

O hermeneuta, o arquiteto e o filósofo^I

MÁRCIO SUZUKI

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

O escrever teria primeiro de ser
inventado,
o ler tem de ser aprendido.

Kant, Refl. 397.

Hoje é fato bem conhecido que Kant inspirou o surgimento da hermenêutica no romantismo alemão. A famosa passagem da *Crítica da razão pura* (B 370) explicando o sentido do termo *Ideia* em Platão se converteu na principal máxima da arte exegética “divinatória” de Novalis, Schlegel e Schleiermacher. Para os que não se lembram desse texto, que provocou tanto entusiasmo nos pós-kantismo, vale a pena citá-lo mais uma vez:

Observo apenas que não é nada de absolutamente incomum, nem em conversa corriqueira, nem em escritos, entender um autor melhor até do que ele mesmo se entendeu, mediante a comparação dos pensamentos que externou sobre seu assunto, quando não tenha determinado suficientemente o seu conceito e, com isso, falado ou mesmo pensado muitas vezes contra sua própria intenção.

^I O autor agradece a Sílvia Faustino de Assis Saes pela leitura, sugestões e comentários.

Se a arte da interpretação no romantismo tem sua dívida para com a filosofia crítica, também já se sabe há algum tempo que a fórmula “entender um autor melhor até do que ele mesmo se entendeu” não provém de Kant, mas pode ser encontrada em outros autores como Sigmund Jacob Baumgarten (irmão do fundador da estética) e Johann Martin Chladenius. Ela consta nas obras de Georg Friedrich Meier, que foi aluno de Baumgarten na Universidade de Halle (centro, como se sabe, de difusão da filosofia wolffiana na Alemanha). Mas ela aparece já no próprio Christian Wolff, que escreve no § 929 de sua *Lógica latina*:

Por isso, se um autor junta a alguns termos uma noção confusa e o leitor, por outro lado, uma noção distinta, as duas representando a mesma coisa: o leitor entende o que o autor tem em mente e o explica melhor. Com efeito, tal ocorre se a mesma coisa é representada por uma noção confusa do autor e distinta do leitor, e ambos atribuem o mesmo significado ao termo. Se ambos atribuem o mesmo predicado ao mesmo sujeito, não se pode duvidar que o leitor entenda o que o autor tem em mente. [...] é evidente, de qualquer modo, que ao interpretar uma proposição do autor, substituindo a noção confusa por uma noção distinta, o leitor explica melhor o sentido do autor do que poderia ser feito pelo próprio.

Bastante instigante e fecunda, a fórmula “explicar ou entender o autor melhor do que ele mesmo” foi duramente contestada no século XX, e colocada sob a suspeita de subjetivismo, principalmente por Gadamer, que, com isso, quis diferenciar a sua hermenêutica da “hermenêutica clássica”. Mesmo aqueles que se atreveram a submeter a exegese do romantismo a uma revisão, o fizeram com extrema cautela nesse ponto.²

² Vale a pena conferir as tímidas observações de Peter Szondi em sua *Introduction à l'herméneutique littéraire* (Paris: Cerf, 1989), que quase não toca na questão. Mais incisivo é Manfred Frank em sua introdução ao volume *Hermenêutica e Crítica. Com um anexo de textos de Schleiermacher sobre a filosofia da linguagem* (Ijuí: Unijui, 2005). O comentário mudou radicalmente desde o final dos anos 1990. Para uma boa bibliografia sobre o tema, ver o artigo de Jean Greisch “Le principe d'équité comme 'âme de l'herméneutique' (Georg Friedrich Meier). In: *Revue de métaphysique et de morale*, 2001, 1, n. 29, pp. 19-42. Bastante instrutivo é o artigo de

Também se costuma apontar que o sentido da expressão se transforma da filosofia racionalista wolffiana ao romantismo. Isso não deixa de ser verdade, mas apreciar com justiça o sentido dessa afirmação – e precisar até que ponto ela não é inteiramente verdadeira – significa compreender a maneira como a hermenêutica não é apenas um apêndice ou anexo ao sistema dogmático, mas parte estruturante dele, assim como também ocorre em grande medida no pensamento de Kant. Para não falar do primeiro romantismo alemão.

É claro que a concepção de interpretação de Wolff e seus discípulos padece de certa ingenuidade, a maior das quais talvez seja a ideia de que é possível entender *exatamente* o que o autor quer dizer, regra que, no romantismo, valeria no máximo talvez para uma proposição isolada, mas não para a totalidade do discurso. Segundo Wolff, para compreender o exato sentido de um texto bastaria atribuir às palavras do autor os mesmos conceitos que ele vinculou a elas.³ O “verdadeiro sentido hermenêutico” de um discurso só pode ser encontrado, caso o intérprete consiga “demonstrar que o autor pensou como ele”. (Meier, 1757, p. 67).

Mas essa ingenuidade é fartamente compensada por um aspecto da hermenêutica dogmática, para a qual nem sempre se presta atenção: é que a compreensão do autor jamais dispensa o corpo a corpo com os signos da linguagem e com o estilo pessoal que o escritor ou orador imprime em seus discursos. Como assinala Georg Friedrich Meier, cujo *Ensaio sobre a arte geral de interpretar* (1757) será examinado aqui, é preciso estar atento às diferenças no modo de pensar, nos sistemas, nas séries de ideias, no emprego das palavras dos diversos autores⁴.

A apreciação dessas diferenças não é nada contingente na consecução da tarefa interpretativa, e é importante lembrar também que, como já está claro desde Locke e Leibniz, os homens não podem pensar nem avançar em seus conheci-

Rudolf Makreel, “The Confluence of Aesthetics and Hermeneutics in Baumgarten, Meier, and Kant”, in: *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 54/ 1, 1996, pp. 65-75.

³ Christian Wolff, “Como devemos ler livros com proveito, § 6. In: *Vernunftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und Ihrem richtigen Gebrauch in Erkenntnis der Wahrheit*. Halle: Renger, 1742, p. 190. O livro também é conhecido como *Lógica tedesca* e será assim citado na sequência.

⁴ “[...] porque as mentes, os modos de pensar, os sistemas, as séries de representações e o uso das palavras de homens diferentes se distinguem fortemente uns dos outros [...]” (G. F. Meier, 1757, p. 67).

mentos sem a linguagem. A passagem das cognições compartilhadas pelo senso comum ao conhecimento racional exige a obtenção de signos para exprimir novos conceitos: faz-se, portanto, necessário uma atenção particular à natureza da linguagem com vistas a torná-la apta à lógica da descoberta filosófica e científica. É assim que não só a linguagem ordinária passa a ser considerada, desde Leibniz, instrumento importante de invenção conceitual, mas também, graças à tese da harmonia preestabelecida e ao princípio de razão, tudo no mundo fenomênico pode se transformar em expressão de alguma outra coisa. Exatamente como se verificará mais tarde no romantismo, a atividade de dar sentido às coisas já opera desde o instante em que o homem vê um mundo à sua frente, o seu gesto mais singelo é já um movimento significativo e de significação. E se ele procede com engenho e juízo, em suas mãos *tudo pode se converter sinal de tudo*. A leitura dos signos naturais presentes no universo pode dar então ensejo a uma heurística pela qual se passa da apreensão do que é a uma ressignificação dele como sinal de algo outro. E a hermenêutica deve acompanhar esse processo de invenção linguística, que se consubstancia na passagem da linguagem imediata a linguagens mais complexas, de segundo, terceiro grau etc., feitas para exprimir cada vez mais, não coisas, e sim relações.

A concepção metafísica que funda essa heurística e hermenêutica é assinalada quando Meier trata dos sinais naturais:

Neste mundo, porque ele é o melhor, se encontra o maior nexo de designação geral possível num mundo. Consequentemente, qualquer parte real neste mundo pode ser um signo natural imediato ou mediato, mais próximo ou mais distante, de qualquer outra parte deste mundo (§ 28, 18.). Por conseguinte, qualquer coisa presente pode ser sinal de rememoração de tudo que veio antes, um sinal indicativo de tudo o que é presente e um presságio de tudo o que é futuro. Do mesmo modo, tudo o que é passado pode ser um presságio de tudo o que é presente e futuro. (Meyer, 1757, p. 18)

O otimismo que funda essa teoria geral dos signos está, sem dúvida, em paralelo com o otimismo psicológico da hermenêutica: ambos se alicerçam na convicção de que tudo obedece a leis, e de que o mundo e a alma são apenas duas

faces de um mesmo todo ordenado. Na contínua rotação de seus signos, a natureza fenomênica é o guia mais seguro da viagem ao mundo espiritual. Mas esse otimismo não retira o interesse das observações meierianas. A arte hermenêutica, tal como a concebe, deve se iniciar pela interpretação dos sinais mais simples e imediatos, que afetam diretamente a sensibilidade e direcionam as ações mais concretas; desse primeiro nível, ela passa progressivamente à tentativa de compreensão dos grandes encadeamentos nem sempre visíveis ao senso comum. O mundo é um texto aberto à decifração, assim como o discurso, os gestos, as emoções são a forma de acesso – aliás, a única – ao inexpugnável mundo interior dos homens. Como explicar esse desenvolvimento do trabalho hermenêutico, do mais simples ao mais complexo, do mais aparente ao mais interior? Como se passa da *semântica* dos termos à *sintaxe* do discurso?

A primeira característica essencial apresentada pela doutrina do signo indica que se deve concebê-lo em sua relação com a coisa ou ideia designada. Há um nexo entre signo e significação que pode ser traduzido por um duplo movimento:

Signo (signum, character) é o meio pelo qual a realidade de outra coisa é conhecida. A coisa, se sua realidade é conhecida a partir de um signo, é denominada coisa designada (signatum) e se chama significação do signo (significatus), se sua realidade pode ser conhecida a partir do signo. Por conseguinte, a significação é a intenção do signo, e o signo é a razão de conhecimento da coisa designada. (Ibid., p. 4-5)

O signo faz conhecer ou reconhecer algo, é a sua “razão de conhecimento” (*Erkenntnisgrund*). Mais complicada é a direção inversa: o signo deve sua razão de existir à coisa designada; a significação é o propósito pelo qual e para o qual o signo foi instituído. Ela é o seu fim, a sua intenção, sua Absicht, palavra que marca inquestionavelmente o caráter teleológico da doutrina, e que reaparecerá de maneira ainda mais geral a seguir.

Por essa perspectiva, os *nexos de designação* são também *nexos causais*:

Uma vez que se pode inferir da realidade da causa à realidade da coisa causada, assim como da existência da coisa causada à existência

da causa real, cada causa que é uma parte deste mundo é, em virtude do nexos geral das coisas, signo natural da coisa causada, e esta é signo natural de alguma de suas causas, que é real [...] (*Ibid.*, p. 36)⁵

A causalidade encontrada nos signos naturais é só aparentemente mecânica: na verdade, ela remete a uma criação divina, em grande parte inescrutável em seus *desígnios*. Mas se os sinais divinos são, no limite, insondáveis, o mesmo não ocorre nos signos da linguagem humana. A mesma concepção teleológica dos sinais naturais pode ser encontrada na explicação da instituição dos signos arbitrários e artificiais entre os homens, mas aqui há uma transparência que não se vê nos signos naturais. Aliás, o finalismo existente nos sinais instituídos pelos homens coloca em questão a própria ideia de que os signos humanos são contingentes, porque convencionais: se a escolha de determinado signo para determinada designação é arbitrária, *o fato de se escolher signos em geral para fins determinados não o é*. A eleição do signo é uma atividade motivada pelo intuito de designação, embora o signo escolhido seja arbitrário.

Assim como ocorre em Leibniz, para quem a escolha do signo não é inteiramente aleatória, mas fundada em razões (embora já não se possa precisar exatamente quais, mesmo com todas as aproximações obtidas pela etimologia), assim também para Meier a decisão de nomear obedece sempre a uma *motivação* e se explica, portanto, *pelo princípio de razão*. É o autor do signo (*signator*) o responsável pelo nexos entre signo e designado, e quanto mais a conexão estabelecida é bem feita (por força de uma série de qualidades do nomeador), mais ela facilita a interpretação. Nestes casos se é levado a dizer que o autor é o seu melhor intérprete.⁶

⁵ Seria interessante comparar a semiótica metafísica aqui elaborada com a crítica que Berkeley faz da causalidade e da prova teleológica. Para o bispo de Cloyne, a natureza está sim divinamente ordenada pela relação do signo ao designado, mas essa ordenação não pode ser pensada em termos de causalidade. As duas relações não podem ser confundidas: “Ideias observadas em conexão uma com as outras são vulgarmente consideradas sob a relação de causa e efeito, entretanto, em verdade estrita e filosófica, elas estão apenas relacionadas como o signo à coisa que significada.” George Berkeley, *The theory of vision vindicated and explained*. In: *Philosophical Works*. Edição e notas de M. R. Ayers. Londres: Dent, 1992, seção 13, p. 235.

⁶ O criador dos sinais (*signator*) é aquele que designa certas coisas ou aquele que escolhe os

O instituidor de signos deve fazer ver a relação causal que introduz no nexo de significação. Noutras palavras, ele coloca a imaginação – faculdade encarregada da produção dos sinais – a serviço das leis do entendimento. É assim que se evita ou, pelo menos, se atenua a arbitrariedade da linguagem, *pièce de resistance* do nominalismo empirista aprovada por Wolff:

As palavras pertencem aos sinais arbitrários [...], pois depende de nosso arbítrio que uma palavra e um conceito estejam simultaneamente em presença um do outro ou que um dos dois resulte do outro. (Wolff, 2003, p. 248)

Isso tudo não subtrai certamente nada da importância conferida ao autor-sujeito pela hermenêutica, mas possibilita uma melhor compreensão de sua função. A decifração do sentido se foca precipuamente na conexão causal do sinal àquilo que designa, e tudo aquilo que a explicita é chamado por Meier de fundamentos hermenêuticos suficientes e internos. Já a participação do autor na instituição do sinal é tida entre os fundamentos hermenêuticos exteriores, porque, embora a ligação deva se aproximar ao máximo da figuração de uma relação objetiva, ela permanece sempre arbitrária.⁷ Conhecer, portanto, as circunstâncias em que o instituidor de signos elabora seu discurso (*circunstancia signatoris*) ajuda, mas não é de todo suficiente para a compreensão do sentido. A relação entre sujeito e linguagem é mais complexa do que parece à primeira vista.

Pois não se busca certamente a interpretação da psique do sujeito. O sujeito é apenas um mediador que possibilita o conhecimento dos seres corporais e espirituais e das articulações entre eles. O instituidor de uma relação semiótica é desde sempre também já um intérprete, porque faz uma leitura dos sinais que percebe e os traduz de maneira a serem compreendidos pelos outros. Pode-se falar, por isso, de uma dupla causalidade: Há uma relação objetiva observada (que já é uma

sinais ou faz de algo um sinal. E ele é tanto mais perfeito, quanto melhores forem os sinais que escolhe. Quanto mais perfeito o criador dos sinais, tanto melhor o conhecimento que tem dos sinais, e tanto mais hábil ele é para a interpretação (§ 10). Por conseguinte, um autor perfeito dos signos é sempre também um melhor intérprete, se no mais tudo está correto.” (Meier, 1757, p. 9).

⁷ G. F. Meier, op. cit., § 23, pp. 12-13. Num certo sentido, pode-se dizer que também para Wolff a instituição da linguagem é objetivamente *arbitrária*, mas subjetivamente *motivada*.

relação de sinalização e significação, divinamente instituída) e uma relação subjetiva, produzida pela conjunção de signo e significado.

A capacidade interpretativa encontrada no criador linguístico também é exigida do intérprete propriamente dito. Este deve antes de mais nada saber em que âmbito ou nível se situa determinado gesto, pronunciamento ou texto. Se aquilo que deve ser interpretado está num encadeamento sensível ou estético, o intérprete tem de possuir e empregar as capacidades adequadas a ele, como o engenho, a faculdade de designação, os sentidos, a imaginação etc. (*Ibid.*, p. 15) Se os caracteres indicam que se trata de um conhecimento do plano racional, a interpretação exigirá o conjunto das faculdades superiores da mente. (*Ibid.*, p. 16)

A faculdade característica

Muito da atualidade das filosofias de Leibniz e de Wolff se deve ao relevo que deram à linguagem na descoberta da verdade: a linguagem ordinária pode ser empregada como apresto heurístico, enquanto a simplificação proporcionada pelas linguagens técnicas ou artificiais confere clareza e rapidez aos raciocínios. O progresso da heurística – descoberta de novas verdades – não supõe apenas a análise dos predicados dos conceitos, mas também sua redução a uma linguagem que exprima a maior quantidade deles – (*o maior número de suas relações* – no menor número de termos possíveis. A redução a poucos caracteres é o que permite a combinação e, conseqüentemente, a ampliação dos conhecimentos. Daí a centralidade da função do inventor de signos – destacada por Meier. Os *sinais* que o *signator* toma de empréstimo ao uso comum ou aqueles que inventa por si próprio devem ter todas as propriedades das ideias: clareza, distinção, perfeições lógicas e estéticas, fecundidade etc.

A escola wolffiana tratou com especial carinho a faculdade de invenção de caracteres ou sinais. Como um ramo da imaginação, Wolff a denominou *facultas fingendi*, que é responsável pela formação de imagens compostas e dos hieróglifos, os quais podem se tornar essenciais nos raciocínios, valendo em muitos ca-

sos por definições⁸. Baumgarten e Meier a designam “faculdade de fingir” ou de “compor” (*Dichtungsvermögen*) ou ainda como faculdade poética; os dois autores a diferenciam da faculdade característica ou de designação, por eles denominada *facultas característica* ou *Bezeichnungsvermögen*.⁹ A faculdade característica é assim definida por Baumgarten:

Percebo signos juntamente com os designados; logo tenho a faculdade de juntar na representação signos com os designados, a qual pode ser chamada de faculdade característica, § 216. Sempre que neste mundo houver um nexo significativo (§ 358), as percepções da faculdade características entram em jogo pela força da alma que representa o universo, § 513. O nexo significativo é conhecido, quer distinta, quer indistintamente; portanto, a faculdade característica é ou sensível, § 521, ou intelectual, § 402. (Baumgarten, 1779, § 619)

O nexo significativo (*nexus significativus*) é uma forma de exprimir o encadeamento do mundo, o nexo efetivo das coisas, tanto sensíveis como intelectuais, e por isso o uso da faculdade designativa depende tanto das faculdades inferiores como das superiores. Com isso se vê que a capacidade de criação simbólica não se mede apenas pelos critérios de clareza e distinção, mas também pela extensão ou amplitude do nexo de relações expressas. Quanto maior o vigor dos caracteres escolhidos, maior a capacidade de expressão. A força expressiva de um signo está numa proporção inversa à de sua significação: quanto “menor” ele for, tanto mais expressivo será¹⁰

O intérprete terá de seguir o autor em suas designações: mesmo quando este

⁸ Christian Wolff, *Psychologia empírica*, §§ 151 e segs.

⁹ A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 619 e segs; pp. 225-226; *Metaphysik*, § 459 e segs, p. 142-143.

¹⁰ “Quando signos e coisas designadas são vinculados uns aos outros na representação, ou a representação do signo é maior do que a representação das coisas designadas e então o *conhecimento é simbólico*; ou a representação da coisa designada é maior do que a representação do signo e então o *conhecimento é intuitivo* (*cognitio intuitiva, intuitus*). A lei da faculdade de designação é: uma das representações associadas com outras é um meio de conhecer a realidade das outras, § 248.” A. G. Baumgarten, *Metaphysik*, § 460, p. 143. Esse critério da proporcionalidade inversa será desenvolvido por Mendelssohn em sua teoria semiológica do sublime e terá repercussão também na ideia de ingênuo em Schiller e de humor ou de inversão do sublime em Jean Paul. Sobre isso, ver do autor “O sublime às avessas”, in *A forma e o sentimento do mundo. Jogo, humor e arte de viver na filosofia do século XVIII*. São Paulo: editora 34, 2014.

tem um estilo peculiar, o trabalho de exegese é facilitado se ele segue o uso habitual dos termos da língua. O primeiro passo da tarefa hermenêutica será identificar a correlação dos sinais com as coisas designadas. Aqui, a regra principal consiste em perceber como o sinal faz ver as notas características daquilo que designa, exibindo a sua composição. Desse modo, a força expressiva é entendida como *causa* ou *fundamento de conhecimento*, também podendo ser chamada de *significação*. Os termos, como se mostrou antes, são reversíveis. Cada expressão dada por um termo tem uma significação, e da “soma” dessas significações se forma um discurso concatenado, que é denominado um “sentido”:

Aquilo que as expressões designam é a sua significação, e aquilo que um discurso designa é o sentido ou o entendimento do discurso (*sensus orationis*), § 103, 7. O sentido do discurso é, portanto, o conjunto de todas as significações individuais daquelas palavras que perfazem o discurso, que estão ligadas umas às outras ou determinam as outras, § 103. O sentido do discurso é, portanto, igual a todas essas significações ligadas umas às outras tomadas em conjunto. (Meyer, 1757, p. 57)

A distinção é de capital importância: enquanto a significação se prende ao termo e àquilo que nomeia (ao seu “referente”), o sentido é o resultado ou o composto das significações ou relações de um discurso, texto, fala etc. O leitor pode conhecer o significado das palavras, dos gestos etc., e mesmo assim não desvendar *o que a sua composição quer dizer*. A clareza e distinção das partes pode levar ao bom entendimento do todo, mas não é sua condição suficiente; a rigor, a hermenêutica requer o inverso: é só pela compreensão do todo que se explicita a significação das partes.

Noutras palavras, o vínculo causal entre signo e designado tem semelhança, mas não dá conta de explicar inteiramente o que ocorre na interpretação do todo. Se, como se viu antes, o designado é razão de ser do signo, e este razão de conhecimento daquele, é porque a causalidade que aí se encontra é uma causalidade final, em que cada um dos sinais é escolhido em função de uma intenção ou propósito (*Absicht*), atuando como meio de conhecimento e estabelecimento de um

fim, isto é, como meio de chegar a ele. Mas as significações são, além disso, *meios* para o sentido.

A produção discursiva e sua compreensão supõem, por isso tudo, um pouco mais que a capacidade de ligar o sinal a seu referente, a qual já envolve, além da faculdade característica, a sensibilidade (na condição de doadora do dado material), a imaginação (como responsável pelo fluxo associativo), o engenho (percepção de semelhanças), e o juízo, que vê a justeza da ligação entre o sinal escolhido e aquilo que se quer exprimir. Nota-se então que a designação já implica, portanto, o trabalho conjunto das faculdades, trabalho conjunto este que envolve ainda, no seu emprego mais elevado, prudência (*Klugheit*) e sabedoria (*Weisheit*)¹¹

A *capacidade de compreender o sentido* demandará o mesmo tanto de operações que a intelecção da significação, mas serão pensadas todas numa atuação conjunta para um propósito que reúne todas significações ou fins (meios) parciais. Ou seja, deve haver uma coerência entre a escolha dos signos particulares e o sentido da obra. Essa coerência se explica pela relação pragmática e final que o criador estabelece com os signos que elege: assim como a escolha de uma certa ligação entre designação e designado é pautada pela utilidade para o conjunto, assim também o estabelecimento do sentido do todo é identificado a uma finalidade buscada pelo autor. Se Meier pode falar de uma dependência do sentido para com o discurso ou para com o texto (*“dependentia sensus ab oratione, seu a texto”* Meier, 1757, p. 62), isso não quer dizer que as partes sejam responsáveis pelo todo: pelo contrário, o autor escolhe conscientemente as partes pensando na coerência e coesão do todo. Ele *visa* algo com os termos que elege, que são meios para o *sentido*, e este não é senão a *intenção* que se busca transmitir por intermédio deles. Ou seja, o *sentido* é concebido como um fim (*Zweck*) ou propósito (*Absicht*), para o qual as palavras ou sinais atuam como meio.

Essa complexa operação geral, que envolve a cooperação de todas as habilidades e faculdades individuais, é comandada, portanto, por um fim pensado a

¹¹ O nexo de designação é um nexo dos meios e dos fins, §§ 7, 9. Ora, como prudência e sabedoria se ocupam da compreensão do nexo dos meios e dos fins, um intérprete tem de possuir prudência e sabedoria. Wolff já assinala que mesmo o conhecimento histórico requer entendimento e reflexão (*Verstand und Nachsinnen*), quando deve ser pensado em função de sua “múltipla utilidade” (*zu ibrem vielfältigen Nutzen*). *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes*, cap. II, § 3, p. 189.

partir da prudência e sabedoria do escritor. Ora, é muito provável que a falta de harmonização entre as diversas partes das faculdades leve a uma falta de compreensão do sujeito em relação a si mesmo: isto é, parodiando Michel Foucault, o sujeito não faz uma hermenêutica correta de si, uma vez que ele deveria ser aquele que conhece melhor o seu propósito e é, portanto, “o melhor intérprete de suas próprias palavras”. (*Ibid.*, p. 75)¹² O “autor sábio e racional” (*der weise und vernünftige Autor*) conhece o sentido de seu texto, porque é quem melhor conhece o fim (*Zweck*) que se propôs ao escrevê-lo (Meyer, 1757, p. 74). O máximo que o intérprete pode fazer é “empatar” com o autor, quando chegar a reconhecer o mesmo sentido, isto é, o mesmo fim que o criador quis dar a sua obra. Como quer que seja, o racionalista soube diferenciar muito bem a especificidade da hermenêutica: a interpretação do sentido jamais deve ser confundida com uma prova ou demonstração lógica¹³.

Mas o autor pode desconhecer a si mesmo, e é aí que o trabalho hermenêutico se torna interessante.

Entender a si mesmo e entender os outros

Christian Wolff afirma que compreender os conceitos empregados por um autor requer o entendimento exato das palavras que vincula a esses conceitos, e Reimarus vai além, quando afirma que essa compreensão supõe o princípio de identidade e contradição: os conceitos que o leitor vincula a certas palavras são os

¹² Cf. H. S. Reimarus, *Vernunftlehre*, § 253, p. 268: “Se o próprio autor 1) pensa clara e distintamente, 2) se determina da maneira mais precisa os seus pensamentos por meio de palavras e locuções usuais e 3) se dá definições de tais palavras e coisas que podem ser entendidas por todos, ele é facilmente entendido por todo aquele que é dotado da língua e de um conhecimento linguístico comum, e é ele mesmo seu próprio intérprete.”

¹³ A prova lógica, ou demonstração lógica do sentido, isto é, a prova a partir da qual se pode reconhecer que o sentido é logicamente verdadeiro, não é a prova hermenêutica, nem a demonstração hermenêutica, mas é muito diferente dela [...] e não é necessariamente requerida para esta. Consequentemente, um comentador probante omite com razão as provas lógicas do sentido, § 233, a menos que a equidade hermenêutica exija o contrário [...] Meier, op. cit., § 235, pp. 122-123. Isso explica por que os dogmáticos dizem ser possível que haja o mesmo entendimento entre o autor e o leitor.

mesmos que o autor pensou ao utilizá-las?¹⁴ Ora, a vinculação do termo ao conceito pode sempre dar azo a mal-entendidos, seja porque o autor não define bem seus vocábulos, seja porque as palavras têm em geral mais de uma significação (Wolff, 2003, p. 190-191). Esse cuidado com a intelecção da ligação entre palavras e conceitos é, no caso dos escritos racionais, o requisito para o entendimento da cadeia da argumentação, isto é, a compreensão da justeza da matéria e da forma das proposições e de sua ligação (*Ibid.*, p. 180-183).

A hermenêutica desponta no horizonte do leibnizianismo muito certamente em função do problema da incomunicabilidade entre as substâncias. Se sua concepção parece um tanto rígida, Leibniz responde, no entanto, a questão da compreensão recíproca entre substâncias de uma maneira bem flexível: ainda que todas as substâncias expressem exatamente os mesmos fenômenos, “nem por isso as suas expressões se identificam: é suficiente que sejam proporcionais” (Leibniz, 2004, p. 30). Mesmo quando recusam o universo monadológico, a busca de complementariedade entre as diferentes perspectivas sobre o mundo segue sendo um dos motores fundamentais para a constituição de uma exegética pelos seguidores de Leibniz: a busca de uma expressão “comunitária” mais coerente sobre a objetividade significa ao mesmo tempo um maior autoconhecimento dos sujeitos. Numa filosofia que busca examinar o alcance das forças intelectuais humanas, a atividade de entender o outro equivale à investigação sobre a capacidade epistemológica das próprias faculdades. Dada a obscuridade inerente à alma, a compreensão do que se passa com os semelhantes é essencial para a própria clareza sobre os modos de conhecer. A hermenêutica é uma chave de desvendamento da epistemologia, ainda que o exame das faculdades alheias esteja preso a grandes dificuldades, porque só é possível através de *inferências* ou *índices* sobre os modos de agir do espírito, isto é, estes só são conhecidos pelos seus efeitos, pelas proposições e raciocínios, pelos escritos ou discursos que produzem (Wolff, 2003, cap. 8, §7 e subsequentes). Mas se é assim, a hermenêutica também é a prova de que o pensar por si próprio é a condição exigida para a compreensão de *qualquer discurso*, racional ou histórico, puro ou empírico.

Se o critério ideal de compreensão consiste na equivalência da ligação entre conceitos e palavras e no encadeamento das frases ou proposições, é claro, por

¹⁴ Cf. H. S. Reimar, *Vernunftlehre*, § 19

outro lado, que ele nem sempre pode ser alcançado. Isso é evidenciado por Wolff no caso da *Escritura Sagrada*, dado que não se pode saber inteiramente ao certo o que muitas de suas palavras querem dizer, isto é, não é possível obter o conceito justo delas. (*Ibid*, p. 193). E não cabe aqui, assim como em muitos outros lugares, tentar obter o conceito a partir da língua técnica, já que não se pode conhecer exatamente as razões que levaram alguém a escolher uma palavra para determinado conceito. Não há, portanto, confusão entre o domínio do saber e o domínio da fé (*Ibid.*, p. 195-196).

Wolff indica, portanto, que há uma margem de indeterminação conceitual, que não pode ser apagada pela interpretação. São muitos os aspectos que impedem a plena identificação de um indivíduo pelo outro ¹⁵, e Kant desenvolverá esse aspecto, ao tecer várias considerações sobre a capacidade ou incapacidade de compreensão, como esta da *Lógica Blomberg*:

Todos os novos conhecimentos, que se afastam bastante da maneira habitual de julgar [zu urtheilen], são de início completamente obscuros e não são entendidos nem pela mente mais capaz [werden von dem besten Kopf nicht verstanden], e, com efeito, isso frequentemente não ocorre porque os conhecimentos sejam obscuros em si mesmos, mas porque geralmente é muito difícil se afastar da maneira habitual de julgar, e observar esta ou aquela questão por um outro lado. Quem, por exemplo, aprendeu a dançar com um mestre ruim e deve iniciar depois com um mestre hábil, encontrará realmente bastante dificuldade de se desacostumar novamente dos velhos passos e movimentos dos pés já adquiridos e de seguir o novo método, que é muito melhor. O mesmo ocorre também, pois, com o conhecimento: tudo o que se afasta da velha maneira já introdu-

¹⁵ “Um indivíduo pode conhecer o que o outro não conhece e, por isso, um pode conhecer uma nota característica que é desconhecida do outro, § 115. Consequentemente, um pode conhecer claramente o que o outro conhece apenas obscuramente, § 124. Não podemos, portanto, concluir: 1) que o que é claro para mim, é claro também para outros; 2) o que é obscuro para mim, é também obscuro para outros; 3) o que é claro para mim, também me será claro futuramente; 4) o que agora é obscuro para mim, também permanecerá obscuro para mim futuramente” Meier, *Auszug*, § 126, pp. 32-33.

zida de conhecer, de lecionar, de escrever etc. é difícil de entender e obscuro. Todos os inventores de novos métodos em todas as ciências são, por isso, obscuros de início, com muita frequência eles são até desprezados exatamente porque se gosta demais e não se quer se afastar do que é antigo. Locke e Newton tiveram esse destino, pois seus escritos eram de início obscuros e ininteligíveis ou ao menos pareciam sê-lo, até que foram observados mais de perto e se descobriram seus méritos. (Kant, 1968, p. 122)

Muitos autores são incompreensíveis de início, porque escrevem na contra-mão das ideias aceitas. É preciso esquadrihar e refletir melhor sobre suas obras, para encontrar o sentido profundo de seus escritos, como ocorre com Locke, Newton, mas especialmente com Rousseau, autor paradoxal cuja leitura demanda uma energia espiritual, uma sensibilidade diferente da habitual.¹⁶ Há muito que aprender e o que refletir com as obras de pensadores que escrevem com gênio, mesmo que suas ideias por vezes apresentem alguma incongruência:

O que é escrito com gênio, é de muito mais valor para nossa atenção do que aquilo que é imitado. Por mais paradoxal e falsamente que o homem de gênio escreva, sempre se aprende algo com ele. – Precisamos refletir sobre aquilo que é escrito com gênio. Muitos assuntos são de tal índole, que exigem não tanto uma reflexão assídua, mas uma reflexão longa e detida. Precisamos sempre considerá-los de um outro ponto de vista e lê-las em momentos bem diferentes. (Kant, 1963, p. 53)

A leitura de obras inovadoras, mesmo que falsas, põe o pensamento numa direção diferente, possibilitando descobertas insuspeitadas. Esse tema importante já aparece no interior da filosofia dogmática, na ideia de que um conhecimento

¹⁶ A hermenêutica especial requerida para a leitura de Rousseau é comentada principalmente nas *Notas sobre as Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Sobre a hermenêutica em Kant, ver as considerações do autor em *O gênio romântico. Crítica e Filosofia da história em Friedrich Schlegel* (São Paulo: Iluminuras, 1998, pp. 29 e segs), que serão em parte retomadas aqui.

deve ser considerado, não só pela exatidão, mas também pelo número de consequências, de resultados a que pode levar. A precisão, a secura conceitual não é o único critério para a lógica da escola wolffiana; é preciso levar em conta também a riqueza, a fecundidade de novas descobertas que uma afirmação propicia.

É bem verdade também que o autor mesmo não se dá inteiramente conta de tudo aquilo que sua obra contém. Isso se deve em princípio a que o próprio autor tem dificuldade de compreender a si mesmo. Como afirma Kant na *Lógica Blomberg*:

Poucos indivíduos têm um conceito correto do que seja ter um conceito correto e claro de uma coisa ou conhecimento. Indivíduo algum pode, por assim dizer, se entender mais corretamente a si mesmo, ele sempre julga que tudo o que diz é completamente claro, e justamente por isso ocorre que ele também é impedido de investigar se ele se entende corretamente a si mesmo ou não. (Kant, 1968, p. 121)

O trabalho preliminar de compreensão dos conceitos reside em saber se o escritor tem clareza sobre eles, isto é, sobre si mesmo.¹⁷ Mesmo grandes filósofos acabaram por deixar de compreender o que pretendiam dizer, como ocorreu com Platão (!), que “era muito loquaz, e obscuro, de modo com frequência não entendeu a si mesmo” (*Id.*, 1968, p. 36). Por outro lado, pensadores originais acabam produzindo trabalhos de alta complexidade, de modo que não é fácil nem para o leitor nem para eles mesmos atinar com o sentido de seus escritos. É o caso de Rousseau, que, apesar de ter feito descobertas importantes, permanece “ininteligível” (*unverständlich*) para si e para os outros (*Ibid.*, p. 330).

Essa concepção hermenêutica está ligada a uma visão da história da filosofia para Kant: é que ao longo dos tempos os filósofos se aproximaram mais ou menos da verdadeira imagem do que seria a sua “ciência”, mas a deixaram escapar porque justamente não captaram direito a si mesmos, isto é, não entenderam a “ideia da filosofia” que todos os homens trazem em si, mas que em parte não compreendem, em parte a traduzem como se fosse uma forma de contribuir para a

¹⁷ A elucidação dos conceitos adquiridos, afirma Kant, é “uma operação necessária para se conhecer a si mesmo”. *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, AA, 20:323.

escolaridade e a erudição (*Id.*, 1963, p. 34). Para Kant, este é o caso precisamente de Christian Wolff, que não passa de um técnico, ao contrário dos antigos e de Rousseau. Todos os temas relacionados ao conceito supremo da filosofia se explicam a partir dessas noções:

Se o filósofo liga todas as suas especulações, ciência etc. com os fins, com a destinação do homem, então ele é um guia e legislador da razão. A ideia da sabedoria tem de estar no fundamento da filosofia, assim como a ideia de santidade no fundamento do cristianismo. O filósofo é um técnico, se tem conhecimento de todas as coisas. Wolff era um filósofo especulativo, mas não um filósofo arquitetônico, nem um guia da razão. Ele não foi propriamente um filósofo, mas um grande técnico para o desejo de saber dos homens, tal como muitos ainda o são. Alguns antigos se aproximaram do protótipo de um verdadeiro filósofo. Rousseau igualmente, embora não o tenham alcançado. Alguns acreditarão talvez que já temos a doutrina da verdade e não podemos considerá-la uma mera ideia, porque temos tantos livros cheios de prescrições sobre como devemos agir. Mas estas são majoritariamente proposições tautológicas e exigências insuportáveis de ouvir, pois não nos mostram nenhum meio de alcançá-las. (*Ibid.*)

Diferentemente dos antigos e de Rousseau, Wolff era um mero técnico, um artesão do saber, e não um *arquiteto* que pensava segundo um plano dos fins para os quais deveria instruir os homens. Suas proposições são tautológicas, já que não ensinam os meios pragmáticos de atingir os objetivos. Mas será que é assim mesmo? Kant não está se esquecendo da dívida que tem para com o wolffianismo não em outros, mas precisamente nesse quesito?

O trabalho do arquiteto

Que Kant tenha se apropriado da explicação dogmática da palavra “arquiteto”, fica patente ao ler o parágrafo da *Psicologia empírica* em que Christian

Wolff explica o que é a “faculdade de composição”:

*Se, a partir daquilo que vê em vários edifícios diferentes, o arquiteto compõe a ideia de um edifício por força do princípio de razão suficiente, o edifício está construído em conformidade com as regras da arquitetura. E em geral se, a partir daquilo que vê de relacionado à sua arte em vários corpos artificiais diferentes, o artista compõe a ideia de algum corpo artificial de sua arte por força do princípio de razão suficiente, este corpo é conforme às regras da arte. Com efeito, se a partir daquilo que vê em vários edifícios diferentes, o arquiteto compõe a ideia do edifício por força do princípio de razão, nela não admite nada de que não possa dar a razão suficiente de por que deve estar mais presente do que ausente, porque isto deve ser mais do que aquilo (§ 70 *Ontol.*). Pois, uma vez que na arquitetura civil as razões das partes singulares são escolhidas para o fim delas (§ 5 *Arch. Civil.*) e uma vez que todas as razões particulares, por fim, se resolvem no escopo do fundador, que é o fim de todo o edifício (§ 2 *Archit. civil.*), ele investiga as razões que vê naquelas partes que foram feitas nos outros edifícios e julga [*judicat*] por ventura quais concordam com o fim do edifício cuja ideia deve conceber na mente [...] Portanto, o edifício é conforme as regras arquitetônicas se está construído do mesmo modo que a ideia daquilo que o arquiteto vê em vários edifícios diferentes é composta segundo o princípio de razão suficiente. (Wolff, 1968, p. 103-104)*

A arquitetura é uma arte baseada na faculdade de compor (*facultas fingendi, Dichtungsvermögen*), cuja natureza consiste em selecionar e reunir ideias dispersas por outras edificações de acordo com o plano ou intenção daquilo que se pretende construir. Fica difícil acreditar que Kant não tenha tido este ou um modelo derivado de sistema em mente quando constrói sua arquitetura da razão; se essa suposição é verdadeira, também fica mais fácil explicar por que quer marcar a diferença da sua arte dos sistemas em relação à arquitetura wolffiana.

Kant afirma que o seu arquiteto faz seu projeto seguindo um plano inteiramente racional, porque não recorre a modelos empíricos, historicamente data-

dos, mas, na verdade, suas famosas palavras de que a crítica deve ser construída a partir dos materiais encontrados nos escombros dos velhos sistemas metafísicos mostram que, no máximo, ele está reutilizando a metáfora.¹⁸ O que ele lhe acrescenta consiste em dizer que a solidez da construção erguida exclusivamente com materiais puros eliminaria qualquer risco de desabamento do edifício. Precaução certamente válida, que não consegue esconder, entretanto, a fonte de inspiração. Contudo, já para Wolff, composição não pode significar mero bricabraque, uma vez que, para alcançar o objetivo a que se propõe, o arquiteto não deve se fiar exclusivamente em sua imaginação, a qual tem de ser retificada por seu conúbio com a razão.¹⁹ Os edifícios bem acabados produzem deleite (voluptas) naquele que lhes contempla a perfeição, especialmente se é um perito compenetrado da arte com que foram realizados. A consecução de um plano bem feito não exclui o deleite subjetivo, mas o seu fundamento objetivo está na *verdade transcendental*, que é a ordem instituída pelo princípio da unidade na multiplicidade²⁰.

Para demarcar melhor a distância que a separa do intento dogmático, a filosofia crítica propõe uma diferenciação da ideia de unidade na multiplicidade: a unidade racional pura difere tanto do mero agregado de elementos, produzido pelo técnico ou artesão dotado de imaginação, quanto da unidade obtida por coordenação, que seria aquela encontrada nas obras de arte e da literatura. O agregado jamais chega a ser um todo; já a obra de arte ou literária se funda num conceito indeterminado, reflexionante, que menos subordina conceitualmente do que coordena espaço-temporalmente as notas características da representação que pretende exhibir. A distinção entre subordinação (perfeição lógica) e coorde-

¹⁸ “Como é que se poderia, a rigor, aprender a filosofar? Todo pensador filosófico constrói, por assim dizer, sua obra sobre as ruínas de uma obra alheia; mas jamais se erigiu uma que tenha sido estável em todas as suas partes.” Immanuel Kant, *Lógica*, tradução de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, pp. 42-43. A filosofia que se constrói das ruínas da metafísica é obviamente a própria Crítica: “Esta é a época da crítica para esse estudo [da metafísica], e está próximo o momento em que o seu edifício será demolido e um inteiramente novo será erigido sobre as ruínas do antigo”. V-Lo/Wiener, AA 24:804.

¹⁹ Cf. “Patet adeo usum imaginationis retificari per connubium imaginationis com ratione...” Christian Wolff, *Psychologia empirica*, § 150, p. 104.

²⁰ Christian Wolff, *De voluptate ex cognitiones veritatis percipienda*. In: *Horae subsecivae Marburgenses*, § 3, p. 372.

nação (perfeição estética) já se encontra, como é sabido, em Baumgarten e Meier. Que Kant a tenha aprofundado, tem a ver com sua preocupação em mostrar que as duas não estão baseadas na *mesma* unidade transcendental; segundo ele, o dogmatismo não soube diferenciar a unidade subjetiva e a unidade objetiva, a intuitiva e a discursiva, ainda que ambas sejam *transcendentais*.

A verdade transcendental é, de acordo com a definição de Baumgarten, a ordem ou conjunção necessária entre os *essentialia* e os atributos de algo ²¹. Ora, como essa ordem está correlacionada com o conceito (do qual dependem os predicados ou atributos internos), a unidade transcendental seria sempre conceitual. Numa composição filosófica, literária ou artística, a *verdade ou unidade transcendental* se traduz na noção de “tema”: Tema no discurso é um conceito ou juízo, aquela sua parte em que está a razão suficiente dos pensamentos das partes restantes (Baumgarten, *Acroasis logica*, § 426, p. 131).

Ou seja, como já foi visto em Meier, a organização de uma obra literária também está condicionada pelo princípio de razão: o tema é um conceito ou proposição principal (na *Metaphysica*, Baumgarten indica que *Hauptbegriff*, *Hauptsatz* seria o equivalente em alemão) a que estão subordinados todos os outros conceitos ou ideias de um discurso. Mas é certo que o dogmatismo, seguindo a lição de Leibniz, não hesitará em transpor a ideia de *tema* para as artes não verbais. Isso é indicado no momento preciso em que Baumgarten trata da “ordem” em sentido transcendental em sua *Metafísica*:

Se muitas coisas são postas umas ao lado das outras ou umas depois das outras, elas são *vinculadas*. O vínculo entre muitas coisas é um só, ou é diverso, § 10, 38. No primeiro caso, ele é coordenação e sua identidade é ordem. Outrora, a ciência da ordem era música em sentido lato. (Baumgarten, 1779, § 78)

Para Baumgarten, existe uma *analogia* entre a unidade transcendental e a unidade encontrada na música (esta é, no mínimo, a manifestação sensível daquela). Kant também trabalha com a ideia de que a literatura e as artes se fundam numa ordenação que vincula muitas ideias acessórias a uma ideia principal, mas ele será

²¹ Baumgarten, *Metaphysica*, § 118, p. 34.

taxativo em rejeitar a assimilação entre unidade por subordinação (discursiva) e unidade por coordenação (estética ou intuitiva). Comentando o parágrafo 78 da *Metafísica*, que acaba de ser citado, Kant escreve que é disparate (*Unsinn*) afirmar que a música foi um dia a ciência da ordem, pois isso não faz sentido *ali onde há método*²². Ele procede, assim, no sentido oposto à vocação musical do pensamento leibniziano, que vê na *harmonia* a realização da “unidade na multiplicidade”, a qual é tanto maior quanto é “unidade do maior número de elementos desordenados em aparência, e ligados, contra toda expectativa, por uma relação admirável, à maior das concordâncias.” (Leibniz, 1970, p. 114). Para Kant, a ordem instituída pela unidade discursiva não pode ser confundida com aquela que é produzida pelas formas da intuição.

Por que essa precaução? Obviamente, se trata para ele sempre de separar uma unidade produzida por uma arte qualquer e a *unidade arquitetônica da filosofia*, esta sim a única capaz de produzir uma subordinação de um conjunto ou sistema fechado, e não de um mero agregado. Sua posição é bastante distinta da do filósofo dogmático, para quem o *modus operandi et judicandi* válido para a arte arquitetônica serve também de modelo para todas as outras artes, isto é, também para a construção e avaliação de máquinas, de outros corpos artificiais, etc.²³ Diferentemente do que Kant pretende sugerir, o trabalho arquitetônico não é deixado ao mero técnico, mas exige certas faculdades sutis que vão além das capacidades do simples artesão da razão (*Vernunftkünstler*). Tal modelo é válido sobretudo para a arte de escrever e interpretar.

Como ensina a lógica wolffiana, a perfeição do autor está em saber propor um fim conveniente à sua obra; se essa condição é satisfeita, cabe ao intérprete encontrar, entre os muitos sentidos possíveis, julgar aquele que é o mais literal

²² “Unsinn, worin Methode ist” I. Kant, Rx 3545, AA 17:044.

²³ Exatamente o mesmo se vê em relação a qualquer outro corpo artificial relativo a uma arte qualquer; nem é necessário outra coisa que substituir o edifício por um corpo artificial em geral, e substituir as regras da arquitetura da demonstração anterior pelas regras da arte em geral. Pois cada arte tem as suas regras, e consequentemente, porque uma perfeição convém a cada corpo artificial, se deve escolher aquela cuja força se julga servirá melhor que a outra; pois toda perfeição tem suas regras pelas quais se pode explicar, isto é, entender por que há tais determinações intrínsecas antes que outras [...] – C. Wolff, *Psychologia empirica*, § 150, p. 104.

e o mais conveniente à intenção da obra ²⁴. Mas essa perfeição nem sempre é lógico-metafísica, o que ocorre quando o propósito do autor é significar certos afetos e comover: aqui, igualmente, o leitor precisa encontrar o sentido que mais se adequa ao páthos buscado pela obra.²⁵ E há ainda uma perfeição peculiar a cada autor, que o intérprete não pode perder de vista quando examina as obras dele²⁶.

Em suma, há inúmeras regras hermenêuticas a se observar, já que não apenas os escritos racionais, mas também os livros históricos precisam ser lidos com um pensamento livre e autônomo (Wolff, 2003, IX, 2, p. 183). A hermenêutica tem de se haver com seus limites, pois não há instruções para lidar com o tom, o senso implícito, o “gênio do século”, o caráter da personagem que fala, a paixão, o estilo etc.

Ao contrário do que se poderia imaginar, a hermenêutica desempenha um papel importante no sistema dogmático wollfiano. Ela é, sem dúvida, fundamental para a formulação e o entendimento correto das proposições e silogismos, mas extrapola, e muito, os limites da lógica, pois deve ser aplicada na leitura de qualquer discurso. A interpretação supõe não só a compreensão correta do sentido das palavras, mas também tudo o que está implícito no texto e no contexto da enunciação, o que envolve também a compreensão da *ironia* nela contida. Numa antecipação clara do romantismo de Jena, Baumgarten escreve na *Acroasis logica* que

[...] é preciso interpretar, da maneira a mais conveniente [convenientissime] que possas, o temperamento, o gênio do século, que é poderosíssimo, o gênio da nação, a índole da pessoa que é intro-

²⁴ Como escreve Baumgarten: “Fini conuenienter proponere est auctoris perfectio. Ergo ex pluribus sensibus litterae fini conuenientissimus verus iudicetur ab interprete, donec constet contrarium.” (Baumgarten, 1983, § 470, pp. 160-161).

²⁵ “Affectui significando et mouendo conuenienter proponere est auctoris perfectio. Ergo in patheticis, ubi plures sunt sensus litterae, conuenientissimus est affectui dato iudicetur verus, donec constet contrario”. Baumgarten *Acroasis logica*, § 464, 476.

²⁶ Reddere personae quum convenientia cuique sit auctoris perfectio, plurium sensuum litterae convenientissimus obiecto personali, ad quo et de quo scribitur, verus iudicetur, donec constet contrarium.” *Ibid.*, § 474, pp. 164-165.

duzida falando, a paixão dominante. É segundo tal regra que estimamos na maior parte das vezes as coisas que devem ser entendidas ironicamente. ‘Certo, os Fados me vedam’, ‘Louvor egrégio!’ e outras bem conhecidas.

A interpretação da ironia depende, portanto, de um conhecimento amplo do caráter de quem fala, da situação, do contexto geral (o espírito do século, da nação etc.), etc., em que se faz o discurso. Baumgarten retira esse parágrafo das edições posteriores da *Acroasis logica*, talvez porque tenha acreditado que o exemplo que utiliza para ilustrar o argumento era um tanto infeliz: ele entende a ode I, 24 de Horácio sobre a morte de Quintilius Varus como se ela toda fosse irônica em relação ao amigo do falecido, o poeta Virgílio.²⁷ Seja qual for o motivo que o levou a retirar o trecho, a primeira edição explica que foi assim, ironicamente, que a teriam entendido muitos dos que conheciam a amizade entre os três, e se isso é considerado corretamente, a ironia com que foi composta “transparece suficientemente para todos aqueles que têm faro”²⁸ (Baumgarten, 1983, p. 162).

Bem antes de o romantismo de Jena transformar o “ter faro” ou “nariz” (*nasum habere*) no princípio hermenêutico incontornável para a apreensão da ironia, Baumgarten sugere aqui que o leitor perderá o sentido da ode de Horácio se não sentir que ela transpira jocosidade²⁹. E isso valeria também para todo discurso.

Fazendo um balanço do que se disse aqui, parece ficar claro que o dogmatismo wolffiano-baumgartiano dispõe de uma concepção bastante avançada do processo hermenêutico, muito próxima das linhas gerais que lhe seriam dadas

²⁷ “Ad haec referenda videtur Horatii tota oda I. I. 24. Ad *Virgilium facetum* ludicra [...]” A. Baumgarten, *Acroasis logica*, § 471, nota, p. 162.

²⁸ Quo probe confiderato iocus fati transparet iis, qui nafum habent.

²⁹ A princípio, a interpretação de que a ode é toda ela lúdica parece não se sustentar. Seja dito, porém, em favor da sua interpretação que a ideia de que a ode contém uma ironia em relação ao “elegante” Virgílio é corroborada pelo por H. Akbar Khan em seu artigo “Horace’s Ode to Virgil on the Death of Quintilius: 1,24”, que procura mostrar que a ode não é apenas uma elegia, como até então era a opinião geral, mas também uma maneira de explicar o tom justo que se deve ter com relação à morte de um amigo, o que não teria ocorrido com Virgílio. (In: *Société des Études Latines de Bruxelles*, 26, 1 (jan-mar de 1967), pp. 107-117. (A resolução desse difícil problema filológico se deve à ajuda de Paulo Butti de Lima.)

depois pelo romantismo: entender um autor melhor do que ele mesmo se entendeu implica a postulação de uma unidade do sentido ou “tema”, que não precisa ser necessariamente conceitual, já que o discurso pode muito bem ser pensado segundo uma harmonia musical. É assim como, segundo Meier, o autor pode transformar qualquer coisa do universo em signo de outra, também o intérprete tem de estar atento a essa transformação das coisas em palavras, que no fundo é a transformação de universo regido por leis mecânicas num universo significado pelas intenções e propósitos humanos. Da mesma maneira, o romantismo segundo Novalis, Schlegel e Schleiermacher é a capacidade de encontrar sentido nas coisas mais prosaicas, elevando-as e transformando-as num sentido espiritual. A “genialidade” romântica foi antecipada pelos dogmáticos, e seria uma hipótese interessante investigar se a continuidade entre eles poderia ter ocorrido *sem a intermediação de Kant*. Hipótese historiograficamente implausível mesmo no caso desse aluno de Johann August Eberhard que foi Schleiermacher? Como quer que seja, não é sem razão que Peter Szondi fala da existência de uma *pan-semiótica* no pensamento do dogmático Georg Friedrich Meier (Szondi, 1989, p. 73).

Referências bibliográficas

- BAUMGARTEN, A.: *Acroasis logica in Christianum L. B. de Wolff*. In: Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, edição de J. École, H. W. Arndt, Ch. A. Corr, J. E. Hofmann, M. Thomann. Hildesheim/Zurique/Nova Iorque: Olms, 1983.
 ____: *Metaphysica*, Halle: Hemmerde, 1779.
- KANT, I.: *Enzyklopädievorlesung*, Berlim: Akademie, 1961.
 ____: *Logik Blomberg*, Berlim: Akademie, 1968.
- LEIBNIZ, G. W.: *Discurso de metafísica*. In: *Discurso de metafísica e outros textos*. Tradução de Marilena Chauí. Apresentação e notas de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
 ____: *Confessio philosophi*, La profession de foi du philosophe, tradução de Yvon Belaval, Paris: Vrin, 1970.
- MEIER, G. F.: *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, Halle: Hemmerde, 1757.

SZONDI, P. : *Introduction à l'herméneutique littéraire*. Paris: Cerf, 1989.

WOLFF, C.: *Metafísica tedesca*. Tradução e notas de Raffaele Ciafardone, Milão: Bompiani, 2003.

____: *Psychologia empírica*. In: *Gesammelte Werke*, edição de Jean Ecole, Hildesheim: Olms, 1968.

____: *Vernunftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und Ihrem richtigen Gebrauch in Erkenntniss der Wahrheit*. Halle: Renger, 1742.