso nos é bastante familiar, ele nos causa menos dificuldade, mas, apesar disso,

qualquer discurso pressupõe algum grau de estranhamento. Luís Nascimento condensa essa ideia na apresentação escrita à tradução de Schleiermacher em português:

Toda comunicação depende do jogo entre um elemento estranho e um elemento comum de um discurso. O elemento estranho de um determinado modo de falar ou escrever nos mostra o traço característico daquele que o profere. Desse ponto de vista, a linguagem nasce como uma língua individual, que traz em si a marca de seu autor (NASCIMENTO in SCHLEIERMACHER 2016: 13).

Portanto, agora o interesse se volta para o discurso e seu sentido, e não mais para sua relação com a verdade do mundo objetivo. Segundo Christian Berner, grande estudioso do autor,

(...) a representação pelo discurso e o real percebido são incomensuráveis. É o que torna problemático o conceito de verdade em sua acepção ordinária, como adequação entre o discurso e o ser, e justifica o fato de que haja uma multiplicidade de relatos que procuram dar conta das coisas. Ora, a tarefa da hermenêutica é a de compreender o discurso independentemente do ser ao qual ele faz referência, ou seja, é a tarefa de estabelecer seu sentido e não sua verdade (BERNER 2010: 65).

Pensando a partir dessa nova perspectiva, a crítica de Jacobi mencionada acima poderia perder seu sentido, já que considera apenas a relação entre linguagem e coisa ou ser, mas não percebe a linguagem como autoprodução relativa apenas ao sentido. Enquanto a palavra propõe-se a dar conta do ser das coisas, ela sempre significará um afastamento, mas se não almeja a verdade, apenas o sentido, ela ganha novas possibilidades. Sob essa ótica, Jacobi provavelmente diria que admitir isso significaria se afastar definitivamente do mundo objetivo e perder o elo entre ser e saber.

Percebemos como esse momento é decisivo para a história da linguística moderna, que não investiga mais a relação entre palavra e coisa, mas sim entre discurso e sentido. De modo semelhante, a lógica moderna não se interessa mais pela verdade ou falsidade de um enunciado, mas pela contingência, pela possibilidade do discurso. Logo, não se trata mais de saber se a linguagem é fiel às coisas, mas de investigar seu sentido. Berner ainda salienta que os problemas oriundos dessa nova perspectiva não são menores, pois o sentido das palavras ou do discurso do outro é sempre obscuro e não pode ser estabelecido completamente. O problema é apenas deslocado, mas ainda assim é um problema a ser enfrentado, já que a significação não é algo universalmente válido, e sim,

múltiplo e mutável, de modo que não há efetivamente uma certeza última sobre ela. Assim, continua ele, o sentido não existe em si, e porque essa identidade de significação entre os falantes permanece *problemática*, é necessária a hermenêutica (BERNER 2010)

Neste caso, como vimos com Schlegel, em Schleiermacher, a tarefa de compreender é sempre infinita, não há um ponto final, uma identidade entre palavra e significação. A incompreensão nunca se desfaz totalmente. Schleiermacher de fato afirma, logo na primeira proposição da sua *Hermenêutica geral*, de 1809-1810, que a hermenêutica repousa no fato da não-compreensão (*Nichtverstehen*) do discurso (SCHLEIERMACHER 1996: 195)

Tendo isso em vista, o aspecto individual (falante) é tão importante quanto o aspecto formal da língua (fala). Para Schleiermacher, esse duplo aspecto é o ponto central da hermenêutica ou arte de interpretar. No texto de 1809-1810, ele estabelece claramente a interdependência desses dois âmbitos: eu não posso interpretar levando em consideração apenas o aspecto gramatical da linguagem e nem apenas o aspecto psicológico do autor, mas tenho que lidar com ambos ao mesmo tempo. Essa via de mão dupla é o que se costumou chamar de “círculo hermenêutico”. Afinal, “a compatibilidade de ambas as tarefas é esclarecida a partir da relação do falante com a linguagem; ele é seu órgão e ela é o seu” (SCHLEIERMACHER 1996: 198)

Em outras palavras, a língua não existe sem o indivíduo, e ele não fala sem a língua. Aqui se encontra a conexão mencionada entre particular (o indivíduo que usa a linguagem) e universal (as estruturas linguísticas comuns a todos). Portanto, interpretar um discurso é necessariamente levar em consideração seu aspecto qualitativo e quantitativo e, como consequência, o todo só pode ser compreendido pelas partes e as partes pelo todo numa relação recíproca irreduzível a um de seus polos, pois o todo não é a mera soma das partes, mas se relaciona com elas como um organismo vivo.

Dada essa condição do discurso e da comunicação, são necessários dois métodos interpretativos diferentes na hermenêutica de Schleiermacher. O primeiro é chamado de *divinatório* que, como o nome já diz, tenta adivinhar, é uma espécie de intuição da totalidade, daquilo que escapa ao discurso propriamente dito. Nele, temos uma intuição imediata do todo que não pode ser comunicada completamente nem definida conceitualmente. O segundo é chamado de *comparativo*, e tenta ligar o particular ao geral, o detalhe ao todo, a fim de determiná-lo. Esse método deve *confirmar* o que foi intuído.

Como os dois âmbitos não são equivalentes, temos um processo infinito de interpretação que pode se aproximar cada vez mais da identidade entre ambos, mas jamais chegar até ela.

Pois, quando interpretamos, lançamos uma *hipótese* sobre a compreensão do todo, e sobre a compreensão da parte, e o conjunto é posto à prova num movimento de determinação recíproca, de confrontação com o texto. A compreensão sempre é suscetível de retificação e seu processo, o da “construção de um finito determinado a partir de um infinito indeterminado” (SCHLEIERMACHER 1996: 116).

É também por essa razão que a hermenêutica (assim como a dialética, que trata da verdade e do saber) é uma arte e não uma ciência, cujas regras mecânicas poderiam ser aplicadas como uma espécie de manual infalível. Uma arte é, em primeiro lugar, uma prática, e só pode ser aprendida com o uso constante. Isso significa que a compreensão que temos de um discurso é sempre, de algum modo, provisória, sendo sempre passível de mudança, de reinterpretação. E se não fosse esse – por assim dizer – hiato entre partes e todo, incompreensão e compreensão total, não seria sequer necessário interpretar.

A mesma relação entre divinatório e comparativo é expressa nos dois aspectos complementares da interpretação hermenêutica, o *gramatical* e o *técnico* ou *psicológico*. O primeiro se refere à linguagem e suas estruturas comuns a todos, mas como qualquer língua só pode se manifestar no indivíduo particular, que é o lugar no qual a língua aparece, é necessário o lado psicológico, que se refere ao uso particular. A originalidade do pensamento de Schleiermacher foi ter percebido que nenhum desses lados pode se sobrepor ao outro, que nenhum deles pode ser entendido completamente. Por isso mesmo, como foi dito, a hermenêutica não pode ser objeto de uma ciência, mas sim de uma arte.

Se o lado gramatical fosse perfeito e acabado por si só, então deveria ser dado um conhecimento pleno da língua; no outro caso [lado psicológico], um conhecimento integral do homem. Mas visto que ambos não podem ser dados, deve-se passar de um lado a outro, e regra alguma pode ser dada sobre o modo como isso deve ocorrer (SCHLEIERMACHER, 2016: 48).

O interessante é que a proporção entre ambos é sempre variável e, dependendo do tipo de discurso, a interpretação gramatical poderá ser mais importante do que a psicológica e vice-versa. Ele exemplifica, comparando o que designa como “clássico” e “original”. O clássico se refere à linguagem no que ela tem de mais produtivo e não

repetitivo, por exemplo, em relatos históricos. Cícero seria clássico, mas pouco original e, neste caso, a interpretação psicológica poderia ser prescindível. Já no caso do original, trata-se sobretudo de um uso peculiar da língua, de combinações ousadas de ideias e, portanto, o procedimento psicológico é mais fundamental. O exemplo que Schleiermacher dá de autor original, mas não clássico, é justamente Hamann. A combinação perfeita entre ambos é o genial ou prototípico. O gênio seria então a identidade inexplicável entre particular e universal, linguagem e individualidade.

O estudo introdutório de Luis Nascimento trata de modo detalhado a concepção de gênio defendida por Schleiermacher, que, se por um lado, é certamente devedora da noção kantiana de gênio na *Crítica do Juízo*, por outro, tem algo de original e distinto, na medida em que todo homem pode ser genial, não apenas aquele que cria, mas também aquele que interpreta. Talvez poderíamos até mesmo dizer que o gênio deve ser um máximo de originalidade num máximo de classicidade, ou seja, aquele que traz algo de estranho a partir do mais familiar e universalmente conhecido.

Contrariamente, para Kant, o gênio é o único capaz de criar algo belo, enquanto o homem de gosto é apenas capaz de contemplar ou apreciar o belo, mas não de criá-lo. Como em Schleiermacher, interpretar significa compor e construir o discurso do outro, tanto o gênio quanto o homem de gosto participam da mesma atividade criadora no interior da linguagem, embora em graus bastante distintos.

Para Schleiermacher, a interpretação deve ser entendida de tal modo que “seja [a interpretação] dependente da composição e a pressuponha”. Elaborar um discurso não é diferente de interpretá-lo: se não fôssemos todos “gênios”, se nos fosse impossível compor um discurso original, também não poderíamos entender nenhuma fala ou escrito de uma outra pessoa... (LUIS NASCIMENTO in SCHLEIERMACHER 2016: 23).

Neste sentido, qualquer ato linguístico é essencialmente produtivo, seja na composição de um discurso, seja na interpretação do discurso de um outro. Não é possível compreender algo *fora* da própria linguagem, já que sem linguagem não existe pensamento, afinal pensar implica a autoatividade da linguagem. Ela certamente produz *algo*, mas é o tempo todo atividade produtiva e suas formas nunca são absolutas, mas infinita autoprodução.

5 Linguagem: produto e produção

Os filósofos do período que se debruçam sobre o tema da linguagem, como os já mencionados Friedrich Schlegel e Schleiermacher, mas também Novalis e August Schlegel, percebem muito cedo que não interessa tanto *o que* se fala, mas o ato de falar (*Gesprochenes/Sprechen*). Essa diferença é crucial e ficou mais conhecida pela pena de Wilhelm von Humboldt, quando ele distingue *ergon* (trabalho) de *energeia* (atividade). Ele exprime essa relação numa famosa passagem de seu livro *Sobre a diferença da construção linguística humana e sua influência sobre o desenvolvimento espiritual do gênero humano*:

A linguagem, vista em sua verdadeira essência, é estável e a cada momento efêmera. Até mesmo sua permanência através da escrita é somente uma conservação incompleta, mumificada, que primeiro exige que tentemos materializar a exposição viva. Ela mesma não é uma obra (*ergon*), mas uma atividade (*energeia*). Por isso, sua verdadeira definição só pode ser genética. Ela é o trabalho espiritual que se repete eternamente e faz com que o som articulado seja expressão do pensamento (HUMBOLDT 1836).

Por isso, a linguagem não é mais um mapa para ler a realidade e não pode mais ser pensada como instrumento. Ela é um jogo de aproximação e afastamento, à medida que busca uma compreensão total, mas não consegue se desvencilhar da incompreensibilidade.

Outro aspecto essencial dessa investigação é a motivação dialógica da linguagem, já mencionada antes, pois um diálogo só existe com o outro; a língua só existe no discurso em ato. E não apenas no discurso com o outro, mas também no diálogo interior, afinal pensar já é uma conversa consigo mesmo. “O pensamento se perfaz mediante discurso interior e, nessa medida, discurso é apenas pensamento que se tornou propriamente pensamento” (SCHLEIERMACHER 2016: 42). Por essa razão, a interpretação sempre pressupõe algo estranho e, ao mesmo tempo, familiar, já que onde não há nada em comum, não existe comunicação possível e onde não existe nada de estranho, não há necessidade de dizer nada. Lembrando das palavras de Herder no início do texto: pensar é já um diálogo consigo mesmo.

Novalis, por exemplo, afirma que falar, assim como pensar, é na verdade um diálogo, e a consciência nada mais é que um diálogo consigo mesmo (DI CESARE 1995:

158). Não surpreende, portanto, que a forma do monólogo ou do próprio fragmento tenha sido escolhida como lugar privilegiado da linguagem pelos românticos. Como já vimos, esse colocar-se no lugar do outro é uma condição para ser capaz de interpretar um discurso, um texto e qualquer forma de linguagem.

Por fim, falar é agir e interagir, é sempre uma relação de um eu com um tu. A maior contribuição desses pensadores para a filosofia da linguagem é a ousadia com que percebem o paradoxo e a aporia da linguagem ou da interpretação, mas não a tratam como limitação e sim como sua condição, como condição de possibilidade da comunicação mesma.

Referências bibliográficas

- BERNER, Christian. “‘Interpréter est un art.’ Les grandes lignes de l’herméneutique de Schleiermacher”. In: WOTLING, P (org.). *L’interprétation*. Paris: Vrin, 2010.
- BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. Nova edição ampliada e revisada. São Paulo: Paulus, 2002.
- CESARE, Donatella Di. “Anmerkungen zu Novalis’ Monolog”. *Athenäum*, v. 5, 1995.
- CÍCERO. *Dos deveres*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- HERDER, Johann Gottfried. *Ensaio sobre a origem da linguagem*. Lisboa: Editora Antígona, 1987.
- HUMBOLDT, Wilhelm von. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Berlin: Königliche Akademie der Wissenschaften, 1836.
- JACOBI, Friedrich H. *F. H. Jacobi Briefwechsel 1782-1784*. (JBW 1/3). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 1987.
- JACOBI, Friedrich H. *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* (JWA 2,1). Hamburg: Felix Meiner, 2004.
- JACOBI, Friedrich H. *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn*. Campinas: Editora UNICAMP, 2021.
- MAUTHNER, Fritz. *O avesso das palavras. História da cultura e crítica da linguagem, 1901-1924*. São Paulo: Ed. 34, 2024.
- Nascimento, Luís. “Estudo introdutório: o estranho e o comum - linguagem e interpretação em Schleiermacher”. In: SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica e linguagem*. São Paulo: Editora Clandestina, 2016.
- RINGLEBEN, Joachim. 2013. “Schrift als „fester Buchstab“ und Geist. Einige sprachphilosophische Einsichten”. In: *Geist und Buchstabe*. DE GRUYTER, 2013. p. 225-240. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/9783110311334.225>.
- SCHLEGEL, Friedrich. “Über die Unverständlichkeit”. In: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Erste Abteilung*: Kritische Neuausgabe, v. 1, n. 2, 363-373. München; Paderborn; Wien; Zürich: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe; Erste Abteilung: Kritische Neuausgabe, 1967.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Ermeneutica*. Editado por Massimo Marassi. Milano: Rusconi, 1996.

MARTONE, J. – Hermenêutica e linguagem: não é possível pensar sem palavras

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica e linguagem*. São Paulo: Editora Clandestina, 2016.

Suzuki, Márcio. “O duplo desterro de Fritz Mauthner”. In: MAUTHNER, Fritz. *O avesso das palavras. História da cultura e crítica da linguagem, 1901-1924*. São Paulo: Ed. 34, 2024.

Recebido em 17 de janeiro de 2025

Aceito em 24 de fevereiro de 2025

Editor: Daniel Bonomo

Declaração de Disponibilidade de Dados

Não se aplica.