

A LIBERDADE NA INTERPRETAÇÃO

Antônio Máximo Ferraz

RESUMO: nossa época confunde interpretar com analisar. Sob pressão da construção técnico-científica do real, marcadamente subjetivista, o homem crê poder dizer a verdade das coisas analisando-as com teorias prévias ao manifestar do fenômeno. Tal modo de conceber a interpretação, quando se trata de obras de arte, impede-as de se desvelarem como portadoras de questões de que se dirigem ao homem no seu modo próprio de ser e se realizar. Procurando contornar os ditames do subjetivismo, o presente artigo resgata a reflexão sobre o que é um interpretar verdadeiramente livre, que se manifesta como obediência às questões postas em obra pela arte.

PALAVRAS-CHAVE: interpretação; obra de arte; questão do Ser; diálogo; verdade.

ABSTRACT: These are times in which interpreting and analyzing are confused. Under pressure from the technical-scientific construction of what is real, strongly subjectivist, man believes he can tell the truth of things by analyzing them through previous theories to the manifestation of the phenomenon. This way of conceiving the interpretation, when it comes to works of art, prevents them from revealing themselves as the bearers of questions that are directed to man in his own way of being and performing. Seeking to avoid the precepts of subjectivism, this article presents a reflection on what is a truly free interpretation, which manifests itself as obedience to the questions posed by the art work.

KEYWORDS: interpretation; art work; question of Being; dialogue; truth.

O sol doira
Sem literatura.
FERNANDO PESSOA

No *Discurso sobre a dignidade do homem*, Giovanni Pico Della Mirandola reflete sobre a justa admiração que se há de ter, entre todas as criaturas, pelo humano. Ele cita Abdala Sarraceno que, indagado sobre qual era a seus olhos o espetáculo mais maravilhoso do mundo, teria respondido: “Grande milagre, ó Asclépio, é o homem”.

Procurando razões para tal admiração, Mirandola nos diz que Deus, após ter, por Sua liberalidade, povoado toda a terra com o que vemos e os céus com os anjos, sentiu a falta de um ser que pudesse contemplar, em si mesmo, a liberalidade divina. Teria Ele dito, então, ao primeiro homem:

Ó Adão, não te demos nem um lugar determinado, nem um aspecto que te seja próprio, nem tarefa alguma específica, a fim de que obtenhas e possuas aquele lugar, aquele aspecto, aquela tarefa que tu seguramente desejares, tudo segundo o teu parecer e tua decisão. A natureza bem definida dos outros seres é refreada por leis por nós prescritas. Tu, pelo contrário, não constrangido por nenhuma limitação, determina-la-ás para ti,

segundo o teu arbítrio, a cujo poder te entreguei. Coloquei-te no meio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo o que há no mundo (MIRANDOLA, 1998, p. 51).

O homem, diferentemente dos outros seres, é livre. Sua natureza não é previamente determinada. Há algo de divino na liberdade humana. E assim complementa Mirandola os dizeres de Deus a Adão:

Não te fizemos celeste nem tereno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de ti mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tivesses seguramente escolhido. Poderás degenerar até aos seres que são as bestas, poderás regenerar-te até às realidades superiores que são divinas, por decisão de teu ânimo. (MIRANDOLA, 1998, p. 53)

A liberdade com que o homem foi agraciado, e na vigência da qual se aproxima do divino, também pode ser a fonte de sua perdição, de sua ausência de escuta das questões dentro das quais ele se realiza em sua humanidade. Este artigo constitui uma reflexão sobre o que é a liberdade – a mais alta dignidade humana – e como ela se relaciona com a interpretação.

Interpretar não é uma das atividades humanas em meio a outras. O homem é essencialmente interpretação, em todas as referências que estabelece com as coisas e consigo mesmo. A todo instante, acordado ou sonhando, o homem interpreta. Na modernidade, entretanto, a interpretação degenerou-se em análise, sob pressão do subjetivismo reinante. É imperioso pensar a liberdade para além das determinações do sujeito, restituindo-a à dimensão de escuta das questões que se dirigem ao homem no seu modo próprio de ser.

Como está no Zen Budismo, é importante não confundir a lua com o dedo apontando para a lua. O que nós dizemos da coisa – como a interpretamos – não é necessariamente a coisa (aliás, *nunca* será a coisa, no que ela essencialmente é). Daí o poeta Alberto Caeiro, um dos personagens da obra de Fernando Pessoa (1995, p. 238), ter afirmado: “O Universo não é uma ideia minha./ A minha ideia do Universo é que é uma ideia minha”. Pode haver um equívoco maior, para um intérprete, do que hipostasiar seus conceitos e teorias sobre a coisa, acreditando que o que sobre ela afirma é a verdade? Não estará ele, em tal hipótese, extrapolando a liberdade, deturpando-a?

É isto o que ocorre na postura analítica. O homem converteu-se em sujeito, e, assim o fazendo, transformou a coisa em objeto. Dotado de uma teoria, ele crê poder dizer a verdade. Entretanto, antes de haver sujeito e objeto (que já são interpretações do homem e da coisa), há precisamente homem e coisa. E eles são questões que não cabem em conceitos. Por isso mesmo, podem ser interpretados de diferentes maneiras ao longo dos tempos.

O modo como a análise se relaciona com a obra de arte é sintomático. Na crença de que uma teoria prévia ao acontecer da arte pode dar acesso à verdade da obra, esta termina sendo constrangida a falar somente o que a teoria de antemão já estabeleceu e permite enxergar. Por uma deturpação do que vem a ser a liberdade na interpretação, a obra de arte se acha impedida de se manifestar em seu poder de desvelar a realidade e indagar ao homem quem ele próprio é.

LINGUAGEM E REALIDADE

Não faria sentido tentar impor ou estabelecer uma receita de como se deve ler ou interpretar uma obra. A leitura, afinal, deve ser um ato de liberdade. Mas, quando se diz que a leitura deve estar baseada na liberdade, sem indagar mais a fundo o que ela – a liberdade – significa, não estaremos correndo o risco de conferir a quem lê – e dependendo de como lê – um poder desmesurado em detrimento da obra? Tal poder não seria passível de chegar a sufocar ou silenciar o que ela teria a dizer se não se usasse e abusasse de uma liberdade que, em última instância, não se refere senão a quem interpreta? É o que costuma acontecer no subjetivismo, isto é, na redução do real às determinações do sujeito. É para esse perigo que nos chama a atenção Hans-Georg Gadamer, em um livro clássico: *Verdade e Método*.

Neste tratado fundamental sobre a interpretação, o autor alemão parte de uma perspectiva ontológica a respeito da linguagem e da compreensão humanas: o homem não *tem* linguagem, ele *é* linguagem. Por isso o entendimento não se dá *com*, mas *na* linguagem. Esses câmbios preposicionais não são filigrana de sentido. Ao contrário, são o próprio sentido colocado em questão. Como entender a posição de Gadamer?

A despeito do entendimento usual, a linguagem não é um mero instrumento de comunicação nas mãos do homem, muito embora esta seja – não há como negá-lo – efetivamente a maneira como ele a vivencia cotidianamente. A vivência cotidiana, entretanto, se move por sobre relações mais profundas, que no mais das vezes permanecem encobertas, tornam-se “verdades” medianamente aceitas, e não são pensadas. Por isso, naquilo que se tornou ordinariamente pensado, resta sempre o “extra-ordinário” a se pensar.

“Linguagem”, em grego antigo, diz-se *lógos*, que originalmente significa “ajuntar, reunir, colher”. Retirar o bolor que encobre as palavras não é vã empresa de erudição filológica. Trata-se, muito ao contrário, de reavivar a memória da originária experiência de construção de sentido que elas guardam. Toda palavra, se sondada nas origens de sua iluminação poética de sentido, diz muito mais do

que o código comunicacional cotidiano é capaz de se dar conta. Em latim e em grego antigo, respectivamente, os verbos *legère* e *leguèin*, ambos etimologicamente ligados a *lógos*, além de significarem “dizer”, também significam “ajuntar, reunir, colher”. Ajuntar, reunir, colher o quê? O sentido do real, isto é, das coisas em geral.

Real vem de *res*, que significa “coisa”. Linguagem só pôde significar “dizer” – e um dizer que comunica – porque as coisas em sua totalidade têm de se ter mostrado previamente como fenômenos ao homem. Na linguagem de todos os dias, as palavras são utilizadas sem que percebamos que elas abrigam o sentido do real. E passam a ser tratadas como meras moedas de troca, as quais, de tanto passar de mão em mão, tiveram sua efígie apagada. Desse modo terminam por funcionar como instrumentos de comunicação que, na verdade, se assentam sobre um sentido não questionado de compreensão do que são o real e o homem.

Entretanto, não é o homem quem determina o surgimento da totalidade das coisas. Ao contrário, ele está nesta totalidade inserido, ele surge *dentro* dela. Ele mesmo é uma doação do real, apenas um dos entes em meio à totalidade dos entes – e ente é uma outra palavra que, entre outros sentidos, também pode designar coisa.¹ Tudo se prende ao fato de que não sabemos o que são o real ou as coisas,

1 O termo “ente” vem da forma verbal grega *ón*, aoristo do verbo *einái* (ser), e significava “o que é e está sendo”. Em latim, o equivalente é *ens* (sendo), particípio presente do verbo *esse* (ser). O caráter verbal do *ón*, na tradução via latim para o português, se perdeu, pois foi substantivado: tornou-se “o ente”. E então “ente” passou a significar também “coisa” – e já cremos saber o que são uma coisa ou o real ou um ente sem questioná-los. Essa não é uma operação semântica sem consequências, meramente confinada à pesquisa filológica, pois abriga o sentido do real ou do que são as coisas.

Aristóteles afirmou na *Metafísica* (Z1, 1028 b 2 ff) que a questão que se doou a todos os pensadores, desde sempre, e para a qual ninguém encontrou resposta definitiva, é: “*tí to ón?*”. A tradução desta questão não é “o que é o ente?”, mas “o que é e está sendo?”, ou seja: o que, em todo devir, em toda ação do Tempo, é e permanece sendo. O que é e permanece sendo em algo é a sua origem (em grego, *arkhé*). A origem das coisas ou do real *em sua totalidade* é o que a filosofia procurou desde sempre. Na linguagem filosófica tradicional, essa origem é chamada de “o Ser”. O Ser é a origem dos entes em sua totalidade, e a indagação sobre o que ele é se expressa na questão: “qual o Ser dos entes?”. Foi essa questão que moveu a ontologia antiga e deu impulso às obras fundantes do Ocidente, tais como as dos pensadores originários (chamados preconceituosa e indevidamente de pré-socráticos), ou as de Platão e Aristóteles. Ao se colocar a questão “qual o Ser dos entes?” se quer saber a origem dos entes (das coisas ou do real) ou, em outras palavras, qual a identidade (*idem*, o mesmo) das coisas ou do real em suas diferenças concretas, já que ele está permanentemente brotando em diferentes identidades e em constante devir. Entretanto, veja-se: essa questão não se dirige aos entes particulares. Nela não se indaga sobre a jarridade dos concretamente diversos jarros, a arboridade das concretamente diversas árvores, a humanidade dos concretamente diversos homens. A questão “qual o Ser dos entes?” indaga sobre a origem dos entes *em sua totalidade*. É essa universalidade que marca a experiência da filosofia.

A substantivação do *ón* – ou seja, a sua transformação em um ente ou em uma coisa que já supomos saber o que são, sem questionar o que são – corresponde ao que se chama de entificação do Ser. Pois, determinado como ideia (platonismo), substância (aristotelismo) ou o *cogito* (cartesianismo), que dão base à tradição metafísica ocidental, o Ser é tomado e confundido como

assim como não sabemos o que é um ente. Apenas sabemos que um ente é e está sendo. E não sabemos o que é ser – não sabemos o que é o Ser – no sentido de poder confiná-lo em uma definição exaustiva.

Assim mesmo, no entanto, utilizamos o verbo ser a todo o momento, o que demonstra, por outro lado, que de algum modo temos alguma compreensão do que é ser. Falando ou calados, em tudo o que fazemos ou não fazemos, o verbo ser está sempre presente, mesmo que impronunciado, pois ele abriga o sentido do que as coisas são. No verbo ser está guardado o sentido do que as coisas em sua totalidade são, o sentido do real e do que o próprio homem é. É certo que as coisas estão recolhidas na sua quietude, independentemente do homem a elas se dirigir ou por elas se deixar levar pelo apelo. Entretanto, é “dentro” do espaço da linguagem que as coisas se mostram ao homem *como sentido*, quando ele “co-responde” – “responde junto”, em diálogo – ao apelo que lhe é dirigido pelo real. Por isso diz Heidegger que “a linguagem é a casa do Ser. Em sua morada habita o homem. Os pensadores e poetas são os guardiões dessa morada. Sua guarda consiste em levar a cabo a manifestação do Ser, na medida em que, mediante seu dizer, eles a levam à linguagem e ali a custodiam” (HEIDEGGER, 2000).

As coisas se mostram em sua totalidade ao homem, mas o Ser da totalidade dos entes, a sua *realidade verdadeira*, sua origem ou proveniência, a identidade das diferenças concretas das coisas, se retrai em tudo o que se mostra, porque não sabemos o que são as coisas ou o real, por não nos ser dado esgotá-los em definições. Nessa retração, as coisas nos acenam com a demanda de construção de seu sentido. Linguagem é *lógos*, ou seja: a reunião, o ajuntamento, a colheita do sentido do que as coisas em sua totalidade são. Na linguagem, e não *com* a linguagem, as coisas se oferecem ao homem em “diá-logo”, literalmente “entre” (“diá-”) o *lógos*. O homem é dialogal, e só pode dialogar, porque originariamente se move “dentro” do *lógos*.

um ente. É o que Heidegger chama de “esquecimento da questão do Ser”, para o qual chama a atenção em toda a sua obra. O próprio verbo “ser”, utilizado assim, no infinitivo, tal qual se apresenta na questão “qual o Ser dos entes”, parece algo abstrato. A questão do Ser, segundo antigo preconceito, contrariaria a “lógica” ou seria indeslindável, pois se teria de utilizar o termo “ser” em sua própria definição: “o ser é isto ou aquilo” (HEIDEGGER, 1989, p. 29).

Entretanto, o que contraria a lógica não esgota a provocação ao pensamento, pois há muitos modos de pensar além do que se considera “lógico”, e que nem por isso devem ser tomados por “ilógicos”. É porque o pensar é mais do que exercitar a lógica ou contrariá-la: mais originário do que a lógica é o *lógos*, palavra de onde a lógica provém. Pensar, mais originariamente, é ter o desvelo e o cuidado antes de tudo com a questão do Ser, ainda que ele não seja passível de uma definição ou conceituação lógica. E isso porque a questão do Ser é a mais concreta que se possa imaginar, vez que, correspondendo a essa questão, o homem confere sentido ao que as coisas ou o real são em sua totalidade – coisas ou real em sua totalidade que, de certo modo, ele mesmo é. A questão do Ser exige um percurso questionante que, se não é passível de se esgotar em conceitos, entretanto faculta ao homem condescer em seu próprio ser no vigor do questionamento, uma vez que a questão repercute no horizonte existencial de quem questiona.

Assim, não é o homem quem tem a linguagem, mas a linguagem quem o tem. Por esse motivo, também, a interpretação não se dá *com* a linguagem, mas *na* linguagem.

Daí decorre que se mostra infundada a expectativa de um conhecimento objetivamente verdadeiro. Este pressuporia que a linguagem fosse apenas um instrumento nas mãos do homem – instrumento capaz de criar uma distância e uma neutralidade entre aquele que conhece e o que é conhecido –, e não o mundo que o envolve por inteiro, *dentro* do qual ele está imerso. Heidegger (2003, p. 10), autor com quem Gadamer empreendeu um frutuoso diálogo, chega a afirmar que o homem é uma promessa da linguagem.

Partindo-se de uma visão ontológica do universo linguístico, vê-se diretamente afetado o ato de interpretação: a verdade deve ser concebida como uma construção que se opera *dentro* da linguagem, jamais como um dado “objetivo”. Em matéria de interpretação não há fatos. Fato é o feito, particípio passado do verbo “fazer”, e quem interpreta jamais tem algo feito diante de si: ele tem sempre um “por-fazer”. Em razão disso, como sustenta Gadamer, a verdade não pode se doar àquele que se aproxima da obra com esquemas metodológico-analíticos previamente montados, ancorados nas “certezas” da subjetividade.² A pretensão de se chegar a uma interpretação objetivamente válida a respeito das coisas está fundada no fato de o homem, uma vez se investindo na condição de sujeito, ter estruturado teorias e metodologias prévias com as quais as interroga. As coisas são, assim, “constrangidas” a responder segundo os critérios colocados pela metodologia de que o sujeito é portador. E isso faz com que, em realidade, a metodologia “fale”, não as coisas. Só se escuta o que diz o sujeito, não o apelo que, vindo desde o real, se dirige ao homem – o apelo da questão do Ser. Assim procedendo, aquele que se autointituiu como sujeito nada mais fez do que objectualizar a coisa, reproduzindo o que a metodologia diz com a pretensão absurda de estar dizendo “a verdade” objetiva.

A uma “liberdade” assim exercida, há que se convir, melhor se poderia denominar violação ou *hýbris*, palavra que, na língua grega, e especialmente na ambiência da tragediografia, remetia à desmesura humana. Esta é também a desmesura da modernidade subjetivista, é a sua tragédia e, como tal, sempre guarda e aguarda uma reversão hierárquica brutal. É o que nos faz lembrar a história de Édipo. Ele

2 Quando falamos em “certezas” da subjetividade estamos nos referindo, é claro, à viragem filosófica empreendida por Descartes (1596-1650). No conhecido *Discours de la méthode*, o filósofo francês, partindo da dúvida metódica, chega a uma primeira intuição fundamental, da qual não se poderia duvidar, e que está expressa na conhecida assertiva *cogito, ergo sum*. Se, no seu entender, pode-se duvidar da existência das coisas, não se pode duvidar da existência do sujeito que pensa, mesmo que seja para duvidar das coisas. O método analítico seria o meio para se chegar às “ideias claras e distintas”, que corresponderiam à verdade objetiva das coisas. Por tais proposições, o filósofo pode ser considerado um elemento-chave da tônica gnosiológica da modernidade, marcada pela fragmentação analítica do discurso científico e pela projeção subjetivista do mundo.

sabia responder abstratamente à questão sobre o que era o homem em geral, o ente que trazia quatro pés de manhã, dois à tarde e três à noite. Só não sabia quem ele mesmo concretamente era, *Oidípous*, “o de pés inchados”, atado pelos tornozelos, quando recém-nascido, para que não se cumprisse o vaticínio oracular. Quando descobre quem verdadeiramente era, cega os olhos. E, de rei, se torna mendigo...

A LIBERDADE COMO OBEDIÊNCIA ÀS QUESTÕES: A PALAVRA POÉTICA

Impõe-se, então, a pergunta: que liberdade seria essa que não incorreria na desmesura da mera autorreferenciação a um intérprete que da obra se aproxima já repleto de esquemas previamente montados com os quais pretende “analisá-la”? Sem dúvida, uma que levasse em conta a obra, que a deixasse falar, que se abrisse para a escuta do que ela tem a dizer, que se oferecesse ao diálogo, em suma: que respeitasse sua peculiar experiência poética do real. Quando uma obra não é mera cópia, mas fundação de sentido, ela cria a sua própria poética, e não pode ser dimensionada por uma poética normativa e classificatória que lhe venha extrinsecamente impor seus ditames.³ Se formos capazes de suspender as determinações e definições que foram se acumulando no entendimento do senso comum do que é o real, ele se abre para que interroguemos o seu sentido.

É justamente porque não sabemos o que são uma coisa ou o real que eles podem se doar como questão. A *coisa*, como nos lembra a comum etimologia dos termos, é sempre o que está em *causa*. O homem se move dentro do real (entre as coisas), procurando a realidade (a essência do real), mas fadado sempre e somente a realizações. O real se apresenta ao homem e, doando-se como fenômeno, retrai a realidade, a essência do real, a sua *realidade verdadeira*.⁴ A partir da retração da

3 É o que acontece na apropriação que o Ocidente fez da *Poética*, de Aristóteles, um texto que, como se sabe, é acroamático, talvez resultado de apostilas para uso nos cursos do estagirita. A obra traz, sem dúvida, questões muito inquietantes, mas foi apropriada pela tradição aristotélica – isto é, formulada por epígonos –, como se fosse um texto eminentemente classificatório e normativo. A *Poética*, de fato, percebe a arte *a posteriori* do acontecer poético das obras: por exemplo, o texto aristotélico trata da tragédia, mas praticamente não toca na música, que está na origem da experiência teatral trágica. Entretanto, a obra não pode ser dimensionada sem referência a outras obras de Aristóteles, em que também trata da arte, tais como a *Metafísica*. Tomado como paradigma da experiência artística, inclusive dos critérios do que seria a “boa arte”, da arte feita nos “ditames corretos”, a *Poética* é reduzida em toda a sua envergadura. Para o assunto, verificar o excelente texto de Emmanuel Carneiro Leão, “Aristóteles e as questões da arte” (In: CASTRO, 2005).

4 Note-se que, quando falamos em “realidade do real” – o que equivale a dizer “o Ser dos entes” –, não estamos tratando a realidade como uma substância ou um ente que permaneçam como fundamentos estáticos fora do devir das coisas. E isso porque o Ser não é um ente, a realidade do real não é o real. Daí afirmarmos que a realidade do real se retrai ou se vela. Não estamos substi-

realidade, o real concita-o a desvelar o seu sentido. Esse desvelamento (*alétheia*) é um acontecer. Um acontecer poético. E é poético não só no campo do que se costuma designar de “artístico”, pois nos seus mais variados empenhos e desempenhos o homem está sempre desvelando o sentido do real – isto é, interpretando-o – a partir da retração da realidade, inclusive de si mesmo. As grandes obras são aquelas que efetuam radicais experiências do que seja o real, o que só é possível na vigência da retração da realidade, pois, se já soubéssemos o que é a coisa – ou a obra –, por que interpretá-las? De fato, a obra decisiva é aquela que efetua radicais e originários desvelamentos do sentido do real, para além da vigência do senso comum e do institucionalizado, os quais insistem em tomar a realidade e a verdade como substancialidade, entificando-as. A verdade, entendida como desvelamento (*alétheia*), e não como conhecimento preciso, correto e universalmente válido (*orthótes*), só pode ser alcançada na vigência do diálogo. Este, como sua origem grega indica, é um “colher, reunir ou juntar” (*léguein, lógos*) o que está separado e devia se articular “entre” dois (*diá-*), ou seja, um ato de reunião daqueles que estão desunidos, como modernamente se encontram o sujeito contraposto ao objeto. O diálogo é caminho a partir do qual a verdade se doa como “des-velamento” (*alétheia*): o real se mostra, se desvela, mas também se retrai, também se vela, porque não sabemos o que seja a sua realidade.

Essa abertura para a escuta e o diálogo subjaz ao próprio campo etimológico da palavra liberdade. No radical latino “*lib-*” estão implicadas palavras tais como *libatio* (cerimônia sacrificial em que o sacerdote provava o vinho e depois o lançava ao fogo) e *Líber* (o *Diónysos* romano, deus do vinho, por extensão o próprio vinho). Esses termos, por sua vez, remetem à forma grega *léibo* (chorar, ter os olhos marejados, derramar gota a gota, especialmente o vinho para a libação aos deuses). A liberdade, originalmente considerada, não é, portanto – tal qual comumente se costuma entender –, o poder daquele que diz e faz o que bem entende e quer: tal afã remonta ao fato de a modernidade subjetivista ter passado a tratar as coisas (e também o homem) como objetos dessacralizados a partir da construção técnico-científica do real. Neste movimento, não só objectualizou-as (instrumentalizando-as), como se autoconsumou e se autolegitimou como sujeito, passando a construir e a projetar o real unicamente a partir de si mesmo, o que vem a ser uma forma extremada de subjetivismo, isto é, da redução do mundo à atividade do

tuindo o fundamento (*subjectum*) da tradição metafísica por um outro fundamento: a realidade do real ou o Ser dos entes. E isso porque a realidade ou o Ser não são entes: eles são retração e silêncio no acontecer do real ou dos entes.

sujeito.⁵ Tampouco se refere a liberdade à autonomia do assim chamado “sujeito”, constructo que fundamentou a Modernidade histórica desde os seus albores, e que viria a redundar na aspiração política das liberdades do indivíduo a partir da eclosão do mundo burguês. De fato, em nosso tempo, a liberdade costuma ser encarada unicamente como a autonomia do indivíduo, do “indiviso”, e assim se esquece que o homem é ontologicamente diálogo.

Como sua origem indica – associada que está ao arrebatamento propiciado pelo vinho em ritos sacrificiais –, a liberdade é um *ékstasis*, um êxtase no sentido de se colocar para fora (*ek-*) de onde ou como se está postado ou fixado (*stásis*). Quem participa de modo efetivo de um rito sacrificial não pode se deixar fixar ou

5 De tal construção e projeção do real, feita sob color subjetivista, não adviria o fato de a Modernidade ter passado a encarar a História como um permanente projeto de resolução dos inúmeros “problemas” que lhe são inerentes? O apelo irresistível de incrementação científica, tecnológica e industrial, de planificação social, de controle genético, entre tantos outros, são apenas alguns dos problemáticos apelos para cuja resolução a Modernidade mobiliza o homem e a natureza, reduzindo-os à mera condição de recursos e instrumentos – isto é, objetos – a serviço da superação dos impasses que a caracterizam...

Não bastasse o controle ideológico gerado por tal situação – pois que a humanidade se torna uma eterna refém dos “problemas” em que está mergulhada –, assistimos cada vez mais ao acirramento de uma tecnolatria que se expressa na crença ilusória de se poder encontrar algum tipo de libertação de tal estado de coisas na ciência e na técnica. Mas, entregar a elas a solução dos problemas da humanidade é como entregar ao lobo a tarefa de cuidar do galinheiro. Essas filhas exaltadas do subjetivismo, que reduzem tudo o que tocam a objetos, atuam como conhecimentos de cego e perigoso poder manipulador, pois se constituíram a partir da fragmentação do real que acompanhou a eclosão da Modernidade. Com isso, esquecem-se da questão do Ser – a origem do ente em sua totalidade –, o que leva Heidegger a dizer que a ciência não pensa. E isto porque pensar não é “re(a)presentar” categorias metodológicas prévias e, sim, abrir-se para a ambiguidade do real. A partir da fragmentação do real, a ciência e a técnica liberam-se das eventuais constrições que poderiam advir da reflexão de natureza ética. Como dizem Adorno e Horkheimer, na crítica que fazem ao Iluminismo, e referindo-se ao conhecimento característico das sociedades modernas, a “técnica é a essência desse saber. Seu objetivo não são os conceitos ou imagens nem a felicidade da contemplação, mas o método, a exploração do trabalho dos outros, o capital. Por sua vez, as inúmeras coisas que, segundo Bacon, ainda estão guardadas nele não passam de instrumentos: o rádio, enquanto impressora sublimada, o avião de combate, enquanto artilharia eficaz, o telecomando, enquanto bússola de maior confiança. O que os homens querem aprender da natureza é como aplicá-la para dominar completamente sobre ela e sobre os homens. Fora disso, nada conta. Sem escrúpulos para consigo mesmo, o Iluminismo incinerou os últimos restos da sua própria consciência de si” (ADORNO & HORKHEIMER, 1986, p. 19).

Não é preciso muito esforço para compreender porque temos hoje entregue, pelo mundo afora, o poder à tecnocracia que, com seu correspondente culto tecnólata, tanto tem ameaçado de instrumentalização o homem, a linguagem e a natureza. Para essa ameaça chama a atenção, em toda a sua obra, não só Heidegger, mas tantos outros grandes autores comprometidos com a reflexão sobre os destinos da contemporaneidade, dentre os quais gostaríamos de citar Ernesto Sábato, em livro que já fala só por seu título: *Hombres y engranajes...* E não se trata, esteja claro, de acusar a ciência e a técnica de nada, pois elas, em si, não têm “culpa” de nada: se elas, com sua postura instrumentalizante, têm tomado o lugar do pensar, isso se deve à relação que o homem moderno mantém com o real, esquecendo-se da sua fundamental pertença ao pensamento como desvelo para com a questão do Ser – o esquecimento do Ser, a que alude Heidegger.

engessar em uma suposta subjetividade, sob pena de não experimentar os símbolos atuando e transformando sua vida: o que é próprio do simbólico é facultar uma experiência, considerada esta – frise-se – etimologicamente, isto é, ir para fora (*ex-*) do limite (*péras*) do estritamente individual ou das muradas do sujeito. Experimentando o símbolo, entendido não como o indicativo de uma outra coisa, mas como o acontecer poético do sentido, ao homem é dado alcançar uma compreensão mais lata e integrante com a totalidade das coisas. Dá-se, então, a abertura para a interrogação do sentido das coisas em sua totalidade. Não o homem projetando o sentido das coisas a partir da metodologia prévia, mas, ao contrário, o real em sua totalidade se oferecendo como questão. Oferecendo-se como questão ao se mostrar e concomitantemente retraindo a sua realidade. E, nessa retração, apelar dialogalmente por seu sentido ao homem. Por isso Eudoro de Sousa (1998, p. 59) afirma que o simbólico transporta “o sentido do todo, que faz, precisamente, com que as partes sejam partes integrantes, ou melhor, integradas neste todo”. Essa conotação se deixa entrever na palavra grega *syμβάλλω*, que designa o ato de lançar (*balléin*) colocando junto, reunindo (*syn-*), e também o ato de interpretar, inclusive as predições oraculares.

Para que os símbolos desabrochem em sua plena efetividade, há que se estar aberto para o que eles têm a dizer. Sobre essa “abertura” para o simbólico, o poeta Fernando Pessoa chamou a atenção na “Nota Preliminar” do único livro que publicou em vida: *Mensagem*. Falando dos cinco atributos que o intérprete deveria possuir – simpatia, intuição, inteligência, compreensão – “sem os quais os símbolos serão pra ele mortos, e ele um morto para eles”, culmina, em suas próprias palavras, com o quinto e “menos definível” deles:

Direi talvez, falando a uns, que é a graça, falando a outros, que é a mão do Superior Incógnito, falando a terceiros, que é o Conhecimento e a Conversação do Santo Anjo da Guarda, entendendo cada uma destas coisas, que são a mesma da maneira como as entendem aqueles que delas usam, falando ou escrevendo. (PESSOA, 1995, p. 69)

Esse quinto requisito para a interpretação do simbólico, descrito paradoxal e ironicamente também de modo simbólico, aponta para a inexauribilidade do símbolo, para o mistério que ele tutela e que jamais se esgota na discursividade analítica do sujeito. A palavra poética se consuma simbolicamente – entendendo por símbolo, frise-se, não uma coisa em lugar de outra, ou uma coisa indicando outra, e, sim, o “des-velar” do sentido do real que concomitantemente se vela. A palavra poética não é signo, tal qual o entende a semiótica. Esta reproduz, sem o saber, nas cisões significado-significante, forma-conteúdo, sujeito-objeto –, as cisões metafísicas na determinação do que são o homem e o real efetuada pelo platonismo,

entre inteligível e sensível; pelo aristotelismo, entre causa formal e material; e pelo cartesianismo, entre *res cogitans* (“coisa pensante”) e *res extensa* (“coisa material”).

A palavra poética, por ser simbólica, apresenta-se para o intérprete como questão permanentemente *em aberto*. E, justamente porque nunca se exaure ou cessa de estar em aberto, revelando e ao mesmo tempo velando aquilo que não se pode dar senão como mistério, exige do intérprete a ética do mistagogo (*mystagogós*, o iniciado nos mistérios, guia ou cicerone nos templos), capaz de resguardar a questão que o símbolo vela sempre de modo ambíguo e inesgotável. O símbolo resguarda a verdade como desvelamento (*alétheia*). São propriamente a ambiguidade e inexauribilidade do simbólico o que permite que façamos a cada vez novos desvelamentos quando o experienciamos, ou seja, que sejamos incitados para novas e originárias construções da verdade e do real, na fatalidade ontológica da retração da realidade. Não nos fala Álvaro de Campos, no poema “Psiquetipia”, a respeito desta inesgotabilidade e abertura do simbólico, cuja irradiação, nas palavras do poeta, “não terminou, nunca terminou”?

Símbolos. Tudo símbolos...
Se calhar, tudo é símbolos...
Serás tu um símbolo também?

Olho, desterrado de ti, as tuas mãos brancas
Postas, com boas maneiras inglesas, sobre a toalha da mesa.
Pessoas independentes de ti...
Olho-as: também serão símbolos?
Então todo o mundo é símbolo e magia?
Se calhar é...
E por que não há de ser?

Símbolos...
Estou cansado de pensar...
Ergo finalmente os olhos para os teus olhos que me olham.
Sorris, sabendo bem em que eu estava pensando...

Meu Deus! e não sabes...
Eu pensava nos símbolos...
Respondo fielmente à tua conversa por cima da mesa...
“*It was very strange, wasn't it?*”
“*Awfully strange. And how did it end?*”
“*Well, it didn't end. It never does, you know.*”
Sim, *you know*... Eu sei...
Sim eu sei...
É o mal dos símbolos, *you know*.
Yes, *I know*.

Conversa perfeitamente natural... Mas os símbolos?
Não tiro os olhos de tuas mãos... Quem são elas?
Meu Deus! Os símbolos... Os símbolos...

(PESSOA, 1995, p. 387).

Os símbolos, nesse poema, não remetem a uma outra coisa além do real que se mostra. Eles são a abertura de questionamento do que a própria coisa é: “Não tiro os olhos de tuas mãos... Quem são elas?” (grifos nossos). E esse questionamento não tem fim, “*It didn’t end. It never does, you know*” (“Nunca acabou. Nunca acaba, você sabe”). Porque esse “sem fim” corresponde às próprias peripécias de interpretação do real ao longo das eras, a saga humana na terra, no real.

Quem está aberto para o que o outro tem a dizer já não se pode considerar encerrado nos limites pré-fixados de um sujeito contraposto a um objeto. Ao contrário, encontra-se em devenida, em transformação, experienciando (sempre no sentido etimológico) o poético como força plasmadora de sentido, capaz de propiciar uma autêntica travessia existencial. Ouvindo o que o outro tem a dizer, e doando-se à experiência na medida em que se abre para escuta, temos a consumação ética de um verdadeiro diálogo. A liberdade no interpretar é, assim, ser obediente às questões que a obra opera e desvela na sua peculiar experiência poética de real. Ser obediente é *obedire*, colocar-se em posição (*ob-*) de escuta (*audire*) do que se diz.

Vista nessa perspectiva, a liberdade na interpretação seria o movimento pelo qual se sai de si mesmo através de um diálogo que se abre para a escuta das questões de que a obra é portadora. Jamais uma autorreferência a um intérprete que, ao arbitrariamente se constituir como “sujeito” a partir da modernidade cartesiana, supõe estar dotado de um instrumental metodológico eficaz de análise, o que pretensamente lhe garantiria chegar a uma verdade “objetiva” a respeito daquilo sobre o que se debruça.

Aliás, o próprio termo método, constituído da preposição *metá* e de *hodós* (caminho), indica que a interpretação não pode estar calcada em uma estruturação instrumental prévia: método não é a mesma coisa e é mais originário do que a metodologia. Método é *metá-hodós*, literalmente “entre-caminho”. No seu caminho “entre” as coisas ou o real, o homem recebe o apelo da retração da realidade do real para “co-responder” a seu sentido. Entretanto, a preposição *metá*, após a proeminência que a metodologia analítica de cariz subjetivista veio a ganhar, passou a designar principalmente o que está “atrás” ou “antes”, isto é, “o que estrutura previamente o caminho”. Assim, o método veio a se converter em metodologia, a qual compreende o *hodós* a partir da interpretação do *lógos* como lógica (“meto-

do-*logia*”), isto é, as regras prévias e supostamente corretas de pensar. Com isso, vê-se silenciada a instância mais originária, que é a do método: tão mais originária que pôde até vir a ser interpretada, só que mais limitadamente, como metodologia. O método é o que se dá “através do caminho”, “no caminhar entre”, ou seja: o sentido que se constrói poeticamente ao longo do caminhar *entre* as coisas, na articulação que se opera *entre* os que se oferecem a um autêntico diálogo, e que jamais pode advir da postura metodológica do sujeito contraposto ao objeto.

O DIÁLOGO COMO SUPERAÇÃO DO SUBJETIVISMO

A interpretação guarda, em sua própria etimologia, uma conotação dialógica: o termo *interpretatio* é constituído dos termos *inter* (“entre”) e *pretium* (“preço”, “valor”, “prêmio”, “recompensa”). Constitui, portanto, o sentido com que se é agraciado na articulação *entre* os que estabelecem uma relação efetivamente dialogal. Interpretar é fazer o caminho, a experiência, a travessia – lembramo-nos agora de Guimarães Rosa – para a “terceira margem do rio”. O diálogo é o convite à travessia da experiência. Jamais a fixação obsessiva em apenas uma das margens: a das certezas de uma suposta subjetividade. A interpretação deve conduzir ao que diz Platão a respeito do pensamento não ser mera representação desligada da vida. Interpretar deve comportar uma *periagogé holes tes psykhés*, que traduziríamos por uma “apropriação do inteiro sopro de vida (*psykhé*) que vige no homem”, ao invés da tradução mais usual, que é “conversão da alma inteira”.⁶

Interpretar não é só o que fazemos quando nos relacionamos com uma obra de arte, não é um ato isolado que praticamos entre outros atos. Interpretação é o que ontologicamente somos, é nosso modo de ser, porque estamos sempre nos movendo no “entre” da “recompensa”, do “valor”, do “*pretium*” (*interpretatio*) que se auferem em todos os nossos empenhos e desempenhos existenciais, portemo-nos ouvindo o apelo da liberdade a que estamos destinados ou não.

O sujeito é um constructo, na verdade um simulacro...⁷ Por que um constructo? Porque, antes de ser “sujeito”, o homem, qualquer que seja o perfil que

6 Decidimo-nos pela citada tradução para fugir a qualquer conotação doutrinal-religiosa que comportaria a opção por “conversão da alma inteira”. E traduzimos *periagogé* por “apropriação”, entendendo por “apropriar-se” o tornar-se si próprio na vigência das questões que constituem o homem em seu ser. *Psykhé* foi traduzida por “sopro de vida que vige no homem” porque não é o homem quem tem a Vida, mas a Vida quem o tem enquanto nele vige. Isto a língua grega já havia percebido, quando diferenciou *Zoé* (a Vida Incessante) de *bíos* (a vida de cada ente, ligada temporariamente à *Zoé*).

7 Ao dizermos que o sujeito é um constructo ou simulacro, não podemos deixar de nos reportar ao romance *O estrangeiro*, de Albert Camus. Lembra-se o leitor de que, no julgamento de Meursault

assuma, advém mais originariamente de uma estrutura de realização. O homem é o “entre-ser”, o ente que se realiza em comunhão dialogal com outros entes que ele não é. O “entre-ser” é uma das possíveis traduções para o que Heidegger chama propriamente de “*Dasein*”: “o ente cujo realizar e se realizar, cujo ser” (*sein*) se dá “entre as coisas – inclusive ele mesmo – que fenomenicamente estão aí expostas” (*Da*). *Dasein* não é “sujeito”, noção que remeteria a algo que está posto por debaixo (*subjectum*) do homem como um fundamento uno, isolado e estático, fora da ação do Tempo, isto é, o *cogito* cartesiano a partir do qual se erigiria e que embasa a noção de sujeito. Lembrando-nos novamente de Fernando Pessoa, que colocou, em sua obra, radicalmente em questão o que é o homem –, não se lê na “Tabacaria”, de Álvaro de Campos, uma referência direta e irônica ao *cogito* cartesiano?

Que sei eu do que serei, eu que não sei o que sou?
Ser o que penso? Mas penso ser tanta coisa!
E há tantos que pensam ser a mesma coisa que não pode haver tantos!
(PESSOA, 1995, p. 363)

O “*Da-sein*”, diferentemente do *cogito* no qual se fundamenta o subjetivismo, é uma estrutura de realização, não é um fundamento, mas uma abertura: o termo estrutura vem do radical *-stru-*, presente, por exemplo, na palavra “construção”, e significa “reunir”, “criar”, “erguer”. O “*Da-sein*” – e aqui, ressalte-se, não vai nenhuma ligação com o estruturalismo, o qual constitui uma metodologia prévia na determinação do real – é uma estrutura de realização no sentido de que é a partir dela que o homem se ergue como tal, seja qual for o seu perfil. Por isso, afirmou Kirkegaard que o homem é a possibilidade de uma possibilidade. O “*Da-sein*” é uma virtualidade ontológica que concede a construção do homem a partir da dinâmica da retração da realidade do real. Pois é “co-respondendo” a esse apelo de retração da realidade, do Ser dos entes, que o homem pode conferir dialogalmente sentido ao que as coisas em sua totalidade são. E isso porque o homem, no seu próprio modo de ser, é de certo modo todas as coisas. O ente que o homem é – e não sabemos o que ele é, no sentido de poder defini-lo – ele o é sempre em meio a outros entes que ele não é: o homem não se basta, ele está sempre em comunhão, comércio e diálogo com outras coisas que ele não é, das quais ele retira suas próprias possibilidades de

por homicídio, assiste-se a um processo de conversão de uma personagem absurda – como absurdo é o seu gesto, um assassinado praticado “por causa do sol” – em personagem impregnada de sentido e motivações morais? Os julgadores, promotoria e testemunhas vão compondo, vão construindo, ao longo do processo judicial, um sujeito chamado Meursault – um simulacro, porque inexistente, espécie de síntese fictícia em que se projetam os valores sociais vigentes e sobre o qual há de incidir a pena capital... Seria imotivado concluir que o sujeito é o constructo através do qual a sociedade moderna busca assegurar a nova ordem por ela inaugurada?

realização. Como diz Aristóteles (1882, p. 170), *he psykhé tá onta pós éstin panta* (“o sopro de vida que é o homem, ou que vige no homem, é de certo modo todas as coisas”).⁸ Na utilização e omnipresença do verbo “ser”, ele ajunta e recolhe o sentido das coisas em geral, o Ser dos entes. Retração que decorre das coisas se mostrarem mas encobrirem a sua origem, e não podermos jamais definir o que é a realidade, apenas “des-velar” o seu sentido ao longo do Tempo.

Nas grandes “Odes” de Álvaro de Campos também se assiste ao estilhaçamento do assim chamado “sujeito” e seu fundamento, o *cogito*. A projeção da realidade a partir do “sujeito” se acha esfacelada face ao incessante convite à libertação extática, a exemplo do excerto abaixo da “Passagem das Horas”. Esse estilhaçamento é, na verdade, não uma fragmentação, mas a revelação da multiplicidade “dia-logical” que é o homem, em virtude do “entre-ser” que ele mesmo é, ou seja, o ente que se realiza movimentando-se *dentro* da linguagem (*lógos*) e *dentro* do real. E que, nessa movimentação, reúne, ajunta e recolhe o Sentido do Ser, isto é, o Sentido das coisas ou do real em sua totalidade:

Sentir tudo de todas as maneiras,
Ter todas as opiniões,
Ser sincero contradizendo-se a cada minuto,
Desagradar a si próprio pela plena liberalidade de espírito,
E amar as coisas como Deus.
(PESSOA, 1995, p. 347)

No poema, há uma concitação a que o homem saia da postura monádica do sujeito projetando o mundo a partir do *cogito* e se abra para a constituição dialogal da realidade, inclusive humana, cuja vigência se dá a partir do *lógos*, o silêncio da realidade dirigindo-se ao homem como linguagem. Permitindo-nos o desgarramento das certezas da subjetividade, se nos oferta a possibilidade de acolher a totalidade das coisas, que não pode ser definida, mas apenas percorrida em seu sentido. Lembrando-nos, agora, de Giovanni Pico Della Mirandola, com que se iniciaram estes escritos, esse é o modo de “amar as coisas como Deus” – de estar à altura da liberdade com que já fomos desde sempre agraciados –, o que permite fazer da interpretação não um ato de voluntarismo subjetivo, mas de disponibilidade para o questionamento.

8 A tradução mais usual é “a alma do homem é de certo modo todas as coisas”. Preferimos traduzir *psykhé* por “sopro de vida que é ou vige no homem” para, por um lado, fugir à toda carga de interpretações que a palavra “alma” comporta e, por outro, para indicar, como já tivemos a oportunidade de considerar, que não é o homem quem tem a Vida, mas a Vida quem tem o homem, já que ele é uma doação da dança da Vida e da Morte.

O que é a verdade? O que é o real? O que é o homem? O que é o Ser? O que é o Tempo? E, como fonte de todas essas questões – ou talvez apenas uma outra maneira de dizê-las –, o que são a Vida e a Morte? Estas não são questões exclusivamente do que se costuma entender por “pensamento”, geralmente concebido, de modo redutor, como exercício lógico-racional. Como questões que são, elas estão colocadas para o homem em todos os seus percursos de realização, quer ele delas se dê conta ou não, quer ouça seu apelo ou não: ele já as está sempre interpretando, pois ele próprio é, delas, uma interpretação. A partir das questões, tematizadas explicitamente ou não, é que ele se realiza. Ele mesmo é uma doação dessas questões. Por isso, não é o homem quem as tem, são elas que o têm. Não são questões que ele somente pensa; são questões que, antes de tudo, ele mesmo é. Questões que já se têm de ter mostrado a ele, e sobretudo *nele*, até mesmo para que ele possa pensá-las ou não. A ação originária é das questões – a ação originária do Ser –, não do homem.

Assim como o homem, toda obra de arte também “co-responde” a essas questões, quer o faça explicitamente ou não. Cada intérprete efetuará diferentes desvelamentos da obra, mas sempre em diálogo com as questões a partir das quais ela mesma originariamente se erige, inclusive e sobretudo a obra de arte que nós próprios somos. Os distintos desvelamentos são feitos não a partir do homem, mas do diálogo com as questões que nos advêm da ambiguidade do real, isto é, da retração da realidade em todas as realizações. As distintas interpretações de uma obra de arte não nascem, originariamente, das diferenças entre os intérpretes, mas do poder da obra de se manifestar, em seu silêncio, de diferentes maneiras.

No artigo que aqui se encerra, percorremos as referências entre liberdade e interpretação, conduzindo a reflexão para a esfera de indagação sobre o que é a realidade. Percebendo-a como o operar silencioso das questões – a ação originária do Ser –, faz-se possível contornar a imposição dos ditames do subjetivismo sobre as coisas e o modo de interpretá-las.

Em uma interpretação verdadeiramente livre, a liberdade não é concebida como o poder de o homem projetar as coisas a partir de teorias e metodologias prévias, mas se dimensiona na capacidade de se colocar à escuta das questões. Muito embora elas não possam ser definidas, isso não constitui uma indigência. Ao contrário, trata-se de uma riqueza, pois é justamente porque não podemos definir as questões que somos ontologicamente travessia e percurso interpretativo, ao longo de toda a existência. O manifestar silencioso das questões, que convidam o intérprete ao exercício da escuta, é, assim, a própria fonte da liberdade e da dignidade do homem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Th. W. & HOKHEIMER, Max. *Conceito de Ilunimismo*. Col. “Os pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 1986.
- ARISTOTELES. *Peri Psykhés (Aristotle’s Psychology)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1882.
- _____. *Poética*. Tradução de Eudoro de Sousa. Lisboa: Casa da Moeda, 1998.
- _____. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.
- CASTRO, Manuel Antônio de (org.). *A arte em questão: as questões da arte*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2005.
- DESCARTES, René. *Discours de la Méthode*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrain, 1987.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1989.
- _____. *Carta sobre o humanismo*. Trad. Helena Cortés e Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000 [on line]. [http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/carta_humanismo.htm].
- _____. A linguagem. In: _____. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.
- MIRANDOLA, Giovanni Pico Della. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Lisboa: Edições 70, 1998.
- PESSOA, Fernando. *Obra poética*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.
- SOUSA, Eudoro. *Mitologia I: mistério e surgimento do mundo*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

Recebido em 02.11.2012

Aceito em 04.02.2013