



(En)gendrando um diálogo entre a hermenêutica de Gadamer e o pensamento feminista¹

Kathleen Roberts Wright

Tradução e notas: Diego Andrade Nascimento²

Revisão Técnica: Cecilia Mendonca de Souza Leao Santos³

[Na China] não me senti como uma estrangeira, da mesma maneira que em Bagdad ou Nova York. Senti-me como uma primata, uma marciana, um outro... antropólogos de campo tiveram tais choques culturais... Mas na China, o sentimento de alienação para mim pareceu mais importante, porque é dirigido a nós por uma sociedade que nada tem de exótico, sem relação seja qual for com qualquer “mentalidade primitiva”. Pelo contrário, o que é chamado de uma “nação moderna”, uma nação com “problemas modernos”

KRISTEVA, 1986, p. 11-12

Se estivermos interessados nas interrogações em relação à reinterpretção do cânone, parece relevante usar o pensamento filosófico de Hans-Georg Gadamer. Ao propor uma teoria geral da compreensão, intitulada hermenêutica filosófica, Gadamer desenvolveu um método, o qual é aplicável a nossa compreensão da realidade social e histórica, bem

¹ Este texto foi originalmente publicado no livro *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer* (2003), editado por Lorraine Code.

² Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS).

³ Doutora em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFP). Professora do Departamento de Filosofia em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS).

como da nossa interpretação de textos. Em sua obra *Verdade e Método*, a questão central é: “Como podemos relacionar de maneira frutífera com a tradição que está distante de nós?” (GADAMER, 1996, xxxiii). Entretanto, com algumas exceções, pensadoras feministas da América do Norte e Europa têm declarado certas suspeitas em relação à hermenêutica gadameriana, quanto a questão da reinterpretação dos textos canônicos, quando associado historicamente com a tradição norte-americana e europeia. Portanto, neste capítulo, argumentarei que as pensadoras feministas, que questionam o modo de reinterpretar o cânone, fariam o melhor ao reconsiderar suas desconfianças acerca da hermenêutica filosófica.

Há ao menos duas razões para a hermenêutica filosófica gadameriana não ter sido aceita pelas pensadoras feministas. A primeira é circunstancial e tem relação com quando a obra principal de Gadamer, *Verdade e Método*, foi publicada em língua inglesa pela primeira vez. *Verdade e Método* foi escrita em 1960, e sua primeira tradução foi publicada em 1975⁴. Em certa medida, o significado dessa obra foi ofuscado pelas intensas discussões das obras de Michel Foucault e Jacques Derrida. Nos anos de 1970 e 1972, respectivamente, foram publicadas duas obras de Foucault: *As palavras e as coisas* (*The Order of things*) e *A arqueologia do saber* (*The Archaeology of Knowledge*); e em 1974 é publicada *Gramatologia* de Derrida em língua inglesa. Dessa maneira, a discussão acerca da superação da distância histórica na Parte II de *Verdade e Método* parece demasiadamente conservadora em contraste com a teoria pós-moderna da natureza descontínua rupturas radicais entre uma episteme a outra. Além disso, apropriação que Gadamer faz da concepção de diálogo de Platão na Parte II, e da concepção hegeliana da proposição especulativa na Parte III, pareceram ser outros exemplos dos tipos de logocentrismo que a teoria pós-moderna de Derrida tem como alvo desconstruir.⁵

Agora, vinte e cinco anos depois, pensadoras feministas contemporâneas leem Gadamer, Foucault e Derrida e encontram-se em diferentes circunstâncias e com diferentes conjuntos de questões. Aquilo que despertou nos leitores é a circunstância de suas leituras — aquilo que Gadamer chama de “horizonte hermenêutico” — que tem mais a ver com o

⁴ Além disso, a tradução de 1975 de *Verdade e Método* estava imprecisa, vaga e equivocada. Mas a tradução revisada publicada em 1995 corrigiu e clarificou a hermenêutica filosófica de Gadamer.

⁵ Argumentei em outro lugar que há um erro na leitura acerca da apropriação de Platão e Hegel de Gadamer como um passo atrás que recai na metafísica da presença. Ver Wright (1986, 193–218).

seu horizonte global ou com a sua condição transnacional (tradição e presente) do que com sua condição de pós-moderna. Consequentemente, as questões levantadas pelas pensadoras feministas que reinterpretem o cânone tem de se ajustar.

O objetivo de boa parte do pensamento feminista do século XX era resistir ao papel de ser o “Outro” feminino para o “Eu” masculino, para repensar a diferença e alteridade. Então a questão era, “como podemos diferenciar quem nós mesmas somos e a nossa alteridade da identidade enquanto outro que nos foi imposta a nós pela tradição masculina (bem como, a nossa etnia ou outras características)?” O horizonte hermenêutico do qual essa questão feminista deriva permanece limitado à tradição moderna e pré-moderna da América do Norte e da Europa que o pensamento feminista está em processo de redefinir internamente.⁶

No século XXI, as pensadoras feministas pós-modernas encontram-se frequentemente definidas como o “Outro” por aqueles que as identificam com as tradições filosóficas da América do Norte e da Europa que estão no processo de redefinição. Uma das questões enfrentadas pelas pensadoras feministas é saber como podemos responder tendo nossos preconceitos, nossos antecedentes (*background commitments*) e nossas suposições questionadas pelas perspectivas de outros que não estão associados com a tradição na qual operamos. A situação hermenêutica a partir da qual essa nova questão surge é global ou transnacional. Nos encontramos situados em um mundo que reconhece e dá crédito a muitas outras perspectivas do além daquelas entendidas como Ocidentais. Nesse sentido, argumentarei que o modo pelo qual as pensadoras feministas encontraram para enfrentar o desafio do contexto global ou transnacional, envolve assumir ou reconsiderar a filosofia hermenêutica de Gadamer ao lado da desconstrução de Derrida e da arqueologia/genealogia de Foucault, e não sob as sombras.

Para mostrar aquilo que o pensamento feminista tem a ganhar ao revisitar a hermenêutica gadameriana devemos examinar de maneira mais crítica a razão pela qual certas pensadoras feministas, as quais possuem familiaridade com a hermenêutica gadameriana, suspeitem dela como um recurso viável ao pensamento feminista. Primeiro, apresentarei e criticarei as suspeitas de Julia Ellison acerca da hermenêutica, encontrada de forma extremamente gratificante e instigante em seu livro: *Delicate Subjects: Romanticism*,

⁶ Ver, por exemplo, os ensaios de Nicholson (1990) e Young (1990).

Gender e the Ethics of Understanding. Ellison é uma pensadora feminista e crítica literária que se preocupa prioritariamente com a ética do ato da compreensão ou da interpretação de um texto. Seu posicionamento teórico está aliado ao “pós-estruturalismo e feminismos” que questionam o “discurso da hermenêutica filosófica”. Ellison escreve sobre a hermenêutica gadameriana “não a partir de nenhuma lealdade filosófica, mas das ironias provocadas pela particular situação da hermenêutica do século XX” enquanto “um discurso fundamentado... pelo desejo [não reconhecido] de uma ética do feminino” (ELLISON, 1990, p. 20). Como uma pensadora feminista, Ellison desconfia do estereótipo de “feminino” que é usado para definir a “ética do feminino”, no qual diz respeito ao ato da compreensão ou do interpretar.

A objeção de Ellison à hermenêutica filosófica do século XX, em particular, à hermenêutica filosófica de Gadamer, baseia-se na construção masculina dos estereótipos do feminino. Por exemplo, ela argumenta que quando Gadamer trabalha com os conceitos de receptividade e de diálogo que surgem da hermenêutica romântica do século XIX, tais conceitos não são neutros como Gadamer supõe. Como Ellison nos informa: “para o sujeito romântico de qualquer gênero, o estereótipo do feminino (não surpreendentemente!) está associado com a sua atitude receptiva, na qual a compreensão se realiza” (ELLISON, 1990, x). Além disso, o diálogo está estereotipicamente associado ao feminino da hermenêutica romântica, em particular a de Schleiermacher, na qual a experiência do diálogo se dá na “vida coletiva dos primeiros românticos alemães nos salões de Berlim em 1790, dirigido por uma rica mulher judia”.⁷ O argumento de Ellison é, que, no momento em que Gadamer contra-ataca as implicações éticas de uma teoria da compreensão fundada no método com uma teoria da compreensão baseada na concepção de diálogo, os fundamentos éticos do seu próprio conceito de diálogo (receptividade e consenso) traem um estereótipo masculino de diálogo entre e com as mulheres.

As suspeitas de Ellison sobre o estereótipo do feminino em relação a uma ética do feminino implicam não somente aqueles que têm lealdade à hermenêutica de Gadamer. Mas ela também suspeita daqueles leais às teorias feministas, tal como a desenvolvida na obra “*An Ethics of Sexual Difference*” de Luce Irigaray. Isso se deve ao fato da ironia de Gadamer para o qual Ellison chama a atenção — a ironia “gerada pela peculiar situação da hermenêutica do século XX como um discurso fundamentado no desejo de uma ética do

⁷ Ellison, 1990, 22f., baseia-se nos trabalhos de Hertz (1988) e Blackwell (1982) para suas discussões acerca dos salões de Berlim.

feminino” — também está operando no trabalho escrito por Irigaray. A ironia identificada por Ellison está no fato que a “a moralidade projetada coletivamente da comunidade linguística [feminina]” é também um “ideal que, em parte, surge do romantismo masculino esquecido” (ELLISON, 1990, 20).⁸ De acordo com Ellison, essas duas ironias têm a mesma origem romântica. A teoria feminista de Irigaray e a hermenêutica filosófica de Gadamer são iguais no sentido de que ambas propõem ideais de diálogo, receptividade e de comunidade linguística, que se originam de um esquecido estereótipo masculino sobre o feminino.

É importante rebater as apreensões de Ellison sobre a hermenêutica gadameriana, se o trabalho filosófico de Gadamer aspira contribuir significativamente em qualquer sentido para a prática crítica do feminismo no século XXI. Portanto, questionarei a afirmação da Ellison de que a hermenêutica filosófica é baseada, ironicamente, em desejo não reconhecido de uma ética do feminino. (Eu tratarei das afirmações sobre o discurso feminista de Irigaray em outra ocasião). Começarei discutindo em qual sentido as noções de Gadamer de compreensão ou interpretação, como um diálogo, podem parecer dar suporte às suspeitas de Ellison e continuarei desafiando e dirimindo essas ressalvas, bem como as suspeitas de outras pensadoras feministas pós-modernas, a respeito da filosofia hermenêutica de Gadamer.

A obra de Ellison “*Delicate Subjects: Romanticism, Gender, and the Ethics of Understanding*” é um estudo literário comparativo das teorias hermenêuticas de Friedrich David Ernst Schleiermacher, Samuel Taylor Coleridge e Margaret Fuller. Ellison começa notando que para todo caso a “hermenêutica é acima de tudo um modo de desejo. É o desejo por um relacionamento, ou mesmo por amor, como a condição que protege contra a violência racional por meio do excesso reflexivo. A compreensão, o declarado objetivo da hermenêutica, era e ainda é imaginada como possibilitadora da comunhão e comunidade” (ELLISON, 1990, p. 19). Ellison está interessada como os três autores nos seus estudos usam a distinção de gênero, para expressar a sua ambivalência ética em relação às formas agressivas do pensamento analítico e o crítico que são identificadas por aqueles como “masculino”, enquanto identificam as formas não violentas da compreensão ou da

⁸ Ellison recorda às pensadoras feministas de hoje que “a tendência do nosso momento teórico em (re)experienciar a linguagem filosófica como violenta e masculina é um de seus maiores atributos românticos” (1990, p. 7).

interpretação como “feminina” ([ELLISON, 1990, p.] 104). Ela continua duvidando, entretanto, dessa ambivalência ética e do desejo resultante de uma ética do feminino.⁹

A hermenêutica filosófica de Gadamer entra na discussão final de Ellison sobre Schleiermacher, o qual é sem dúvida o mais importante teórico da hermenêutica romântica. Nessa discussão, ela cita *Verdade e Método* de Gadamer como sendo um exemplo contemporâneo da “persistente ambivalência em relação ao seu passado romântico e, particularmente, em direção a Schleiermacher” (ELLISON, 1990, p. 89). A análise de Ellison acerca da ambivalência de Gadamer é a seguinte: quando Gadamer rejeita a definição de hermenêutica como “método” por um humanismo histórico e uma ciência social, ele está, na verdade, rejeitando somente uma parte da hermenêutica romântica de Schleiermacher, a parte que, posteriormente, irá dominar seus trabalhos. Além disso, quando Gadamer define a tarefa da hermenêutica como uma entrada num diálogo com o texto, ele está, na verdade, afirmando o outro lado da hermenêutica romântica de Schleiermacher, a qual valoriza a conversação, receptividade e a comunidade. Esse aspecto do pensamento de Schleiermacher aparece mais fortemente na primeira fase da teoria da hermenêutica romântica. No entanto, em Gadamer, isso aparece “sem o lado divinatório ou empático feminino” ([ELLISON, 1990, p.] 93). O que Gadamer de modo ambivalente afirma acerca da hermenêutica romântica de Schleiermacher, de acordo com Ellison, denúncia, em parte, um desejo não reconhecido da hermenêutica contemporânea por uma ética do feminino. Tal ética privilegia a receptividade sobre a ação, da comunidade sobre a solidão do individualismo e do consenso sobre a neutralidade.

A mudança significativa da diferença sexual na hermenêutica de Schleiermacher desempenha um importante papel na análise de Ellison acerca da ambivalência de Gadamer quanto à hermenêutica romântica. Primeiramente, examinaremos as mudanças observadas por Ellison na hermenêutica de Schleiermacher, antes de avançarmos na afirmação que ela faz acerca de Gadamer. Para Schleiermacher, a compreensão é um processo dialético que envolve um equilíbrio entre a interpretação gramatical e a interpretação técnica. Uma interpretação diz-se “gramatical” quando se refere à linguagem do texto, a fim de

⁹ Essa ambivalência indica uma certa consciência de uma ação estereotipada quando se trata da identificação com o masculino. A mesma espécie de ambivalência é notavelmente ausente em respeito ao que é identificado como feminino.

determinar “a unidade do campo lexical¹⁰” (ELLISON, 1990, p. 77; e SCHLEIERMACHER, 1977, p. 69). Diz-se que uma interpretação é “técnica” quando se refere “aquele que fala”, a fim de determinar “a coerência geral [do texto]” (ELLISON, 1990, p. 77; e SCHLEIERMACHER, 1977, p. 166–67). A compreensão de Schleiermacher da natureza da interpretação técnica muda, enquanto, ao mesmo tempo, a natureza da interpretação gramatical, basicamente, continua a mesma desde seus primeiros trabalhos hermenêuticos até seus escritos tardios.

A função da interpretação técnica consiste em compreender o texto como uma unidade e uma totalidade (*one and a whole*). Nas palavras de Ellison, ao citar Schleiermacher: “a interpretação técnica inaugura uma imersão no círculo hermenêutico, ‘uma visão geral’ ou ‘uma leitura preliminar’ do todo, nas quais as observações gramaticais podem, então, ser situadas. No início [da interpretação técnica]... devemos imediatamente captar a coerência geral. O único modo de fazer isso é por meio de uma leitura rápida de todo o texto” (ELLISON, 1990, p. 77; e Schleiermacher, 1977, p. 57). Dessa forma, no círculo hermenêutico, a interpretação técnica inicia o trabalho da compreensão do texto e, posteriormente, se alterna com a interpretação gramatical, entre uma compreensão de todo o texto em relação às suas partes e das partes em relação ao todo do texto.

A interpretação técnica não é apenas dialeticamente oposta à interpretação gramatical, mas ela também é em si mesma um processo dialético que se alterna entre dois “métodos” para acessar a unidade do texto. Aqui, o gênero torna-se um problema quando Schleiermacher observa como o método divinatório difere-se do método comparativo:

Ao levar o intérprete a transformar-se, por assim dizer, no autor, o método divinatório busca uma imediata compreensão do autor como um indivíduo [*das Individuelle unmittelbar aufzufassen sucht*]. O método comparativo procede em subsumir o autor sobre um tipo geral. Então tenta encontrar suas distintas características comparando com outros do mesmo tipo geral. O conhecimento divinatório é a força *feminina* em conhecer as pessoas, o conhecimento comparativo é *masculino*. (SCHLEIERMACHER, 1977, p. 150-151 apud ELLISON, 1990, p. 80)..

Ambas as formas para “conhecer” o “autor”, visam compreender a unidade e a totalidade do texto nos termos do estilo individual de escrita, mas não nos termos

¹⁰ Embora o termo "**word-sphere**" seja de difícil tradução, consideramos que a melhor opção é "**campo lexical**", pois se refere a uma área da gramática que estuda a relação de uma palavra com o contexto em que está inserida. (N.T.)

psicológicos de uma verdadeira individualidade do autor. Ambos os modos da interpretação técnica devem se alternar e equilibrar estabelecendo uma forma simétrica.

Enquanto Schleiermacher desenvolve sua hermenêutica, ele é levado a reconhecer a divinação que “a força feminina em conhecer pessoas” põe em risco o equilíbrio entre a divinação e o comparação, porque “a intuição [da divinação] apreende instantaneamente o todo, enquanto o estudo comparativo se forma lentamente, indutivamente” (ELLISON, 1990, p. 81). Ao enfrentar a questão acerca do porquê desse modo de percepção feminina (divinação) não tornar o método masculino de comparação obsoleto, ele responde em suas obras tardias elegendo “um processo sistemático” (método) acima de “uma receptividade espontânea” (divinação). Nas palavras de Ellison, o “relacionamento equilibrado dos atributos textuais (gramática e técnica) e das abordagens de leitura correspondentes (comparação e divinação) se sobrepõem a postura feminina em relação à obra” ([ELLISON, 1990, p.] 82). Segundo a análise de Ellison sobre Gadamer, ao eleger o diálogo acima do método para definir a tarefa da hermenêutica, ele privilegia a receptividade acima do método, enquanto esquece que a receptividade estava originalmente definida como uma posição feminina em relação à obra de maneira estereotipada. Vejamos agora a discussão de Gadamer acerca do diálogo em *Verdade e Método*, para observarmos em que medida ela apoia a afirmação de Ellison de que a hermenêutica gadameriana se baseia num desejo não reconhecido por comunidade e intimidade conforme o ideal de uma ética do estereótipo feminino.

Gadamer abertamente assume que a experiência hermenêutica que temos quando interpretamos e compreendemos um texto que a tradição nos transmite um “fenômeno moral”:

A experiência hermenêutica se preocupa com a tradição. É isso que está a ser experienciado. Mas a tradição não é um simples processo no qual a experiência nos ensina a conhecer e governar; é uma linguagem — isto é, que expressa a si mesma como um “Tu”.¹¹ O “Tu” não é um objeto; é algo que se relaciona

¹¹ Quando cito o texto de Gadamer, retenho a compreensão de “Tu” dele e do seu tradutor, no entanto, o que Gadamer quer dizer ao colocar em letras maiúscula o “Tu” pode ser confuso, especialmente se for comparado à prática pós-moderna e feminista de marcar em letra maiúscula o “Outro”. A palavra alemã para “Tu” (*du*) só é escrita com letra maiúscula quando é usada para se referir a alguém, como em *Wer bist Du?* O mesmo é verdadeiro para a palavra alemã “você” (*sie*), como em *Wie heißen Sie?* O ato de abordar o outro e ser abordado no diálogo ocorre quando há uma troca de reivindicações e contra-afirmações. Usamos as minúsculas para “tu” em outros lugares neste capítulo porque em inglês não se usa a letra maiúscula para tratar de sujeitos.

conosco... Pois, a tradição é um genuíno parceiro no diálogo, e nós pertencemos a ela, como o “eu” ao “Tu”... É claro que a experiência do “Tu” deve ser especial, porque o “Tu” não é um objeto, mas está em uma relação conosco... Já que o objeto da experiência é uma pessoa, esse gênero da experiência é um fenômeno moral. ([GADAMER], 1996, p. 358).

Sua afirmação que a tradição “expressa a si mesma como um ‘Tu’” para o intérprete (o “Eu”) que entra em um diálogo com o texto da tradição, parece enfatizar comunidade acima do isolamento do indivíduo, e privilegiar a intimidade e o pertencimento acima da neutralidade. Contudo, essa aparente ênfase realmente indica um desejo não reconhecido por uma ética do feminino? Gadamer, realmente, pede por um tipo de reciprocidade que, seguindo Schleiermacher, corresponde a um estereótipo feminino em relação a um texto, quando ele defende que o intérprete (o “Eu”) se abra aos questionamentos do texto (o “Tu”)? Para respondermos essas questões precisamos estabelecer o que significa para Gadamer um diálogo com o texto.

Primeiramente, devemos questionar que argumento Gadamer propõe a respeito da interpretação quando afirma que o texto deve ser interpretado como uma pessoa e não como coisa. Isso realmente significaria um desejo por uma comunidade por parte do intérprete que está isolado? Ou o intérprete personifica o texto por outra razão? Aqui, devemos levar a sério o fato de que, para Gadamer, o intérprete (o “Eu”) está inevitavelmente situado histórica e culturalmente, e desse modo, já faz parte de alguma comunidade — no mínimo, um membro de uma comunidade constituída por uma linguagem comum com o texto a ser interpretado. Nesse sentido, o intérprete não precisa personificar o texto para satisfazer um desejo por comunidade. O argumento de Gadamer parece enfatizar que o texto (e não o verdadeiro autor) traz alegações de verdade independentes exigindo uma resposta. O texto como personificação, conseqüentemente, é mais que alguma coisa, um “isso”, o qual é “um substrato (*subject matter*)” de uma interpretação. Em vez disso, o texto expressa-se como um “sujeito” que coloca suas próprias reivindicações de verdade no diálogo.

De acordo com Gadamer, não é somente o texto que pode ser interpretado como uma pessoa: ele afirma também que o texto se expressa como um “Tu” ao intérprete (o “Eu”). Qual o ponto de Gadamer ao afirmar que o texto expressa-se como um “Tu”? Por qual razão não falar de “alguém” ou de um “outro”? Em alemão, como em muitas outras

línguas, tratar alguém por “senhor”¹² (*Sie*) em vez de por “Tu” (*Du*) é um modo de distanciamento do outro de tal forma que o outro (o “senhor”) não pode ter o mesmo tipo de relação com o intérprete (o “Eu”), que o “Tu” tem. Será que tratar o texto como “Tu” evidencia um desejo não reconhecido por uma ética do feminino, por intimidade e um senso de pertencimento? Ou há alguma outra explicação? Antes de respondermos essas questões, precisamos investigar mais a fundo as implicações de abordar o texto como um “Tu”.

Em *Verdade e Método*, Gadamer utiliza-se do método fenomenológico a fim de diferenciar as três relações que o intérprete pode ter com o texto a ser interpretado. Para melhor entendermos o que Gadamer afirma acerca da relação entre “Eu-Tu”¹³, é importante analisar as relações possíveis nos termos de “Eu-Outro”¹⁴, que foi central para as feministas pós-modernas no pensamento do século XX. A primeira concepção acerca da interpretação discutida por Gadamer é aquela na qual o intérprete (o “Eu”) “fala acerca” do que foi interpretado do texto (o “Outro”) como afirmações feitas por “alguém”. A segunda concepção compreende que o intérprete “fala no lugar do” texto interpretado, fazendo afirmações sobre o texto como algo que o “Eu” compreende. A terceira concepção afirma que o intérprete (o “Eu”) entra num diálogo com o que o texto interpretado, após reconhecer que as reivindicações de verdades contidas no texto interpretado são feitas para um “Eu” por um outro “que é um ‘Tu’”. Gadamer endossa esse terceiro tipo de interpretação, pois o texto interpretado (o “outro como ‘Tu’”) é reconhecido como detentor de afirmações verdadeira que desafiam o intérprete (o “Eu”) a responder dialogicamente e, que também consegue persuadir o intérprete (GADAMER, 1996, 358–62). Vamos examinar em mais detalhes as abordagens sobre texto pressupostas por esses três tipos de concepções de interpretação. Será que alguma representa um desejo não reconhecido por uma ética do feminino estereotipada? E, se há, será que a posição que Gadamer defende é a mais apropriada eticamente?

¹² No alemão, diferentemente da língua portuguesa, há uma distinção formal para o pronome “você”, que expressa um distanciamento entre os interlocutores. Para representar essa diferença em português, escolhemos traduzir o termo *Sie* como “senhor/senhora” e *Du* como “tu”. (N. T.)

¹³ “*I-Thou*”

¹⁴ “*I-Other*”

Acerca da primeira concepção, que declara que o interpreta (o “Eu”) conversa sobre o texto (como um outro sujeito) como um “alguém” (GADAMER, 1996, 358f); observamos que o intérprete despersonaliza o outro sujeito e não o trata como um fim em si, mas somente como um meio para adquirir empiricamente de “alguém” alguma coisa sobre a natureza humana. O intérprete que se aproxima do texto chega a unidade e a totalidade do texto lentamente e por meio de uma indução. Portanto, o intérprete mantém-se crítica e metodologicamente distante em relação ao texto, produzindo uma verdade geral que afirma a crença de alguém, a qual é verificada (ou não) por sua adequação ao texto. Graças a Ellison, agora, podemos identificar a similaridade entre a primeira concepção da interpretação (como um diálogo com o texto baseado numa relação “Eu-Alguém”) e o que Schleiermacher chamou de comparação, a qual é a posição do masculino com o texto. Entretanto, Gadamer rejeita essa concepção em *Verdade e Método*, porque a interpretação falha em deixar o texto falar por si e em afirmar por si próprio a verdade. Falar acerca da interpretação de um texto como afirmações feitas por “alguém” torna a interpretação um monólogo.

A segunda concepção identifica o intérprete (o “Eu”) como aquele que conversa com o texto (como um outro sujeito) (GADAMER, 1996, 358f). Na interpretação, o intérprete reconhece que o outro sujeito reivindica sua própria verdade, que é diferente dele ou dela própria. Portanto, o intérprete afirma ao mesmo tempo “reconhecer a reivindicação do outro do seu ponto de vista [do sujeito]. A afirmação do intérprete é completamente receptiva a reivindicação do texto interpretado (pelo “outro como ‘Tu’”), mas não compreende seriamente que aquele que o outro reivindica é verdade. Em vez disso, o intérprete afirma “compreender o outro melhor do que ele compreende a si próprio” ([1996, p.] 359).

O intérprete que leva esse tipo de posição em relação ao texto diviniza a verdade e, em particular, o que está sendo reivindicado pelo texto na totalidade. “Nesse sentido”, escreve Gadamer, “o Tu [o outro como você] perde a força imediata da sua reivindicação. Ele é compreendido, mas isso significa que foi captado e antecipado reflexivamente a partir da perspectiva de outra pessoa [isto é, do intérprete]” (GADAMER, 1996, p. 359). Desse modo, através da leitura de Ellison, podemos reconhecer o quão similar parece essa segunda concepção, desta como uma conversa com o texto baseada numa relação

“Eu-Você”, com aquilo que Schleiermacher chamava de divinização, a qual em relação ao texto possui uma posição estereotipicamente feminina. Em *Verdade e Método*, Gadamer também rejeita essa segunda concepção, pois a interpretação somente é entendida como uma conversação unilateral, porque o intérprete falha em reconhecer as reivindicações do outro (do texto) à verdade.

As análises de Ellison acerca dessas duas concepções mostra que existe uma conexão entre a diferença sexual e a interpretação. A conexão que encontramos, portanto, não diz respeito à concepção de interpretação de Gadamer como um diálogo, em vez disso, essas duas concepções são rejeitadas pelo filósofo alemão. Esses pressupostos do estereótipo masculino e feminino em relação ao texto são comparáveis como tal às posições de gênero em relação ao texto afirmada por Schleiermacher pela comparação e a divinização. Com relação a Gadamer, as análises de Ellison parecem confundir-se com a segunda concepção (uma conversação unilateral) com a terceira concepção (diálogo com o texto), a qual, na verdade, é defendida por Gadamer. Pois, a segunda concepção está numa relação estereotipicamente feminina, erroneamente, Ellison atribui a mesma posição a Gadamer acerca da interpretação como diálogo.

As razões de Gadamer rejeitar as interpretações quando pensadas como uma “conversa a respeito de” ou “uma conversa no lugar de”, como observado corretamente por Ellison, são razões éticas. Mas essas razões são indicadas por Ellison? Gadamer rejeita essas duas concepções, por que ele próprio tem um desconhecido desejo por uma ética estereotipadamente feminina? De acordo com Ellison, Schleiermacher, Coleridge e Fuller são ambivalentes sobre as concepções da interpretação que requerem uma forma assertiva do pensamento analítico e crítico, o qual eles identificam como masculino. No entanto, eles desejam, pelo contrário, uma interpretação estereotipicamente feminina, por exigirem a não violência, a receptividade e a comunhão (*community*). Em *Verdade e Método*, Gadamer rejeita as concepções da interpretação como conversa “a respeito de” ou “no lugar de”. No entanto, ele baseia seus argumentos éticos nas ideias de autonomia, reconhecimento mútuo e reciprocidade em vez de nas ideias de receptividade e comunidade.

A ética que Gadamer reivindica quando argumenta contra a primeira concepção é essencialmente kantiano, o qual requer que tratemos o outro sujeito (o texto) como autônomo e finalidade em si mesmo:

Compreendemos a outra pessoa [o texto] do mesmo modo que compreendemos qualquer outro evento habitual do nosso campo da experiência, ou seja, ele é previsível. Seu comportamento é tanto o meio para nosso fim quanto qualquer outro. Do ponto de vista moral, esta orientação ao Tu [compreendido como um “alguém”, KW] é puramente egocêntrica e contradiz a definição moral de homem. Como sabemos, Kant disse acerca do imperativo categórico, por exemplo, que o outro nunca deve ser usado como um meio, mas sempre como um fim em si. (GADAMER, 1996, p. 358).

No entanto, Gadamer retorna para a ética de Hegel, a qual é baseada no reconhecimento mútuo e na reciprocidade, para rejeitar a segunda concepção da interpretação. “Para uma compreensão do outro [compreendido como” Você”, KW], para afirmar conhecê-lo, roubamos a legitimidade das suas reivindicações... A reivindicação de conhecer antecipadamente o outro serve para continua a afirmando um distanciamento do que está sendo dito... Uma pessoa que se concebe fora da reciprocidade, mudando esse relacionamento, termina destruindo as obrigações morais” ([GADAMER, 1996, p.] 360). Quando o intérprete se relaciona com o outro sujeito (o texto), seja como um “alguém” que é despersonalizado ou como um “você” já plenamente compreendido pelo intérprete, sua atitude em relação ao texto é autoritária e não passível de questionamento. Em ambos os casos, o texto deve responder às questões do intérprete, mas o intérprete parece não precisar responder às questões colocadas pelo texto interpretado. No primeiro caso, o texto despersonalizado pela interpretação nunca se coloca como sujeito autônomo na conversa. No segundo caso, o texto é um sujeito somente enquanto é submetido e dominado pelo intérprete. Assim, as razões de Gadamer rejeitar essas concepções da interpretação como “conversa a respeito de” e “conversa no lugar de” são razões éticas. No entanto, elas não apoiam a afirmação de Ellison de que existe subjacente um desejo não reconhecido por uma ética do feminino na hermenêutica de Gadamer.

Finalmente, vejamos a concepção da interpretação defendida por Gadamer, aquela em que aquilo que é interpretado do texto solicita que o intérprete (o “Eu”) entre num diálogo com a interpretação do texto. Aqui nós somos tentados a começar, como nos dois casos anteriores, partindo de duas questões: o que está em questão na posição do intérprete

em relação ao texto compreendido (como um “Tu”)? Será que a ética do intérprete em relação ao texto resulta de um desejo não reconhecido por uma ética estereotipicamente feminina? Começemos neste caso a partir de uma diferente questão: qual é o argumento de Gadamer ao afirmar que o texto (da tradição) se expressa como “Tu”?

Se, como as pensadoras feministas, endossarmos apenas o ponto de partida derridareano pós-moderno, tomada por Ellison (entre outros) de que “a hermenêutica acima de tudo é um modo de desejo”, entenderemos essa afirmação como:

- 1) Ele ou ela, o intérprete, inicia o relacionamento por um desejo de (união ou comunidade) com o outro (o texto) primeiramente tratando o texto da tradição como um “Tu”.
- 2) Somente, então, o texto “se expressa” como um “Tu” para o intérprete (o “Eu”).

Mas essa leitura da afirmação gadameriana da hermenêutica como um modo de desejo não pode dar conta da ênfase dada por Gadamer à experiência hermenêutica (*Erfahrung*) do texto enquanto algo que transforma o intérprete. A argumentação de Gadamer contra a subjetivação estética, sua concepção de jogo e sua ontologia da arte, e sua rejeição a experiência subjetiva (*Erlebnis*) na Parte I de *Verdade e Método*, servem para empoderar o texto (como um “Tu”) acima do intérprete (o “Eu”). De acordo com Gadamer, a abordagem da interpretação não deve somente explicar o poder do intérprete sobre o que é interpretado do texto, mas também o poder daquilo que é interpretado para transformar o intérprete. Para dar conta do potencial de uma interpretação transformar a mente do intérprete, a afirmação de que o texto “se expressa como um ‘Tu’” deve ser entendida a partir destas duas considerações:

- 1) O diálogo é iniciado pela interpretação do texto (o outro) quando o texto “se expressa” como um “Tu”.
- 2) Um diálogo acontece quando o intérprete (o “Eu”) “responde” ao que é interpretado do texto como um “Tu” conversando com o “Eu”.

Devemos recordar que tratar alguém como um “senhor” (*Sie*) sendo oposto ao “Tu” (*Du*) seria um modo de se distanciar de qualquer tipo de reivindicação do “Tu” sobre o

“Eu”. Entretanto, responder ao texto como um “Tu” tem um efeito oposto, pois ao permitir a reivindicação de verdade pelo outro (o texto como “Tu”), o intérprete é desafiado, de tal forma que suas reivindicações podem transformar o intérprete.

No diálogo, o texto interpretado é visto como um “Tu” ao “Eu” do intérprete, o qual responde como alguém aberto ao que é questionado pelo texto. Aquilo que ocorre no diálogo é melhor descrito como o intérprete sendo questionado pelo texto quanto submetendo o texto assunto ao questionamento. Aqui, o ideal ético de reconhecimento mútuo e de reciprocidade requer que o intérprete esteja aberto à experiência de que suas compreensões previamente da verdade em questão sejam questionadas pelo texto (*die Sache*) que sejam falsas e incompletas. Requer-se, portanto, que o intérprete esteja preparado para ter seus preconceitos, seus antecedentes (*background commitments*) e suas suposições colocadas a teste e muito possivelmente transformadas.

Eu argumentei que a interpretação ou a compreensão do outro concebido como um relacionamento “Eu-Tu” não é baseado em um “desejo [não reconhecido] por uma ética do feminino (ELLISON, 1990, p. 20). A hermenêutica filosófica de Gadamer não está fundamentada no sentimento (*Erlebnis*) de semelhança pelo outro (“empatia”) e não está fundamentado em um “ideal de comunidade” com o outro (“simpatia”). A interpretação ou a compreensão de outro modo ocorre através do *autorreconhecimento*. É uma experiência ampliada da compreensão de si (o “Eu”) e dos limites de seus próprios preconceitos, antecedentes e suposições. Essa experiência (*Erfahrung*, não *Erlebnis*) torna-se um abrir da mente ao ser desafiado pelo “outro como Tu”.

O contraste entre a hermenêutica de Gadamer e a desconstrução de Derrida pode subestimar esse argumento. Como desconstrução, a hermenêutica gadameriana se abre para questionar as condições previamente fechadas à reflexão. A abordagem de Derrida, por outro lado, abre e questiona apenas a unidade e a totalidade (a coerência) do que é interpretado do texto (o “outro”). Além dessas possibilidades, a hermenêutica de Gadamer se abre tanto para a questão da unidade e da totalidade quanto para o que é interpretado do texto (o “outro como Tu”) e os preconceitos, os antecedentes e as superstições dos intérpretes (os “Eus”).¹⁵

¹⁵ Argumentei em outro lugar que o ataque de Derrida à hermenêutica filosófica de Gadamer não acerta o alvo. Ver Wright (1990, p. 229–48).

Voltemos à minha sugestão anterior de que as pensadoras feministas do século XXI precisam da hermenêutica filosófica de Gadamer junto com o pensamento moderno de Derrida e Foucault. As feministas do século XX problematizaram teorias patriarcais que identificavam o feminino como um Outro que é oposto e subordinado ao “Eu” masculino. Por um lado, as feministas estavam atraídas aos pós-modernos, como Derrida e Foucault, porque eles compartilham em seus trabalhos a reinterpretação e reavaliação das ideias da diferença e do outro. No entanto, no século XXI, as pensadoras feministas irão enfrentar outra experiência por serem consideradas o Outro por aqueles que denunciam o compromisso geral das norte-americanas e europeias com o ideal de individualidade (o “Eu”) como algo alheio.¹⁶

Julia Kristeva descreve este tipo de experiência de ser o Outro numa situação global e transnacional. Em 1974, Kristeva viu-se confrontada pelo olhar de uma multidão em Huxian, China:

Eles esperavam por nós em silêncio, perfeitamente quietos. Olhos calmos, nenhuma curiosidade, mas levemente divertidos ou ansiosos: de qualquer forma, penetrante e certo de pertencer a uma comunidade a qual nós nunca teríamos nada para pertencer... Não me sinto uma estrangeira como em Bagdad ou Nova York, sinto-me como um primata (*ape*), um marciano, um *outro* (KRISTEVA, 1986, p. 11–12).

A exclusão experienciada por Kristeva ao dizer “sinto-me... um outro” advém do seu autorreconhecimento do seu próprio processo “ocidental” de adquirir um senso individual do si (o “Eu”); o qual a impediu de ter uma experiência da comunidade “chinesa” — “uma comunidade com a qual nós [não chineses] nunca teríamos nada a pertencer”.¹⁷

¹⁶ Os eventos de 11 de setembro de 2001 também promoveram outra experiência em que nós mesmo estamos posicionados como o “Outro” (“Porque nós somos odiados?”). Aqui alguém poderia argumentar que experienciamos nós mesmos como o “Outro” com menos frequência porque nós estamos (mais ou menos próximos) da América do Norte ou Europa e porque somos mais “modernos”.

¹⁷ Benjamin critica as teorias psicológicas da individuação que “refletem [somente] que a experiência masculina de uma identidade independente somente pode ser adquirida por um desaprender da identificação com a mãe” (1988, p. 44). Mas ela acrescenta que essas mesmas considerações da individuação parecem ser ocidentais bem como masculinas: “O tipo de diferenciação que descrevi aqui como masculina parece corresponder à visão de mundo racional ocidental, no sentido de ‘racionalidade masculina’”. Esse mundo enfatiza a diferença acima da semelhança, dos limites acima da fluidez. Ele engendra a polaridade e a oposição em detrimento da mutualidade e da interdependência como os veículos de crescimento” (1988, p. 45).

As teorias pós-modernas do século XX ajudaram as feministas a responder criativamente à experiência de ser o Outro quando o olhar (do Eu) é masculino. No entanto, quando o olhar “sem palavras” faz com que a nossa experiência seja de “Outro” e nos aproxima de ser não ocidental, é que temos que recorrer à hermenêutica filosófica de Gadamer para quebrar o silêncio que nos cumprimenta como tal. Pois, a teoria da interpretação e compreensão de Gadamer nos mostra um modo de encontrar uma linguagem comum e iniciar um diálogo com aqueles que nos percebem como o Outro de sua cultura.¹⁸

Para fazer isso, não precisamos abandonar completamente a hermenêutica das suspeitas praticadas pelo pensamento feminista pós-moderno em relação aos textos que se identificam frequentemente com a América do Norte e Europa. Mas precisamos ir além das nossas suspeitas se queremos ter algo a dizer em resposta às questões postas por aqueles que descobrem preconceitos, antecedentes e suposições nesses mesmos textos ocidentais estranhos à sua própria tradição. Ao dar continuidade ao pensamento feminista numa situação global ou transacional, seremos inevitavelmente forçados a reconhecer que as nossas pré-condições refletem e são limitadas por nossa (aproximadame) experiência norte-americana e europeia. Esse autorreconhecimento, no entanto, pode ser o início de um diálogo que, também, irá reafirmar ou repensar e reavaliar os preconceitos, antecedentes e as suposições associadas não apenas à experiência masculina, mas também, geralmente, à tradição ocidental.

¹⁸ Zhang Longxi (1992) demonstrou concretamente o poder da hermenêutica gadameriana para trazer compreensão sobre o pensamento chinês, incluindo confucionismo e taoísmo, em sua obra *“Tao” and the “Logos”: Literary Hermeneutics, East and West*. Também mostrou as limitações da desconstrução de Derrida em *“The Tao and the Logos: Notes on Derrida’s Logocentrism”* (1985), bem como o desmascarou a construção de Foucault da China em *“The Myth of the Other: China in the Eyes of the West”* (1988).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENJAMIN, Jessica. The bonds of love: rational violence and erotic domination. In: EISENSTEIN, Hester; JARDINE, Alice (ed.). *The future of difference*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1988.
- BLACKWELL, Albert. Schleiermacher's early philosophy of life: determinism, freedom, and phantasy. *Harvard Theological Studies*, v. 32, Greenville, S.C.: Scholar's Press, 1982.
- DERRIDA, Jacques. *Of grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.
- ELLISON, Julie. *Delicate subjects: romanticism, gender, and the ethics of understanding*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *The order of things*. New York: Vintage, 1970.
———. *The archaeology of knowledge*. New York: Pantheon, 1972.
- GADAMER, Hans-Georg. *Truth and method*. 2. ed. rev. Tradução de Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall. New York: Continuum, 1995.
- HERTZ, Deborah. *Jewish high society in Old Regime Berlin*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- IRIGARAY, Luce. *An ethics of sexual difference*. Tradução de Carolyn Burke e Gillian C. Gill. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- KRISTEVA, Julia. *About Chinese women*. New York: Marion Boyars Press, 1986.
- LONGXI, Zhang. The Tao and the Logos: Notes on Derrida's Logocentrism. *Critical Inquiry*, v. 11, n. 3, p. 385–398, mar. 1985.
- _____. The Myth of the Other: China in the Eyes of the West. *Critical Inquiry*, v. 15, n. 1, p. 108–131, out. 1988.
- _____. *The "Tao" and the "Logos": literary hermeneutics, East and West*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1992.
- NICHOLSON, Linda J. *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge, 1990.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. *Hermeneutics: the handwritten manuscripts*. Editado por Heinz Kimmerle. Tradução de James Duke e Jack Forstmann. Missoula, Mont.: Scholars Press for The American Academy of Religion, 1977.
- WRIGHT, Kathleen. Gadamer: The Speculative Structure of Language in Hermeneutics and Modern Philosophy. In: WACHTERHAUSER, Brice (ed.). *Hermeneutics and modern philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1986.

_____. Literature and Philosophy at the Crossroads. In: WRIGHT, Kathleen (ed.). *Festivals of interpretation: essays on Hans-Georg Gadamer's work*. Albany: State University of New York Press, 1990.

YOUNG, Iris Marion. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.