

## FILOSOFIA COMPARADA E HERMENÊUTICA FILOSÓFICA: DISTÂNCIA E DIÁLOGO

*Comparative Philosophy and Philosophical Hermeneutics: Distance and Dialogue*

Diogo César Porto da Silva  
UFMG

**Resumo:** O artigo apresenta a discussão acerca da filosofia comparada através das dificuldades de se considerar como parte da disciplina da filosofia pensamentos não-ocidentais. Analisando argumentos contra a aceitação de filosofias não-ocidentais como filosóficas e os desafios da disciplina chamada filosofia comparada, propomos uma redefinição de filosofia comparada; não como comparação de filosofias ou filosofia da comparação, mas como aquele modo de filosofar que permitiria a ocidentais lidarem com filosofias não-ocidentais de modo inclusivo. Seguindo este programa de filosofia comparada, apontamos dois elementos da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer que poderiam contribuir para esta empreitada: distância e diálogo. A distância vista positivamente, daria origem à experiência hermenêutica da compreensão que inicia-se com o encontro com outro, a alteridade. Colocando-nos em diálogo com o outro, abrimos a possibilidade de termos nossa compreensão transformada ao aceitar a verdade que o outro nos diz.

**Palavras-chaves:** Filosofia Comparada. Hermenêutica. Filosofia não-ocidental. Hans-Georg Gadamer. Diálogo.

**Abstract:** The article introduces the discussion regarding comparative philosophy through the difficulties of considering non-Western thoughts as part of philosophy. By analyzing arguments against the acceptance of non-Western philosophies as philosophical and the challenges faced by the discipline called comparative philosophy, we claim a redefinition of comparative philosophy, nor as comparison of philosophies neither as philosophy of comparison, rather as a kind of philosophize that would allow Westerners to deal with non-Western philosophies in a inclusive fashion. Following this program for comparative philosophy, we stress two elements within Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics that would contribute in such an enterprise: distance and dialogue. Distance, regarded in a positive way, would give birth to a hermeneutical experience in which understanding starts with the encounter with the other, the otherness. Putting ourselves in dialogue with the other, we open up to the possibility of having our understanding been transformed by accepting what is said to us by the other.

**Keywords:** Comparative Philosophy. Hermeneutics. Non-Western Philosophy. Hans-Georg Gadamer. Dialogue.

## Vendo filosofia comparada de outra forma

Filosofia comparada é uma disciplina (refiramo-nos à ela como tal, por enquanto) que surge cada vez em maior número dentro da academia filosófica nos últimos anos. Com este crescimento, a questão do que viria a ser filosofia comparada, como uma disciplina particular no interior da filosofia em geral, pronuncia-se mais vigorosamente, em especial dentre aqueles a se dedicarem à ela.

Nos deparamos com mais frequência com acadêmicos a se dedicarem à filosofia comparada no exterior e também com livros influentes, hoje amplamente traduzidos para o inglês, espanhol, francês e alemão, em contraste com o fato de a filosofia comparada ainda encontrar-se à margem. Em comparação, a filosofia comparada no Brasil, onde mesmo após a criação do grupo de trabalhos da ANPOF sobre a "Filosofia Oriental", o número daqueles a se dedicarem à disciplina é reduzido e são quase inexistentes as traduções e as produções acadêmicas em português.

Não é por mero acaso que nas considerações finais aos resultados obtidos na terceira conferência "Constructive Engagement" da *International Society for Comparative Studies of Chinese and Western Philosophy* (ISCWP) realizado em junho de 2008, cujo desafio foi de propor uma definição mínima de filosofia comparada e seus métodos, Stephen C. Angle identificou dentre os desafios para a filosofia comparada o seguinte item: "A pesquisa e o ensino de filosofia comparada carece de *suporte institucional* adequado e potenciais alunos acham difícil conseguir o treinamento necessário. Nisto, todos nós concordamos"<sup>1</sup>. Podemos dizer que tal cenário continua sendo um desafio para os pesquisadores e estudantes de filosofia comparada ainda hoje a despeito da visibilidade cada vez maior da disciplina.

Contudo, cabe indagar se tal situação seria um resultado ou uma causa. Como Smid aponta:

Era mais difícil, entretanto, determinar a história e definir os textos deste subcampo [filosofia comparada]. Em outras palavras, pode-se ver a filosofia comparada em ação, mas encontra-se menos

---

<sup>1</sup> ANGLE, Stephen C. "The Minimal Definition and Methodology of Comparative Philosophy: A Report from a Conference". In: *Comparative Philosophy*. San Jose: vol.1, n. 1, 2010, p. 108, ênfase no original, minha tradução

facilmente sobre sua história. [...] Quem se lê quando alguém decide ser um comparativista?

Esta última questão não carece de respostas. Estas respostas, entretanto, são tipicamente mais sugestivas do que qualquer outra coisa, e parece haver tantas sugestões quanto há pessoas as sugerindo. O problema é ainda pior a respeito do estudo da comparação ela mesma (distinguindo-se das áreas de estudos de tradições específicas que podem ser comparadas), onde há pouca ou nenhuma sugestão.<sup>2</sup>

O que Smid nos indica é algo que já se encontrava claro para grande parte dos pesquisadores e estudantes de filosofia comparada, isto é, o estado de confusão na qual se encontra a disciplina. Levando-nos a considerar se os desafios apontados por Angle não teriam sido causados por este estado de confusão ou, contrariamente, se resultariam da dificuldade daqueles interessados em pesquisar filosofia comparada em encontrarem treinamento adequado nas instituições das quais fazem parte. Voltando esta mesma problemática ao cenário brasileiro, questionamo-nos: Quais textos deveríamos traduzir para expandir a filosofia comparada? Quais tradições, se alguma específica, deveríamos nos focar para ensinar filosofia comparada?

Contudo, do mesmo modo que Smid ilumina a falta de cânone para a filosofia comparada, ele também nos fala que, a despeito de tudo isto, ela ocorre na prática. De forma que não é de todo absurdo que outra questão bem distinta seja suscitada: para que (ou para quem) é necessário que haja a determinação da história da filosofia comparada e a definição dos textos à ela pertinente? Uma possível resposta a esta questão buscamos na citação de Angle: a instituição filosófica. Sem entrarmos, por ora, nas intrincadas discussões acerca da instituição filosófica, detenhamo-nos somente na impossibilidade da filosofia comparada ser incluída no interior da filosofia acadêmica como um de seus campos, tendo em mente, ao mesmo tempo, a possibilidade de ela ser praticada de forma mais abrangente e, por consequência, mais inclusiva que a filosofia no seu senso estrito (da qual se encontra excluída). É exatamente porque a filosofia comparada enquanto prática oferece uma resistência em ser delimitada pelo o que veio, em nosso tempo, a ser a filosofia acadêmica ocidental é que ela engloba

---

<sup>2</sup> SMID, Robert W. *Methodologies of Comparative Philosophy: The Pragmatist and Process Traditions*. Albany: State University of New York Press, 2009, p.221, minha tradução

em seu interior a possibilidade radical de afirmar que filosofia não existe somente no ocidente<sup>3</sup>.

A afirmação de que filosofia é filosofia ocidental, como Heidegger uma vez já colocou, reflete-se em uma certa relutância entre os filósofos profissionais de se referirem a algo como "filosofia oriental", preferindo para tanto formas paliativas como "pensamento oriental", "sabedoria oriental" ou, como Panikkar bem nos descreve: "A África pode ter psicologia, a Índia religião, a China ética e assim por diante, mas filosofia é vista exclusivamente como a invenção genial da mente grega, estabelecida pelo gênio europeu e enxertada em outras partes do mundo, especialmente nos Estados Unidos"<sup>4</sup>.

Dentre estes filósofos, talvez o que se tornou mais proeminente em sua negação da viabilidade da filosofia comparada ou de qualquer filosofia não-ocidental tenha sido Richard Rorty. Conhecido pelo seu engajamento dialógico com diferentes tradições filosóficas com pouco intercâmbio, como entre a filosofia analítica e a filosofia continental, parece-nos de todo estanho que Rorty afirme:

O que nós no ocidente chamamos "filosofia" se tornou o que é por sucessivamente distinguir-se, autoconsciente e insistentemente, da teologia, das ciências naturais e da literatura. A sequência da história intelectual foi muito diferente nas várias partes da Ásia, então podemos muito bem nos perguntarmos se aplicando o termo "filosofia" aos livros asiáticos não é mais do que um gesto vazio, um cumprimento afetado que cria mais embaraço que coleguismo.<sup>5</sup>

Esta resenha de um dos mais influentes livros de filosofia comparada, *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, aliada à conferência que Rorty pronunciou em 1989 em Honolulu<sup>6</sup>, levariam a uma longa correspondência com

---

<sup>3</sup> Goto-Jones expressa muito este ponto ao colocar que a profissionalização da filosofia levou à sua regionalização, isto é, filosofia ocidental, sendo que as subdivisões desta disciplina só se legitimam enquanto práticas caso pertençam à filosofia ocidental. A filosofia comparada, então, viria abalar esta estrutura ao trazer à tona que nem toda filosofia, em sua prática institucional legitimada, é ocidental. Cf. GOTO-JONES, Cris. "What is (Comparative) Philosophy?". In: *Philosophy*. Cambridge: vol. 88, n. 1, 2013, p. 135

<sup>4</sup> PANIKKAR, Raimundo. "What is Comparative Philosophy comparing?". In: LARSON, Gerald James; DEUTSCH, Eliot (eds.). *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1989, p.135, minha tradução

<sup>5</sup> RORTY, Richard. "Review of *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*". In: *Philosophy East and West*. Honolulu: vol. 39, n. 3, 1989, p.333, minha tradução

<sup>6</sup> RORTY, Richard. "Philosophy, Literature and Inter-cultural Comparison: Heidegger, Kundera and Dickens," a paper presented at the Sixth East-West Philosophers' Conference, Honolulu, August, 1989

a filósofa indiana Anindita N. Balslev que depois seria reunida no livro *Cultural Otherness: Correspondence with Richard Rorty*. O que Rorty parece aqui indicar é que uma certa configuração histórica que levou à formação do que hoje conhecemos como filosofia foi motivada - já que se trata de um processo autoconsciente - por um desejo de independência e autonomia frente às outras áreas do conhecimento, configuração esta que informa o sentido próprio de filosofia. Isto não somente leva, nós ocidentais, a lermos a filosofia sob este mesmo prisma, mas também a entendermos a história da filosofia como preocupada com certas questões que não caberiam à teologia, à literatura ou às ciências naturais. Como é bem conhecido e apontado por aqueles que pesquisam a filosofia não-ocidental ou, até mesmo, aqueles que dedicaram algumas horas à leitura de alguma obra como os *Analectos* de Confúcio ou o *Shōbōgenzō* (*Tesouro do Olho do Dharma Verdadeiro*) de Dōgen, as tradições do extremo asiático não se preocupavam de todo em fazer uma divisão entre o que nós entenderíamos como filosofia, teologia, poesia e ciências naturais. Segundo Rorty, a falta desta preocupação e deste empenho de diferenciação impede que as obras produzidas fora do ocidente, por mais profundas e frutíferas, sejam comparáveis às obras propriamente filosóficas do ocidente - e aqui é importante frisar forçosamente que a principal preocupação de Rorty neste caso é a filosofia comparada enquanto disciplina -, levando, por consequência, a um gesto vazio, pois falta-nos parâmetros comuns sobre os quais poderíamos apoiar tal comparação; um cumprimento afetado que diz somente "reconheça o meu que reconheço o seu".

Quais seriam então estes parâmetros comuns que permitiriam, por exemplo, uma comparação entre filósofos ocidentais, mas não entre um ocidental e um oriental? Segundo James Tartaglia, a seguinte seria a resposta de Rorty:

O problema de trazer pensadores não-ocidentais para a conversa filosófica é, então, que um diálogo frutífero prescinde de necessidades compartilhadas, mas a filosofia é uma literatura que nasce de necessidades culturalmente específicas dos intelectuais ocidentais. Já que nós não sabemos quais necessidades deram origem a textos não-ocidentais e não podemos "saltar para fora de nossas peles linguísticas para a do autor", estes textos permanecerão

---

inevitavelmente cheios de "frases das quais não podemos ver o ponto de serem ditas".<sup>7</sup>

Diante desta crítica de Rorty, Balslev contra-argumenta que se há a necessidade de que filósofos comparativistas respondam à questão "Há filosofia na Ásia?" "sem condescendência e em um honesto espanto" para que a filosofia asiática, caso exista, seja aceita pelos seus pares ocidentais e, então, seja ensinada nos mesmos departamentos onde tanto Quine quanto Heidegger são ensinados, então temos que colocar também a questão de se faz sentido ensinar Quine e Heidegger nos mesmos departamentos, já que segundo o próprio Rorty: "em suas capacidades profissionais, eles [Quine e Heidegger] sentiram quase nenhuma das mesmas necessidade, perseguiram quase nenhum dos mesmos propósitos"<sup>8</sup>. O objetivo do argumento de Balslev aqui é de mostrar a assimetria entre Oriente e Ocidente no que diz respeito ao tratamento acadêmico que ambas as tradições recebem, uma vez que mesmo dentro da tradição ocidental há filósofos cujas necessidades não são necessariamente compartilhadas - assim como entre filósofos ocidentais e orientais. Logo, o que especificamente serviria de empecilho em colocar Confúcio e Aristóteles no mesmo departamento da mesma forma em que colocamos Quine e Heidegger?<sup>9</sup>

Tartaglia parece-me ainda mais radical em sua crítica a Rorty, ao afirmar que sua recusa ao pensamento não-ocidental e ao esforço de comparação não só é destoante de seu projeto filosófico, mas também não é convincente fora dele. Ele aponta como seria uma ideia absurda para o mundo contemporâneo pensar que ocidentais teriam um acesso privilegiado a textos da cultura filosófica ocidental simplesmente pelo fato de serem ocidentais e, supostamente, pertencerem a uma espécie de entidade una como uma "mente ocidental moderna" que teria sido construída ao longo da história ocidental.

Onde você cresce determina, de fato, quais livros você mais provavelmente leria, mas não há uma barreira efêmera prevenindo estudiosos do ocidente e do não-ocidente de compartilharem suas

---

<sup>7</sup> TARTAGLIA, James. "Rorty's thesis of cultural specificity of Philosophy". In: *Philosophy East and West*. Honolulu: vol. 64, n. 4, 2014, p.1024, minha tradução

<sup>8</sup> RORTY, Richard. "Review of Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy". In: *Philosophy East and West*. Honolulu: vol. 39, n. 3, 1989, p.336, minha tradução

<sup>9</sup> Cf. BALSLEV, Anindita N. "Philosophy and Cross-Cultural Conversation: Some Comments on The Project of Comparative Philosophy". In: *Metaphilosophy*. Oxford; Malden: vol. 28, n. 4, 1997, pp.366-367

diferentes especialidades: se estudiosos ocidentais equivocam-se em entender "*para que* um escritor não-ocidental está dizendo estas coisas meio estranhas", então estudiosos não ocidentais podem corrigi-los.<sup>10</sup>

Contudo, acredito que a suspeita de Rorty seja bem fundamentada no que concerne à filosofia comparada *enquanto comparação de filosofias*. Como filósofos ocidentais treinados na disciplina em instituições também ocidentais, apesar de concordar com a crítica de Tartaglia de que seria extremo afirmar que temos uma "mente ocidental moderna", adquirimos uma certa forma de tratar e ler textos filosóficos de uma forma filosófica. Isto quer dizer que nossas expectativas de sentido diante um texto dito filosófico são guiadas por uma pré-compreensão daquilo que viria a ser filosofia ou filosófico. Isto leva a graves consequências quando comparamos textos ocidentais e não-ocidentais em bases *filosóficas*, pois, aí então, estaríamos submetendo os textos não-ocidentais a termos que, como Balslev enfatizou, são assimétricos, já que por um lado Aristóteles, Hume, Quine, Heidegger etc não tem sua "filosoficidade" questionada exatamente porque o sentido desta "filosoficidade" é, por sua vez, retirada deles. Por mais que a nossa situação histórica contemporânea propicie encontros mais amplos entre "culturas" e os incentivem, ainda estamos longe de uma formulação filosófica que seja, de fato, transcultural e inclusiva<sup>11</sup>.

Uma tal filosofia comparada que se entenda enquanto comparação de filosofias deveria, então, ser algo como uma filosofia transcendental caracterizada corretamente por Panikkar da seguinte forma:

Seja qual filosofia que seja, filosofia *comparada* deve ser comparativa para fazer jus ao seu nome. Ela tem que colocar em uma escala universal as diferentes auto-compreensões das diversas filosofias. Comparar é uma atividade da mente humana que toma uma posição neutra em relação às coisas a serem comparadas. Toda comparação tem que de alguma forma transcender seu tema.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> TARTAGLIA, James. "Rorty's thesis of cultural specificity of Philosophy". In: *Philosophy East and West*. Honolulu: vol. 64, n. 4, 2014, p.1025, ênfase no original, minha tradução

<sup>11</sup> Cf. BALSLEV, Anindita N. "Philosophy and Cross-Cultural Conversation: Some Comments on The Project of Comparative Philosophy". In: *Metaphilosophy*. Oxford; Malden: vol. 28, n. 4, 1997, p.367

<sup>12</sup> PANIKKAR, Raimundo. "What is Comparative Philosophy comparing?". In: LARSON, Gerald James; DEUTSCH, Eliot (eds.). *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1989, p.122, ênfase no original, minha tradução

A problemática mais marcante nesta caracterização de Panikkar, eu diria, não se encontra necessariamente no fato de a filosofia comparada ter que ser uma filosofia transcendental e, neste sentido, uma espécie de metafilosofia, mas sim, antes de tudo, o fato de ela ter que ser *filosofia* e, ao mesmo tempo, ter como seu tema *filosofias*. Parece-me de todo que isto não é aquilo almejado pela filosofia comparada, ou seja, de ser uma espécie de "ciência da filosofia comparada", nos mesmos termos em que a disciplina da religião comparada é uma ciência da religião que comparada duas (ou mais) religiões distintas entre si, ou como a literatura comparada que, da mesma forma, é uma disciplina que lida com literaturas distintas comparando-as sem pretensões de ser literatura ela mesma. Botz-Bornstein descreve de modo compreensível o que ocorre na filosofia comparada quando entendida como comparação de filosofias.

Filosofia, comparando diferentes filosofias umas às outras, não se torna uma "ciência comparada das filosofias", mas é filosofia. Filosofia comparada identifica-se por uma autocontradição interior: de um lado, filosofia, como literatura e arte, é parte de uma experiência cultural que não pode ser completamente materializada pois é um processo íntimo. Em princípio, tais processos íntimos não podem ser "comparados" (não há, e.g., "arte comparada"). De outro lado, filosofia é *ela mesma* uma destas disciplinas materializadas que tentam transformar a cultura, a arte, a religião etc em algo que possa ser "agarrado" através de conceitos, ideias e noções e que - finalmente - são comparados.<sup>13</sup>

Filosofia enquanto uma experiência cultural talvez tenha vindo à tona na forma de uma questão propriamente filosófica através daquilo que - agora já não tão certos - chamamos de filosofia comparada. Contudo, como Goto-Jones aponta muito corretamente, poucos seriam os filósofos profissionais que estariam dispostos a reconhecer a filosofia, ou seja, o seu trabalho como um "mero" processo íntimo, uma experiência cultural<sup>14</sup>. Pelo contrário, faz-se filosofia através da segunda caracterização delineada por Botz-Bornstein: de uma disciplina que apreende os diversos fenômenos do mundo através de conceitos, transformando-os de fenômenos e experiências em

<sup>13</sup> BOTZ-BORNSTEIN, Thorsten. "Ethnophilosophy, Comparative Philosophy, Pragmatism: Toward a Philosophy of Ethnoscapes". In: *Philosophy East and West*. Honolulu: vol. 56, n. 1, pp.157-158, ênfase no original, minha tradução

<sup>14</sup> Cf. GOTO-JONES, Cris. "What is (Comparative) Philosophy?". In: *Philosophy*. Cambridge: vol. 88, n. 1, 2013, p.135-136

conhecimento. Este compromisso com o conhecimento é o que faz com que a teoria literária não almeje com seu fazer - pelo menos na maioria dos casos - criar os produtos e experiências culturais que chamamos de literatura, o mesmo vale para a teologia ou ciência das religiões e para a crítica ou história de arte. De fato, o modelo para todas as disciplinas comparadas é a filologia comparada que com seu rigor metodológico e a exatidão de seus resultados corresponde perfeitamente à noção de produção de conhecimento *científico*<sup>15</sup>.

É aqui que temos um ponto fundamental para entendermos melhor o nosso embaraço enquanto filósofos ocidentais diante das tradições "filosóficas" orientais; como corretamente Rorty havia apontado anteriormente, as tradições culturais asiáticas não tinham qualquer pretensão de diferenciar tais experiências culturais da produção efetiva de conhecimento, por isso não se distinguiu-se com tanta clareza, como ocorreu no ocidente, as diversas áreas do conhecimento e seus respectivos objetos, com os quais não se confundem; tendência esta que só se fortaleceu e solidificou com a emergência das instituições acadêmicas. O proeminente estudioso da literatura e da cultura japonesa Kato Shuichi coloca:

A literatura japonesa, em alguma medida, realizou o papel que a filosofia teve no ocidente, isto é o principal modo de expressão do pensamento, e, ao mesmo tempo, exerceu uma influência nunca vista no ocidente. Enquanto na Idade Média ocidental, a religião fez das artes e até mesmo da música suas servas, no Japão, a história da literatura é, em grande medida, a história do pensamento e da sensibilidade<sup>16</sup>.

O caso particular do pensamento japonês é ilustrativo das vias pelas quais a indistinção entre os campos do conhecimento e a experiência cultural se deram na história das civilizações asiáticas. Como nos moldes filosóficos do ocidente estamos habituados a reconhecer nos produtos literários mais experiência cultural do que conhecimento - afinal as disciplinas que sacariam da literatura tal conhecimento seriam os estudos literários, a estética e as ciências sociais, para citar algumas -, nos vem como estranho e distante o pensamento japonês, por exemplo, onde por mais que haja uma longa

<sup>15</sup> Rorty (1989, p.334) comenta exatamente como a filosofia comparada não alcançaria o patamar de uma filologia comparada - mesmo negando que a filosofia deva prestar-se a tal - para destacar o modelo comparativista no qual a filosofia comparada se baseia. Do mesmo modo, Panikkar (1988, p.117) indica esta disparidade entre estas disciplinas da comparação.

<sup>16</sup> KATO, Shuichi. *Nihon Bungakushi Jyosetsu ka*. Tokyo: Chikuma Shobo, 1979, p.7, minha tradução

tradição de estudos da poética, ou seja, esta disciplina a apreender o conhecimento contido na poesia e na literatura, que não se realiza distinguindo-se do próprio poetar<sup>17</sup>. Podemos, enquanto ocidentais com interesses distintos, fecharmo-nos para o potencial filosófico presente nesses híbridos de arte e conhecimento, apreciando-os como produtos de uma cultura exótica. Mas o que isso diria acerca da nossa própria filosofia? Edward Said, já na década de 60, talvez nos tenha dado a melhor resposta a esta questão - mesmo que aqui ele se refira ao mais "próximo" Oriente Médio: "o orientalismo é mais particularmente válido como um sinal do poder europeu-atlântico sobre o Oriente que como um discurso verídico sobre o Oriente (que é o que, em sua forma acadêmica ou erudita, ele afirma ser)", poder este que depende "para a sua estratégia, dessa superioridade *posicional* flexível, que põe o ocidental em toda uma série de relações possíveis com o Oriente, sem que ele perca jamais a vantagem relativa"<sup>18</sup>.

Um discurso *sobre*, se continuarmos nas distinções propostas por Botz-Bornstein, é sempre aquele que tenta apreender seu objeto em conceitos para que com eles possa transformar seu meio. É a este tipo de criação de conhecimento a que Said atribuiu esta superioridade do Ocidente sobre o Oriente que desemboca em uma relação de poder *em conjunto* com a criação de conhecimento. É também referente a este tipo de discurso que a filosofia acadêmica em geral decide o que é e como é a filosofia e o filosófico. Por tal razão, Balslev diz que não é possível determinar o que é filosofia através de "categorias" *a priori*<sup>19</sup>. Porém, a filosofia - em geral e também a comparada - não necessita de se enclausurar em sua dimensão de produção de conhecimento, pois também possui a dimensão de experiência. E estas duas dimensões não necessitam serem contraditórias em seu interior, colocando-nos na posição de termos que escolher uma ou outra ou, ainda, suprimir uma a favor da outra

---

<sup>17</sup> Exemplos de teóricos da poesia japonesa que conjugavam poesias aos seus próprios escritos teóricos são Motoori Norinaga (1730-1801), Fujiwara no Shunzei (1114-1204) e, mais contemporaneamente, Shūzō Kuki (1888-1941).

<sup>18</sup> SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp.18-19, ênfase no original

<sup>19</sup> Cf. BALSLEV, Anindita N. "Philosophy and Cross-Cultural Conversation: Some Comments on The Project of Comparative Philosophy". In: *Metaphilosophy*. Oxford; Malden: vol. 28, n. 4, 1997, p.368

---

por quaisquer motivos (necessidades) que possamos nos convencer que sejam essenciais.

Retomo, então, aquilo que havia discutido anteriormente acerca da impossibilidade da filosofia comparada enquanto uma dentre outras disciplinas filosóficas e da possibilidade radical da filosofia comparada enquanto afirmação de uma filosofia mais inclusiva. Para engajarmo-nos nesta possibilidade, creio que devemos nos abster de pensarmos a filosofia comparada em termos de comparação de filosofias ou filosofia da comparação<sup>20</sup>. Aquilo que se encontra em jogo aqui não é principalmente se há ou não filosofias não-ocidentais ou como podemos comparar filosofias ocidentais e não-ocidentais (caso decidamos que estas últimas de fato existam), antes uma questão (que já havia aludido anteriormente, mas retomo em outros termos) mais urgente parece se colocar: *caso queiramos como ocidentais nos aproximarmos de filosofias não-ocidentais, qual atitude filosófica devemos tomar?* Em outra formulação: *como podemos nos abrir à possibilidade radical de uma filosofia mais inclusiva indicada a nós por outras tradições?*

O cerne da questão não é mais eles, o outro, mas nós e nós-eles. Como Davis formulou sucintamente, "o arriscar-se a entrar em diálogo com outros deve ao mesmo tempo acompanhar [uma] autorreflexão"<sup>21</sup>. Identificar os pontos que fecham nosso pensamento - mesmo que eles só nos sejam tornados patentes através do encontro com o outro - e intensificar aqueles que o abrem - mesmo que tenhamos que tender a uma filosofia mais experiencial que conceitual - são o que considero as tarefas mais importantes de uma "filosofia comparada". Esta, agora, já não podemos entender apenas em seu teor comparativo, mas como um termo guarda-chuva para designar *ocidentais lidando com filosofia não-ocidental e seus problemas*<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> A distinção feita por Smid (2009, pp.2-4) diz que "comparação de filosofias" trata de colocar dois (ou mais) pensamentos ou textos lado a lado em uma tentativa de "atravessar as fronteiras entre tradições filosóficas distintas", enquanto a "filosofia da comparação" lida com o método da comparação e sua problematização.

<sup>21</sup> DAVIS, Bret W. "Opening up the West: Toward Dialogue with Japanese Philosophy". In: *Journal of Japanese Philosophy*. New York: vol. 1, n. 1, p.59, minha tradução

<sup>22</sup> Filosofia comparada, assim, se torna uma nomenclatura arbitrária que sugere várias outras nomenclaturas que objetivam o mesmo: "lidar com os pensamentos outros". De forma que, creio, possamos colocar sob o mesmo nome os esforços de vários autores citados ao longo deste artigo, como: Botz-Bornstein, Balslev, Panikkar, Angle entre outros que não tive a oportunidade de lidar diretamente aqui.

Foi Fred Dallmayr quem, talvez pela primeira vez, sugeriu o nome de Hans-Georg Gadamer como um possível abridor de águas para um fazer filosófico mais abrangente<sup>23</sup>. Neste artigo, seguindo a sugestão de Dallmayr, gostaria de mostrar como dois aspectos da hermenêutica filosófica de Gadamer, a saber, a distância temporal e o diálogo, podem contribuir para uma abertura do nosso filosofar ocidental como uma preparação ao engajamento com filosofias outras nos termos colocados por Davis; uma autorreflexão concomitante a um arriscar-se a entrar em diálogo.

### **Distância (não só) temporal e abertura à alteridade**

Há várias formas de se adentrar na hermenêutica filosófica de Gadamer. Parece-me que a questão da distância temporal é uma entrada adequada a sua hermenêutica caso nosso objetivo seja apontar a distinção dela em relação às hermenêuticas anteriores e, assim, iluminar os pontos dos quais podemos nos beneficiar ao tratar da filosofia comparada.

Nas hermenêuticas clássicas e hermenêuticas românticas<sup>24</sup>, a temática da distância temporal fora sempre percebida como um problema. Era porque existia uma distância entre o momento em que um texto ou um evento histórico se originou e aquele em que o leitor o recebia que más-compreensões do sentido do texto ou do evento histórico eram mais prováveis de ocorrer, isto porque, o leitor, desconhecendo aquilo que no momento histórico originário empregava sentido àquele texto ou evento, embutia na compreensão daquilo a ele desconhecido suas próprias suposições, levando assim a uma interpretação mais subjetiva que objetiva do texto ou do evento histórico em questão. Como a distância histórica causava este efeito, a

---

<sup>23</sup> Falando de Gadamer, mas também de Derrida e Heidegger, Dallmayr escreve: "Como sensíveis sismógrafos, os pensadores europeus registram os tremores subterrâneos que, em nosso tempo, afetam o que forma as bases sólidas da cultura ocidental: os pilares da subjetividade, do *cogito* e da racionalidade que eram vistos como os meios de domínio sobre a natureza. O que emerge dessas sondagens sismográficas é uma experiência de deslocamento ou de descentralização ontológica: uma descentralização que falsifica os limites entre sujeito e objeto, entre eu e outro, entre os homens e a natureza (a antiga *res extensa*)". (DALLMAYR, Fred. *Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter*. New York: State University of New York Press, 1996, p.39, minha tradução)

<sup>24</sup> Chamo de hermenêuticas clássicas aquelas que como disciplinas auxiliares à jurisprudência, à teologia e à filologia entravam em cena para metodologicamente resolver os problemas de compreensão de um texto específico. E hermenêuticas românticas aquelas que, melhor representadas por Friedrich Schleiermacher e Wilhelm Dilthey, tomavam a hermenêutica como um método amplo para elevar as ciências do espírito ao status próprio de ciências.

hermenêutica entraria em cena para metodologicamente regular a compreensão do texto evitando com que o leitor ou intérprete embutisse em sua compreensão suas suposições subjetivas a distorcer o sentido objetivo do texto ou evento com o qual estava lidando. As técnicas metodológicas aplicadas aí pela hermenêutica visavam diminuir ao máximo esta distância temporal entre texto ou evento e o leitor, utilizando-se, por exemplo, da reconstrução da situação histórica no interior da qual o texto foi produzido ou o evento ocorreu, uma atenção à biografia do autor ou à origem genealógica dos termos utilizados. Assim, a distância temporal era vista como algo a ser vencida caso se queira evitar a má-compreensão de algum produto histórico-cultural do passado. A hermenêutica, então, era a disciplina que fornecia os métodos e meios de se reduzir e/ou eliminar a fonte de más-compreensões que era a distância histórica<sup>25</sup>.

Qual o pressuposto sustentador que dá poder de convencimento a tais práticas - que ainda hoje são utilizadas nos estudos históricos? Vejo, como Gadamer aponta<sup>26</sup>, o conceito de reprodução altamente aliado às práticas metodológicas das ciências naturais. Segunda estas, o que importa ao conhecimento, o que constitui o conhecimento propriamente dito, é a capacidade de um experimento *ser reproduzido* seja por quem for, seja onde for, desde que as condições metodológicas firmadas de antemão sejam mantidas, e que assim obtenha-se os mesmos resultados. A má-compreensão à qual se refere as hermenêuticas clássica e romântica, suscitada pela distância temporal, ocorre exatamente porque *um mesmo e único sentido* - ou pelo menos em uma multiplicidade de sentidos controláveis - não é alcançado por todo e qualquer leitor. Este sentido que estaria embutido de forma fixa em um texto ou evento histórico não teria sido reproduzido adequadamente pelo leitor, o que - como seria o caso do procedimento nas ciências naturais - é atribuído a uma aplicação

---

<sup>25</sup> Sobre uma caracterização mais ampla da hermenêutica clássica, veja Grondin (2006, p.p17-21), na mesma obra, encontra-se sobre o que eu denominei hermenêutica clássica, em pp.23-36. Para uma discussão mais ampla acerca da história da hermenêutica enquanto disciplina, veja Palmer (1969).

<sup>26</sup> Gadamer refere-se a este processo em vários momentos, como por exemplo em Gadamer (2002, p.132), mas também: "Seria uma abstração inadmissível achar que seria preciso primeiro gerar a simultaneidade com o autor ou com o leitor originário por meio da reconstrução de seu horizonte histórico para só então começar a compreender o sentido daquilo que é dito". (GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica da Obra de Arte*. Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p.6)

equivocada do método empregado na leitura. Uma outra pressuposição, então, torna-se clara para nós: há aí no texto ou no evento histórico um sentido fixo e imutável que é o objeto de conhecimento das ciências humanas.

Contudo, caímos novamente naquela denominação de filosofia enquanto ciência do conceito que retira de seu objeto conhecimento. As implicações dessa compreensão de hermenêutica para o texto ou evento histórico, a qual se presta a entender, é que aqui seus objetos são vistos como fenômenos estanques, congelados no passado com os quais poderíamos ter uma relação que possa, através do método hermenêutico, afastar de nós nossa própria subjetividade enquanto historicidade<sup>27</sup>. Deste modo, ao tentar compreender um texto ou um evento histórico não estamos interessados em seu sentido, como tal, mas tão somente em seu conteúdo capaz de ser objetificado. Não que isto não signifique um ganho científico em relação a este objeto com o qual lidamos, mas que tal ganho é de todo tímido. Como Gadamer nos ensina ao falar da pintura de Giorgione de Castelano intitulado "A tempestade":

se alguém nos mostrasse de maneira convincente que tais e tais coisas estão sendo representadas aí, teríamos compreendido algo que até aqui não tínhamos compreendido. Este seria um ganho hermenêutico. Com certeza, eu arriscaria dizer, este não seria senão um ganho hermenêutico muito modesto. Será que a tarefa de compreender esse quadro, uma obra-prima da pintura, se confunde realmente com o interpretá-lo de modo iconográfico? Não será antes talvez justamente a atmosfera que dá voz a uma paisagem misteriosa e que constitui para o historiador da arte a significação desse quadro do decurso da história da pintura ocidental aquilo que é "compreendido" por todos nós quando somos como que eletrificados pela visão desse quadro?<sup>28</sup>

O que Gadamer ilustrou através da interpretação iconográfica da pintura de Giorgione é que tomar um texto ou um evento histórico nos termos de esclarecer seu conteúdo ajustando metodologicamente as compreensões desviantes deste, passa ao largo do

---

<sup>27</sup> A inclusão do leitor no processo de significação do texto ou evento histórico que ele tenta compreender não acarretaria uma imputação de subjetividade à compreensão ela mesma, antes refere-se ao próprio processo de compreensão, como Gadamer argumenta: "A contribuição produtiva do intérprete é parte inalienável do próprio sentido do compreender. Isso não legitima o caráter privado e arbitrário das pressuposições subjetivas, visto que a coisa que está em questão a cada vez - o texto que se quer compreender - é o único critério dotado de validade. A distância insuperável e necessária entre os tempos, as culturas, as classes, as raças[...] é um momento supra-subjetivo". (GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2002, p.132)

<sup>28</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica da Obra de Arte*. Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 135

---

que realmente nos importa quando estamos diante de algo que devemos compreender: a sua experiência.

Entrevemos desde já a distinção entre a hermenêutica filosófica proposta por Gadamer e as hermenêuticas anteriores; a hermenêutica filosófica não é um método ou um conjunto de regras para ajustar as compreensões anômalas do conteúdo de um produto histórico, mas antes a investigação e conseqüente aprimoramento da experiência da compreensão. A partir daí, creio, ficará claro como a distância temporal, que ganhara um sentido negativo nas hermenêuticas anteriores, ganha uma caracterização positiva na hermenêutica filosófica.

Para entendermos a positividade da distância, é preciso que digamos algumas palavras acerca da experiência. Em oposição ao experimento, central para as ciências naturais, a experiência não ocorre de forma controlada com um objetivo em mente, muito pelo contrário, não estamos aptos a escolhermos quando teremos uma experiência: quando a temos, ela acontece. A eventualidade da experiência é proveitosa para pensarmos a compreensão como experiência. A compreensão só se inicia, como Gadamer aponta<sup>29</sup>, quando algo nos interpela; quando, como no exemplo da pintura de Giorgione, a visão do quadro nos "eletrifica". Reconhecendo a excepcionalidade da experiência da arte, ao sermos interpelados por algo - e termos sua experiência - não podemos simplesmente ignorá-lo, não podemos evitar de sermos por ele tocado, não lhe somos indiferentes (tal qual a inevitabilidade na qual a experiência nos coloca). Não reconhecemos como uma experiência o retorno diário ao lar após o trabalho, da mesma forma, não reconhecemos como experiência algo que alguém nos diz em uma língua estrangeira que desconhecemos de todo. A razão para tal é que, por um lado, o retorno ao lar nos é algo tão familiar, algo no qual estamos de tal forma tão embebidos que este "evento" não nos coloca a tarefa de tentar compreendê-lo de todo, pois já temos dele uma compreensão completa, ou seja, estamos totalmente familiarizados com ele. Por outro lado, ouvir uma língua estrangeira que desconhecemos de todo e não faz sentido para nós, não nos gera qualquer tarefa compreensiva, pois ela é tão estranha para nós que ela não nos

---

<sup>29</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2002, p.16

permite qualquer possibilidade de vinculação, de participar em seu sentido. A coisa muda completamente de figura quando temos diante de nós um estrangeiro que, compartilhando com nós um mesmo idioma, nos fala do cotidiano de seu país, ou quando lemos um relato do passado ou, até mesmo, quando alguém expressa uma opinião diversa da nossa e temos que nos colocar a compreender o que aí nos é dito. Para que a experiência do compreender inicie-se, ser interpelado pelo outro, pela alteridade é fundamental, seja um texto, um evento do passado ou uma cultura diferente da nossa; somente aí somos colocados no lugar da hermenêutica: no entremeio entre familiaridade e estranheza.

Assim, finalmente, podemos defender o caráter positivo da distância - agora não somente temporal: é graças à distância em relação àquilo que se compreende que a compreensão pode se realizar enquanto um acontecer produtivo<sup>30</sup>.

Contudo, a positividade da distância não deixa de apresentar riscos à compreensão. O fato de a distância ser vital à compreensão é que aquilo que nos é completamente familiar já se encontra compreendido de certa forma. É através desta pré-compreensão do familiar que articulamos aquilo que nos é estranho em uma compreensão. De nada adiantaria argumentarmos que é a alteridade que nos proporciona a compreensão, caso todo o objetivo de tal compreensão seja, exatamente, apropriar a alteridade do outro na familiaridade do mesmo. Uma alternativa proposta por Gadamer para não cairmos nessa noção de compreensão como mera confirmação de nossos preconceitos e expectativas foi por ele formulado da seguinte forma: "*quando se logra compreender, compreende-se de um modo diferente*"<sup>31</sup>.

Voltemos alguns passos para resumir rapidamente o que Gadamer entende por compreensão: "compreender significa, primariamente, sentir-se entendido na coisa, e somente secundariamente destacar e compreender a opinião do outro como tal"<sup>32</sup>. Fica-nos claro que o compreender ao qual Gadamer se refere não é aquele de decifrar

---

<sup>30</sup> Isto é, que o compreendido não nos seja completamente familiar, mas, ao mesmo tempo, não nos seja um completo outro a ponto de que com ele não se consiga ter qualquer vinculação.

<sup>31</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*, 3ª edição. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p.444, ênfase no original

<sup>32</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*, 3ª edição. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p.441

e apreender o suposto conteúdo objetivo do texto, da fala ou do evento (como pretendiam as hermenêuticas anteriores), mas antes vincular-se àquilo que nos interpela, participar daquilo que nos é contado (por tal razão, não temos experiências hermenêuticas daquilo que nos é um completo outro e não nos propicia vinculação; neste caso nada nos é contado). Isto implica que apesar de partimos das pré-compreensões que nos são transmitidas e a nos são familiares para compreendermos o outro, o simples fato de termos uma experiência hermenêutica que, por si mesma, depende de sermos interpelados pelo outro, quebra a identidade de nossa compreensão, já que visamos o assunto do qual o outro nos fala em suas próprias palavras e não sua opinião acerca do assunto. Logo, para compreender a coisa que o outro nos fala, precisamos trazer para nossa pré-compreensão acerca desta coisa a contribuição do outro; de forma que, quando uma compreensão toma lugar, não se trata mais somente das nossas pré-compreensões. "O que se adia nesse caso, o que se protela quando minha palavra alcança um outro - ou mesmo quando um texto alcança o seu leitor - nunca pode ser fixado em uma identidade rígida. Onde devemos compreender algo, não temos apenas identidade"<sup>33</sup>.

O que pretendi mostrar com a noção de distância e sua importância dentro da hermenêutica filosófica de Gadamer, mas também, principalmente, sua possível contribuição à questão da filosofia comparada é que: caso aceitemos a experiência hermenêutica da compreensão como emergindo da distância (seja ela temporal, cultural, idiomática etc) como aquele tipo de experiência que nos é suscitada pelo outro, podemos contar com a hermenêutica filosófica para alcançarmos aquele modo de filosofar mais inclusivo e radical, uma vez que o ponto nodal desta experiência não é reproduzir uma compreensão já dada fixando assim seu sentido, mas sim produzir uma compreensão diferente cujo ponto de partida é sempre a alteridade do outro.

### **Do diálogo à filosofia**

Pela experiência positiva da distância chegamos à conclusão de que o outro é fundamental para o evento da compreensão, porém fomos deixados com a questão de

---

<sup>33</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009, p.154

que, a simples participação do outro em nossa compreensão, não garante que esta não seja uma de apropriação, na qual as compreensões prévias que animam nossa própria compreensão sirvam para nublar a distância, a diferença entre eu e o outro, tornando-o familiar a mim, sem preservar sua alteridade. Por tal razão, necessitamos de um passo a mais que garanta que a alteridade do outro seja preservada enquanto tal; este passo encontramos na prática do diálogo.

Vimos que quando o outro nos interpela e suscita a experiência hermenêutica da compreensão, o que importa aqui não é o conteúdo objetivo daquilo que nos é dito pelo outro, mas sim participarmos daquilo que é dito e, ao mesmo tempo, deixar o outro participar no que dizemos. Não se trata de saber o que o outro nos diz, mas sim, tomando como verdade aquilo que nos é dito, englobá-lo em nosso próprio dizer. Isso requer uma abertura das pré-compreensões que animarão a compreensão daquilo que nos é dito. Tal abertura ocorre como pergunta.

Começemos por dizer que as pré-compreensões nos são tão familiares que dificilmente podemos colocá-las diante dos olhos e julgá-las, exatamente porque *elas são a base de todo nosso julgamento*; inclusive a ideia de um julgamento neutro que, por sua vez, seria baseado na razão acessível a todo e qualquer um, esconde por de trás de si a longa história da tradução do *logos* grego, ao *ratio* latino em direção à razão técnica moderna, mostrando que mesmo esta suposta base neutra de julgamento é embebida em uma historicidade própria, por ventura universal, mas universal para um determinado povo histórico. Uma pré-compreensão só se torna a nós, de certa forma, patente quando seu poder de julgamento é suspenso, isto é, quando não a tomamos mais como uma base para julgarmos aquilo que nos vem ao encontro. Mesmo em um processo legal, por exemplo, a validade do juízo de um juiz torna-se algo não efetivo quando *questionamos* seu julgamento. Algo similar ocorre ao questionarmos a capacidade de julgamento de uma pré-compreensão. Desta forma, suspendemos a sua efetividade. Isso não quer dizer, de todo, que abandonamos nossa pré-compreensão, mas sim que deixando ela valer como uma outra opinião qualquer, deixamos-nos sermos interpelados pela verdade daquilo que o outro nos diz sem que, antes mesmo de a tomarmos como verdade, a julguemos pela nossa pré-compreensão

---

que, por sua vez, talvez não faça parte da pré-compreensão que informa aquilo que o outro nos diz.

Reconhecemos toda a potência desta formulação de Gadamer quando notamos que ela é a base para a renovação do conceito de autocompreensão:

O que interessa à vida humana é a continuidade da própria autocompreensão, mas essa continuidade consiste em colocar-se incessantemente em questão, em algo assim como um constante ser-outro. Justamente por isso, nunca se pode alcançar uma autoconsciência no sentido de uma plena identificação consigo mesmo.<sup>34</sup>

Assim, podemos nos relacionar com o outro não na forma de uma consciência segura de si que sempre corre o risco de impor-se sobre o outro, pelo contrário, colocamos em relação ao outro como o outro do outro; aquela consciência que não se compõe somente de identidade.

E o que ganhamos aqui para pensarmos a centralidade do diálogo? Primeiramente, o diálogo é experiência, isto é, não o controlamos, o sofremos. Não é de todo estranho que em um diálogo - mesmo daquele tipo filosófico com o qual nos encontramos no interior da academia - comecemos a conversa sobre um assunto e desemboquemos em outro que nenhum dos dialogantes havia previsto. Aqui, não se trata de uma falha do diálogo, mas do seu transcórre, por assim dizer, natural. Este acontecimento do diálogo tem suas raízes na compreensão que já não é mais pensada enquanto entender aquilo que o outro tem em mente, mas antes haver-mo-nos com a coisa do diálogo. Isto é, um diálogo não é um interrogatório em que se pretende entrar na mente do parceiro e saber o que ele pensa aí, ao contrário, devido à abertura requerida ao diálogo, toma-se como verdade aquilo que o outro diz, englobando na nossa própria participação no diálogo o que nos foi dito para darmos-lhe continuidade. Todo este jogo do diálogo é, finalmente, resumido por Gadamer na seguinte passagem:

No comportamento dos homens entre si o que importa é, como já vimos, experimentar o tu realmente como um tu, isto é, não passar por alto sua pretensão e deixar-se falar algo por ele. A isso pertence a abertura. Mas, por fim, esta abertura não se dá só para aquele por

---

<sup>34</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009, p.142

quem queremos nos deixar falar; antes, aquele que em geral se deixa dizer algo está aberto de maneira fundamental. Se não existe esta mútua abertura, também pouco existe verdadeiro vínculo humano. Pertencer-se uns aos outros quer dizer sempre e ao mesmo tempo poder-ouvir-se-uns-aos-outros. [...] A abertura para o outro implica, pois, o reconhecimento de que devo estar disposto a deixar valer em mim algo contra mim, ainda que não haja nenhum outro que o vá fazer valer contra mim.<sup>35</sup>

Uma nova faceta então surge: a produção à qual aludimos anteriormente. A coisa do diálogo não está aí pronta do mesmo modo para os dialogantes, antes eles a moldam "a quatro mãos"; segue-se os movimentos do outro, de forma que o movimento que antecipamos de acordo com a nossa intenção anterior, altera-se em resposta ao movimento do outro. Eis a dialética de pergunta e resposta pela qual Gadamer é também tão bem conhecido<sup>36</sup>. Entende-se algo enquanto resposta a uma pergunta, resposta esta que novamente origina nova pergunta, pois, como vimos, a autocompreensão constrói sua continuidade através da constante abertura de colocar (-se em) questão.

Assim, progressivamente e, mesmo de modo insuspeito, as compreensões anteriores da coisa são transformadas no decorrer do jogo dialógico do qual se participa com o parceiro de diálogo<sup>37</sup>. Destaquemos dois momentos essenciais do diálogo: transformação e participação.

Transformação é um elemento importante na experiência hermenêutica da arte que conjugada ao jogo opõe-se à consciência estética, esta diante da obra de arte pretende apenas extrair-lhe aquilo de interesse meramente estético. Quando uma obra de arte é executada, seja na interpretação musical, na representação teatral ou

---

<sup>35</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*, 3ª edição. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p.532

<sup>36</sup> No final da segunda parte de *Verdade e Método I*, Gadamer dedica uma seção à lógica de pergunta e resposta, sendo esta a conexão entre a problemática da historicidade nas ciências do espírito - à qual a segunda parte da obra é dedicada - e a ontologia da linguagem - o objetivo da terceira e última parte de *Verdade e Método I*. Podemos dizer que a lógica de pergunta e resposta, cuja concreção se dá pelo diálogo, é um tema norteador na hermenêutica filosófica por ser a lógica a conduzir nossa lida tanto com a historicidade de nossa existência, quanto com a linguagem na qual nos encontramos existencialmente embebidos.

<sup>37</sup> Pode-se sempre, claro, insistir na compreensão própria da coisa, tornando nulo, por assim dizer, os movimentos do outro tachando-os como errôneos e impróprios. Contudo, ao fazê-lo calamos o outro e o diálogo se converte em um monólogo. Essas falhas do diálogo são analisadas por Gadamer no ensaio "A incapacidade para o diálogo", presente em *Verdade e Método II* (GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2002, pp.242-52).

na leitura de um quadro ou de uma obra literária, o que se passa é que os elementos individuais a interagirem nesta execução - os atores, os músicos, os leitores, o público, as cores e os versos - perdem sua individualidade em um emaranhado indiferenciável que passa, então, a ser a apresentação da obra. Na representação, ou seja, quando estes elementos individuais são jogados, não cabe mais perguntar pelos indivíduos que ali jogam, mas esse todo que se apresenta agora diante de mim na forma de uma obra. Assim, pela transformação, algo "de uma só vez e no seu conjunto, se torna uma outra coisa, de maneira que essa outra coisa, que é enquanto transformada, passa a ser seu verdadeiro ser, em face do qual seu ser anterior é nulo"<sup>38</sup>. Creio que podemos aplicar isto diretamente à coisa do diálogo. Não é como se a compreensão da coisa sobre a qual se dialoga fosse se modificando aos poucos e, ainda, independente dessas modificações pudéssemos reconhecer um núcleo inalterado. A compreensão não se modifica, ela se transforma. E não poderia ser de outra forma, uma vez que o constante colocar-se em questão da autocompreensão não poderia levar a uma abertura completa à verdade do que o outro me diz caso ela fosse se modificando aos poucos e permitindo que um núcleo em torno do qual essas modificações acidentais gravitam permanecesse. Não, quando se sai de um diálogo sai-se transformado de tal forma pela interpelação do outro que a compreensão prévia possuída se transforma por completo, tornando-se nula face à nova compreensão que se configurou. Isso porque, podemos ainda acrescentar, tal compreensão prévia é posta em suspenso em sua capacidade de julgar e como ela interage com a compreensão do outro acerca da coisa, ela não pode permanecer como ela mesma; compreende-se diferente, a compreensão se transforma.

Concluindo o tema do diálogo, gostaria de expor a temática da participação estendendo-a a uma nova caracterização do fazer filosófico. Como deve ter se tornado claro, a transformação através do diálogo não é, de forma alguma, a transformação da opinião do outro na minha opinião, muito menos que a "alma" do outro com quem se dialoga seja transformada por uma comunhão misteriosa na "alma" do parceiro de diálogo. Antes, a transformação ocorre pois ambos os dialogantes participam de algo

---

<sup>38</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*, 3ª edição. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p.188

comum. Participar de algo comum, ainda, não quer dizer que se chegue a um consenso em relação à coisa do diálogo, de forma a pôr fim ao próprio diálogo. O diálogo não busca por um consenso no sentido de um apaziguamento e homogeneização de opiniões divergentes. Trata-se de encontrar esta palavra comum da qual eu e tu participamos, porém encontrá-la é de todo difícil, uma vez que sempre que algo ganha voz, e temos que nos pormos novamente em diálogo, temos que buscar esta palavra uma vez mais<sup>39</sup>. E qual tipo de palavra seria esta? Exatamente aquela que interpela o outro que para ser assim, por um lado, não pode ser tão familiar a ponto de se tornar banal ao outro e, por outro lado, não seja estranha a ponto de ser indiferente ao outro. Contudo, não só esta condição prévia deve tomar lugar, pois o principal ponto da participação é que ambos, conjuntamente, através do diálogo sejam interpelados pela palavra e pela compreensão, que dela participem e se engajem na transformação mútua de um pelo outro. O fato de não podermos nunca encontrar a palavra definitiva que alcance o outro e termos que nos pormos a buscá-la uma vez mais, leva-nos, através do diálogo, à experiência dos limites e da finitude humana: "o diálogo que nós somos não é nenhum diálogo que termina. Nenhuma palavra é a palavra derradeira, assim como não há nenhuma primeira palavra. Toda palavra já é sempre resposta e já sempre significa ela mesma a formulação de uma nova questão"<sup>40</sup>. Participamos sempre do diálogo sem fim, pois somos, isto é, existimos-enquanto-compreendemos-uns-aos-outros, em um diálogo.

Pergunto-me: teria a filosofia este mesmo caráter de diálogo infinito que nos convoca à participação que, por sua vez, é uma abertura à verdade daquilo que me é dito pelo outro? Seria a hermenêutica filosófica uma prática filosófica – antes que uma "filosofia acadêmica" – a promover uma abertura incondicional à alteridade e à sua verdade? Creio que basta uma *collage* de citações de Gadamer para nos prover estas respostas.

O que afirmo é que o essencial das "ciências do espírito" não é a objetividade, mas a relação prévia com o objeto. E, para essa esfera do saber, eu complementaria o ideal de conhecimento objetivo,

<sup>39</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009, p.152

<sup>40</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009, p.152

---

implantado pelo *ethos* da cientificidade, com o ideal de "participação". Participação nas manifestações essenciais da experiência humana tal como se configuraram na arte e na história.<sup>41</sup>

O que Gadamer parece aqui afirmar é que às ciências do espírito cabe também incorporar em seu fazer, em sua construção de conhecimento aquela característica que mais acima falávamos a respeito da filosofia: seu caráter de experiência cultural. Aqui, este caráter já não mais se coloca em oposição à construção conceitual própria da filosofia, mas é convocado – sob o nome de participação –, pois "esse é o verdadeiro critério para conhecer o conteúdo ou a falta de conteúdo de suas teorias"<sup>42</sup>. Mas não precisamos aqui submeter a filosofia à bandeira das "ciências do espírito", somente à necessidade da participação dialógica em seu fazer. Creio que Gadamer o demonstra de forma convincente em um texto onde diferencia a linguagem na lida literária e na lida filosófica. A distinção é que na literatura a linguagem firma-se enquanto linguagem, atentamos exatamente para como as palavras são organizadas, atentamos para o som da própria linguagem que dita o ritmo e a rima; no caso da filosofia, contrariamente, tenta-se superar a própria linguagem, em direção ao trabalho do conceito, por isso:

Platão talvez tenha razão. Em verdade, os textos filosóficos que denominamos assim são intervenções em um diálogo que segue em direção ao infinito. Nós nos tornamos escolásticos no mau sentido do termo, quando tratamos "textos" da filosofia como textos literários e não como meras marcas do caminho no curso da articulação conceitual de nossas intenções de pensamento.<sup>43</sup>

Ou seja, quando nos apegamos à linguagem ela mesma dos textos filosóficos, perdemos o ponto; tratamo-nos através do *ethos* científico, tomando-os como objetos dos quais devemos nos aproximar de forma fria e distante, sem o engajamento da participação que todo diálogo requer. Assim, fazemos ouvidos surtos à pretensão de verdade daquilo que nos falam os textos filosóficos, entrando em um monólogo. E é preciso apontar que a articulação conceitual do pensamento à qual se refere Gadamer

---

<sup>41</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2002, p.374

<sup>42</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2002, p.374

<sup>43</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica da Obra de Arte*. Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010, pp. 108-109.

não se trata do engessamento de um sentido fixo o qual pode-se manipular para se alcançar um conhecimento mais objetivo e direto, pelo contrário, o conceito guarda uma ligação direta com o diálogo, pois ele também fala. "O conceito, que muito frequentemente apresenta-se como algo estranho e exigente, deve começar a falar caso queira ser entendido"<sup>44</sup>.

Assim, conclui Gadamer, o fazer filosófico, a relação do filósofo com seu fazer realiza-se:

Talvez ele [o filósofo] não possa reconhecer nenhum texto ou sentença dados como pura e simplesmente verdadeiros, mas precise acolhê-los sempre apenas no progresso do diálogo pensante da alma consigo mesma [...]. O pensamento é este diálogo constante da alma consigo mesma. [...] Não há progresso nem na filosofia, nem na arte. Nas duas e em relação às duas, tudo depende de algo diverso: tudo depende de alcançar uma participação.<sup>45</sup>

## Conclusão

Pretendi mostrar ao longo de minha argumentação que a problematização trazida ao interior da filosofia em geral pela filosofia comparada é uma que põe diante de nossos olhos como filósofos ocidentais as pré-compreensões a informarem nosso próprio fazer filosófico. A impossibilidade da filosofia comparada - de querer ser ao mesmo tempo filosofia e uma "ciência da filosofia" - ocorre pelos julgamentos que não podemos suspender, questionar de uma pré-compreensão de filosofia como um fazer universal, antes de uma experiência cultural-histórica que podemos denominar como ocidental. Por outro lado, ao questionarmos nossas próprias pré-compreensões, podemos ver a justiça daquilo que a filosofia comparada pretende nos dizer: filosofia não é somente filosofia ocidental. Deste modo, sem jogarmos fora nossa historicidade - e as pré-compreensões que com ela são a nós transmitidas - podemos vislumbrar as possibilidades outras encerradas nas nossas pré-compreensões quando elas são transformadas através do diálogo com filosofias não-ocidentais. Esta não é uma tarefa simples, muito menos desprovida de questões perturbadoras.

<sup>44</sup> GADAMER, Hans-Georg. *The Gadamer Reader: A Bouquet of Later Writings*. Translated and edited by Richard E. Palmer. Evanston: Northwestern University Press, 2007, p.109, minha tradução

<sup>45</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica da Obra de Arte*. Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 110

A filosofia ocidental e acadêmica se tornou escolástica no mau sentido - como Gadamer observou - ao tomar como seu trabalho a determinação dos sentidos de textos que, aparentemente, não fazem mais sentido para nós. A filosofia se tornou um relevante campo do conhecimento acadêmico, mas absteve-se de uma relevância mais ampla<sup>46</sup>. De nada adiantaria uma nostalgia saudosa de um, suposto, tempo passado quando a filosofia permeava toda uma ordem social, quando ela era mais "viva". A razão disto é que as possibilidades oferecidas pelo mundo contemporâneo à uma compreensão distinta de uma filosofia efetiva e relevante se oferecem, mas, infelizmente são frequentemente ignoradas como "não-filosóficas" o suficiente - tal como acontece com as filosofias não-ocidentais.

Assim, a reformulação da filosofia comparada como a exploração das possibilidades de abertura da filosofia ocidental às filosofias não-ocidentais ou, na questão, "como filósofos ocidentais poderiam lidar com filosofias não-ocidentais", parece-me oferecer um primeiro passo a um filosofar mais inclusivo e relevante - mesmo, e principalmente, no interior da academia - e afim à hermenêutica filosófica de Gadamer, que ao final ele mesmo descreve:

Esta é a essência, a alma de minha hermenêutica: Compreender alguém é ver a justiça, a verdade de sua posição. E isto é o que nos transforma. E se nós devemos então fazer parte de uma nova civilização, se esta é nossa tarefa, então precisaremos de uma filosofia que nos ensine a ver a razão para o ponto de vista do outro e que, assim, faça-nos duvidar do nosso próprio.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Claro que aqui não podemos ignorar toda a força institucional que se abateu sobre a filosofia e outros campos do saber no decorrer histórico da institucionalização do saber, do desenvolvimento da técnica e a maior abrangência da economia de mercado. Não podemos também, de forma ingênua, negar os progressos que este desenrolar histórico propiciou para o mundo contemporâneo, culpando-o e julgando-o pela situação atual da filosofia, mesmo porque pode-se apontar de forma contundente as contribuições que a própria filosofia - e suas disciplinas "irmãs" - deram para tal desenvolvimento. São questões que nos deixam perplexos por sua profundidade, sendo a filosofia incapaz de sozinha respondê-las em sua amplitude.

<sup>47</sup> GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: A Biography*. Translation by Joel Weinsheimer. New York; London: Yale University Press, 2003, p.471

## Referências

- ANGLE, Stephen C. "The Minimal Definition and Methodology of Comparative Philosophy: A Report from a Conference". In: *Comparative Philosophy*. San Jose: vol. 1, n. 1, 2010, pp.106-110
- BALSLEV, Anindita N. "Philosophy and Cross-Cultural Conversation: Some Comments on The Project of Comparative Philosophy". In: *Metaphilosophy*. Oxford; Malden: vol. 28, n. 4, 1997, pp.359-370
- BOTZ-BORNSTEIN, Thorsten. "Ethnophilosophy, Comparative Philosophy, Pragmatism: Toward a Philosophy of Ethnoscapes". In: *Philosophy East and West*. Honolulu: vol. 56, n. 1, pp.153-171
- DALLMAYR, Fred. *Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter*. New York: State University of New York Press, 1996
- DAVIS, Bret W. "Opening up the West: Toward Dialogue with Japanese Philosophy". In: *Journal of Japanese Philosophy*. New York: vol. 1, n. 1, pp.57-83
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*, 3ª edição. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 1999
- \_\_\_\_\_. *Verdade e Método II*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2002
- \_\_\_\_\_. *The Gadamer Reader: A Bouquet of Later Writings*. Translated and edited by Richard E. Palmer. Evanston: Northwestern University Press, 2007
- \_\_\_\_\_. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009
- \_\_\_\_\_. *Hermenêutica da Obra de Arte*. Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010
- GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: A Biography*. Translation by Joel Weinsheimer. New York; London: Yale University Press, 2003
- \_\_\_\_\_. *Hermenêutica*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2006
- GOTO-JONES, Cris. "What is (Comparative) Philosophy?". In: *Philosophy*. Cambridge: vol. 88, n. 01, 2013, pp.133-140

- 
- KATO, Shuichi. *Nihon Bungakushi Jyosetsu ka*. Tokyo: Chikuma Shobo, 1979
- PALMER, Richard E. *Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press, 1969
- PANIKKAR, Raimundo. "What is Comparative Philosophy Comparing?". In: LARSON, Gerald James; DEUTSCH, Eliot (eds.). *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1989, pp.116-136
- RORTY, Richard. "Review of Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy". In: *Philosophy East and West*. Honolulu: vol. 39, n. 3, 1989, pp.332-337
- \_\_\_\_\_. "Philosophy, Literature and Inter-cultural Comparison: Heidegger, Kundera and Dickens," a paper presented at the Sixth East-West Philosophers' Conference, Honolulu, August, 1989
- SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 2003
- SMID, Robert W. *Methodologies of Comparative Philosophy: The Pragmatist and Process Traditions*. Albany: State University of New York Press, 2009
- TARTAGLIA, James. "Rorty's Thesis of Cultural Specificity of Philosophy". In: *Philosophy East and West*. Honolulu: vol. 64, n. 4, 2014, pp.1018-1038.

---

Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia/UFMG.  
E-mail: [diogocpsilva@gmail.com](mailto:diogocpsilva@gmail.com)