

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

Lucas Demingos de Oliveira

SOBRE AMIZADE
diálogos e constelações entre literatura e hermenêutica filosófica

Porto Alegre
2019

Lucas Demingos de Oliveira

**SOBRE AMIZADE:
diálogos e constelações entre literatura e hermenêutica filosófica**

Dissertação apresentada do Programa de Pós-Graduação do Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisição parcial para obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientadora: Prof. Dra. Rita Terezinha Schmidt
Linha de pesquisa: Teoria, crítica e comparatismo

Porto Alegre
2019

CIP - Catalogação na Publicação

Demingos de Oliveira , Lucas
Sobre amizade: diálogos e constelações entre
literatura e hermenêutica filosófica / Lucas Demingos
de Oliveira . -- 2019.
85 f.
Orientador: Rita Terezinha Schmidt.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de
Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2019.

1. Amizade. 2. Trauma. 3. Hermenêutica Filosófica.
4. Hans-Georg Gadamer. 5. Literatura. I. Schmidt, Rita
Terezinha, orient. II. Título.

Lucas Demingos de Oliveira

**SOBRE AMIZADE:
diálogos e constelações entre literatura e hermenêutica filosófica**

Dissertação apresentada do Programa de Pós-Graduação do Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisição parcial para obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientadora: Prof. Dra. Rita Terezinha Schmidt
Linha de pesquisa: Teoria, crítica e comparatismo

Aprovada em _____

Prof. Dra. Cláudia Luiza Caimi

Prof. Dr. Gerson Roberto Neumann

Prof. Dr. Felipe Gonçalves Silva

AGRADECIMENTOS

A quem participa desse diálogo.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES)

"Il en était ainsi, parce que c'était lui et parce que
c'était moi."

De l'amitié, Michel de Montaigne

RESUMO

A amizade foi e permanece sendo uma constante fonte de preocupação, inspiração e questionamento para os mais diversos pensadores, promovendo diálogos e debates e numerosas respostas que atravessam o tempo e o espaço. A presente dissertação tem como objetivo pensar as relações de amizade em um contexto assombrado por um trauma. Para tanto, partiu-se da Hermenêutica Filosófica com a intenção de complexificar o relato de amizade de Hans-Georg Gadamer (1999, 2009, 2015). Com base nisso, levou-se em consideração alguns apontamentos a partir do debate entre Gadamer (2011) e Jürgen Habermas (1987), assim como os desenvolvimentos dos estudos de trauma, principalmente a partir de Cathy Caruth (1995, 1996). As situações de trauma e suas consequências mostram que nem sempre o diálogo entre os amigos é possível e que os amigos se veem frente a decisões entre imperativos incompatíveis. Para tentar responder responsabilmente essa demanda que o trauma exerce sobre as relações de amizade, recorro à apropriação gadameriana da *phronesis*, o saber ético que envolve a capacidade de responder a situação concreta a partir de uma deliberação. Foi ainda proposto como *corpus* de análise o romance *A Little Life* (2016) de Hanya Yanagihara, com o objetivo de produzir uma aproximação entre a obra e a discussão teórica, mostrando como a narrativa pode nos dizer algo, através de sua reivindicação de verdade no diálogo. Desse modo, a narrativa continuou o processo de complexificação do relato de amizade. Subscreeve-se à noção de que cada relação e cada situação possuem demandas particulares, as quais podem ser ouvidas a partir da abertura para o outro e respondidas por meio do exercício da *phronesis*. Concorde-se que há diversos elementos que compõe a experiência da amizade, em uma relação dinâmica e em movimento constante. Quando certos elementos parecem estar “assombrados” por algo, outros elementos são mobilizados. Por outro lado, também se enfatiza o caráter insubstituível do diálogo na amizade, mesmo quando ele parece impossível, e que a busca pela sua continuidade e preservação é uma tarefa constante. Por fim, é produtivo ressaltar que o trauma apenas exacerba as situações aporéticas presentes nas relações. Toda relação, algumas menos e outras mais, são confrontadas eventualmente com uma decisão indecidível que demandará uma resposta responsável.

Palavras-chave: Amizade; Trauma; Hermenêutica Filosófica; Hans-Georg Gadamer; Literatura.

ABSTRACT

Friendship has been a constant source of concern, inspiration, and questions for the most diverse thinkers, promoting dialogues, debates, and numerous answers that span time and space. The present thesis aims at thinking about friendships in a context haunted by trauma. In order to do so, the starting point is the Philosophical Hermeneutics aiming at the complexification of Hans-Georg Gadamer's friendship account (1999, 2009, 2015). Based on that, some observations also taken into consideration include those originated from the debate between Gadamer (2011) and Jürgen Habermas (1987), as well as those developed by trauma studies, especially by Cathy Caruth (1995, 1996). Traumatic situations and their consequences reveal that the dialogue between friends is not always possible and that friends face decisions among incompatible imperatives. To try to answer such demand posed by trauma over friendships, the author draws on the Gadamerian appropriation of *phronesis*, the ethical knowledge that involves the capacity of answering to a concrete situation based on a deliberation. The corpus of analysis consists of the novel *A Little Life* (2016) by Hanya Yanagihara with the goal of approximating the text to the theoretical discussion, arguing how the narrative can tell us something by a truth claim in the dialogue. Thus, the narrative continues the complexification process of the friendship account. The author subscribes to the idea that each situation presents particular demands, which can be heard as one opens oneself to others and answered through the practice of *phronesis*. Since several elements compose the friendship experience, the relationship becomes dynamic and constantly in movement. When certain elements seem to be 'haunted' by something, other elements are mobilized. On the other hand, the author stresses the irreplaceable character of the dialogue in a friendship, even when it seems impossible, and that the search for the continuity and preservation of the dialogue is a never-ending task. Finally, it is productive to point out that the trauma only highlights the aporetic situations present in relationships. Every relationship, to some degree, is eventually confronted by an undecidable decision that will demand a responsible answer.

Keywords: Friendship; Trauma; Philosophical Hermeneutics; Hans-Georg Gadamer; Literature.

Sumário

1 INTRODUÇÃO	10
1 “CONVERSAÇÃO QUE NÓS MESMOS SOMOS”	17
1.1 AS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE PARA COMPREENSÃO	19
1.2 DIÁLOGO COMO ABERTURA PARA O OUTRO	24
1.3 (INTER)SUBJETIVIDADE EM GADAMER	27
1.4 “FRIENDSHIP, WHICH ONE CAN ONLY LIVE AND NEVER DEFINE”	28
2 CONSTELAÇÕES; DIÁLOGOS PELA AMIZADE	32
2.1 GADAMER EM DIÁLOGO	32
2.2 NOTAS PARA (RE)PENSAR A AMIZADE I: ABERTURA	37
2.3 TRAUMA: O DIÁLOGO INTERROMPIDO	42
2.4 NOTAS PARA (RE)PENSAR A AMIZADE II: PHRONESIS	49
3 DECIDINDO O INDECIDÍVEL	55
3.1 TUDO COMEÇA E TERMINA EM LISPENARD STREET	55
3.2 UMA HISTÓRIA SOBRE TRAUMA	59
3.3 UMA HISTÓRIA SOBRE AMIZADE	67
CONSIDERAÇÕES FINAIS	77
REFERÊNCIAS	81

1 INTRODUÇÃO

São raros os pensadores que não dedicaram pelo menos algumas linhas da sua obra para refletir sobre a amizade. Vasto é o inventário de descrições, teorias, projetos e ensinamentos elaborados acerca do tema. Muitas vezes, encontramos pontos de similaridade: alguns filósofos compartilham certas noções, pontos de partida ou conclusões, mas não são poucas as perspectivas radicalmente diferentes.

Nos livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles (2013) desenvolve sua concepção de amizade em uma relação direta com sua noção de felicidade. Para o filósofo, a amizade pode ser dividida em três tipos, baseadas em três razões principais: a utilidade, o prazer e o bem. As duas primeiras “espécies” de amizade são consideradas circunstanciais e menos autênticas que a última. “A forma perfeita da amizade perfeita é aquela entre os indivíduos bons e mutuamente semelhantes em matéria de virtude”¹ (ARISTÓTELES, 2013, p. 240), isto é, ela depende de um processo de reconhecimento mútuo, no qual se constata a bondade como atributo compartilhado. Mesmo havendo bondades concretas diferentes – como existem árvores diferentes – para o filósofo é na semelhança que a amizade se realiza.

Já Sêneca não destina um espaço específico em sua obra para uma reflexão sobre amizade, mas é possível ver, ao longo de *Cartas a Lucílio* (2004), uma série de referências que formam uma noção do que ele considerou ser amizade. Para Sêneca, nada carece ao estoico, mas mesmo assim, este deseja ter amigos “para ter alguém por quem possa morrer!” (SÊNECA, 2004, 9, 10). Nesse sentido, o amigo está disposto a tudo, ao exílio e à morte pelo outro. O sábio procura amigos não para obter, mas para oferecer consolo. A amizade enquanto virtude necessita, por conseguinte, de um amigo para ser posta em exercício.

Muitos séculos depois, ao recuperar algumas noções de virtude, Friedrich Nietzsche define amizade como um laço estabelecido no qual “uma elevada sede *conjunta* de um ideal acima delas: mas quem conhece tal amor? Quem o experimentou? Seu verdadeiro nome é *amizade*” (NIETZSCHE, 2001, p. 67). O respeito pelo que é nobre no outro é crucial, mas também é fundamental que haja conflito, pois esse também é capaz de gerar um aprimoramento da vida (NIETZSCHE, 2011).

A partir desses poucos exemplos, percebe-se que a amizade foi e permanece sendo uma constante fonte de preocupação, inspiração e questionamento para os mais diversos pensadores, promovendo diálogos e debates e numerosas respostas que atravessam o tempo e o espaço. Esse

¹ EN, VIII, 1156b1, 7-8.

tema é uma fonte de inspiração não apenas para a filosofia, mas também para as artes. Através de suas próprias técnicas e caminhos, a noção de amizade encontra na literatura possibilidades de ser elaborada de maneiras tão diversificadas e profundas quanto na filosofia, não faltando exemplos de obras onde a amizade é tematizada lateralmente ou mesmo como elemento central da narrativa.

A obra literária, por sua vez, possibilita especular sobre um conceito tão abstrato quanto a amizade, mobilizando a seu proveito a concretude de personagens, cenários e situações narrativas. Ela é capaz não só de interrogar, mas de abrir um espaço para produzir novos questionamentos e reflexões, colocando-nos em situações adversas para além da experiência imediata. Narrativas podem produzir novos contextos investigativos e especulativos, nos quais podemos vislumbrar e refletir sobre algo antes improvável ou inacessível.

Segundo Jonathan Culler (2011), desde a Grécia Antiga, a poesia e outras formas de literatura são lidas em busca de sabedoria e instrução ética. Ler é abrir a possibilidade de exercitar uma imaginação moral através de experiências vicárias, que não se reduzem a ensinar como agir, mas fornecem ferramentas para que o sujeito seja capaz de produzir reflexões éticas próprias. A avaliação é uma operação necessária na interação com a literatura – mesmo sem aderir a um princípio moral, a literatura é capaz de nos mostrar que julgamentos éticos possuem contingências e circunstâncias incalculáveis.

Ademais, a obra literária é entendida aqui como capaz de interrogar, interagir, surpreender e interromper. Ela exige um engajamento e pode nos dizer algo. É encarada como uma entidade que não se diferencia categoricamente das outras coisas, mas em gradação; ela possui um excedente de possibilidade de significações, encerra uma intensidade de abertura para novas experiências, não se tratando de um objeto que pode ser dominado e totalmente apreendido (GADAMER, 1976). A obra literária responde conforme as perguntas que direcionamos a ela e suas respostas podem ser inesperadamente produtivas (CULLER, 2012). Ainda, segue-se ao encontro de Walter Benjamin, no sentido de que a “autêntica atividade literária não pode ter a pretensão de se desenvolver num âmbito estritamente literário – essa é antes a expressão habitual da sua esterilidade”. A obra apresenta algo novo e projeta-se para a vida, para o político, “responde às solicitações do momento” (2013, p. 9).

Foi no romance *A Little Life* (2016), de Hanya Yanagihara que os questionamentos que orientam a presente reflexão encontraram suas condições de possibilidade, assim como também foi o romance que apontou alguns caminhos possíveis para compreender mais profundamente esses mesmos questionamentos. Desse modo, a narrativa de *A Little Life* desempenha um importante papel como co-agente de sentidos e conhecimento junto ao *corpus* teórico.

A Little Life é o segundo romance publicado pela autora estadunidense Yanagihara. Considerado um *best-seller*, foi selecionado como finalista do *Man Booker Prize*. Dividindo-se em sete partes permeadas por *flashbacks*, a narrativa tem como cenário principal Nova Iorque; porém, articula-se em um lugar próprio, no qual eventos externos à narrativa não são incorporados². A narrativa segue um grupo de quatro amigos, dos anos universitários à meia-idade – Jude, JB, Willem e Malcolm. O foco narrativo muda ao longo de seu progresso: inicialmente a partir da perspectiva que varia entre os amigos, a narrativa, gradualmente, passa a ser dominada por Jude e suas interações com os outros personagens, para terminar contada por Harold.

Embora os quatro amigos possuam uma relação muito próxima, logo no início da narrativa fica clara a dificuldade de Jude em se abrir com seus amigos, contar sobre seu passado e orfandade, a origem misteriosa de seus problemas de saúde ou mesmo o que ele está pensando no momento. Jude desenvolve ainda uma relação fraternal com seu mentor e professor universitário e sua esposa, Harold e Julia, que culmina em sua adoção pelo casal, já com 30 anos. Jude também estabelece uma amizade duradoura com Andy, seu médico, um dos primeiros personagens a conhecer a extensão da história de Jude.

Ao longo das décadas, os quatro amigos se tornam extremamente bem-sucedidos em seus campos de trabalho: Jude é um advogado respeitado em sua profissão, Willem um ator de grandes produções, JB um artista renomado e Malcolm um arquiteto importante. As proximidades e intimidades variam entre os personagens, mas os laços de amizade perduram inabaláveis até o momento em que JB, em uma situação infortuna, imita maliciosamente o mancar de Jude, fazendo com que Willem e Jude se afastem dele e com que Malcolm se torne o único elo entre todos.

Não tarda, na narrativa, a ser revelado o passado de Jude, através de pequenas, porém avassaladoras doses, mostrando suas profundas repercussões no presente do personagem e nas suas relações interpessoais. Desde criança, Jude sofreu um encadeamento de abusos, principalmente sexuais. Antes dos 15 anos ele já havia sido estuprado e aliciado incontáveis vezes, o que rendeu consequências catastróficas, como um isolamento e um retraimento, problemas de saúde, doenças sexualmente transmissíveis e, principalmente, um sentimento de indignidade. Essas consequências não apenas atravessam a narrativa, mas a integram, pois quase nada decorre nela sem que seja relacionado a elas.

² John Michaud (2015) comenta que referências históricas estão ausentes na narrativa, como os ataques de 11 de setembro de 2001 ou menções a políticos.

Desse modo, a narrativa se articulada através da interação entre o desenvolvimento, amadurecimento e fragmentação das relações de amizade entre os quatro amigos e as consequências trágicas que as experiências extremas sofridas por Jude acarretam nele e nessas relações. É a partir dessa interação que são mobilizados os embates que os personagens travam, sejam entre si ou com a realidade na qual se encontram. Desafiando uma noção de amizade simplista, a narrativa promove um espaço no qual questionamentos e reflexões sobre amizade encontram a possibilidade de se articularem de modo multifacetado, resistindo a explicações reducionistas.

Diversos questionamentos foram suscitados pela narrativa e conduziram a presente investigação em todas suas fases: *Como pensar a amizade em um contexto de trauma? Que impasses o trauma coloca na amizade? De que maneira os amigos podem lidar com esses impasses?* Assim como novos questionamentos surgiram nas interações entre o *corpus* literário e o *corpus* teórico, alguns questionamentos acabaram perdendo sua relevância na medida em que a reflexão foi tomando sua forma última.

Enquanto um estudo da experiência da amizade, empenhei-me em manter, ao longo da escrita, um caráter especulativo, crítico e exploratório, ao mesmo tempo em que procurei conservar uma noção em aberto. Para responder às inquietações provocadas pelo tema, procurei abordar a amizade como uma categoria de análise; porém, ao mesmo tempo, tento resistir a uma ontologia da amizade, encarando-a muito mais como uma experiência, um processo, um fenômeno heterogêneo, fluído, um modo de ser e agir existencial do que como um conceito fechado passível de uma definição totalizante.

É crucial produzir esquemas mais adequados para uma noção de amizade, para que esse aspecto experiencial não seja desprezado. Para fazer jus aos questionamentos propostos e à pertinência do tema discutido, se faz necessária uma abordagem que preserve um movimento de complexificação e abertura para abarcar as contradições da multiplicidade ética em jogo quando se fala em amizade. Com base nisso, para levar a cabo a presente tarefa, partiu-se da Hermenêutica Filosófica, elaborada por Hans-Georg Gadamer, principalmente sua obra *Verdade e método* (2015). Levou-se em consideração também alguns apontamentos a partir do debate Gadamer-Habermas, assim como os desenvolvimentos dos estudos de trauma, principalmente a partir de Cathy Caruth.

A escolha de trabalhar com Gadamer se deu pela dedicação do autor em produzir um relato sobre amizade em seus próprios termos, isto é, a partir das próprias condições estabelecidas pela Hermenêutica Filosófica. Ainda que, somente no final dos anos 2000, Hans-Georg Gadamer tenha se dedicado a produzir um relato específico sobre amizade em *Friendship*

and solidarity (2009)³, ao longo de toda sua obra é possível perceber traços de sua noção de amizade e uma preocupação com as consequências práticas da hermenêutica filosófica. Para Gadamer, compreensão possui uma estrutura de perguntas e respostas e, portanto, se trata de um diálogo no qual participamos. A compreensão ainda possui uma dimensão ontológica, na medida em que o sujeito que compreende, é transformado por essa compreensão.

Já a escolha de trabalhar com Jürgen Habermas tem como base a sua longa e produtiva relação com Gadamer. O debate entre os filósofos surgiu a partir de uma resenha escrita por Habermas sobre *Wahrheit und Methode* na qual, entre a elogios à obra, há uma forte preocupação com a sua falta de crítica à exposição de distorções ideológicas, de modo que, para Habermas, as interações humanas não são tão inocentes como a hermenêutica filosófica sugere (GRONDIN, 1994). O debate entre os autores se desenrolou por meio de uma série de troca de ensaios, nos quais, no espírito da filosofia de cada um, procurou-se chegar, através de réplicas, perguntas, respostas e diálogo, a um acordo. Poucas palavras traduzem melhor o pensamento de Gadamer do que o seguinte aforismo: “A possibilidade que a outra pessoa esteja certa é a alma da hermenêutica”⁴ (1989, apud GRONDIN, 1994, p. 124). O intercâmbio entre os dois autores gerou controvérsias e diversas produções; seus debates foram levados adiante com eles, mas também sem eles. A inserção explícita de aspectos éticos e políticos por Habermas tem um grande peso na presente reflexão. Desse diálogo, nenhum participante saiu do mesmo modo que entrou.

Os estudos de trauma é um campo vasto e heterogêneo, no qual se disputa até mesmo diferentes concepções de trauma e como ele se origina. Em vista disso, utilizo o modelo teórico estabelecido por Cathy Caruth, em parte por ele ter uma concepção de sujeito que não se opõe ao sujeito da Hermenêutica Filosófica, mas também por ser um modelo que possui uma relação estreita com filosofia e literatura.

Para trabalhar com autores que possuem pensamentos tão distintos, e ainda fazendo uso afirmativo de tais diferenças, é necessária uma abordagem que respeite sua alteridade. Ainda, tal abordagem deve ser compatível com o tratamento da amizade que mantenha o caráter especulativo e exploratório desejado.

Inspirado na noção de Constelação desenvolvida por Benjamin e Adorno, Bernstein desenvolve uma metodologia que tem como característica a “justaposição, ao invés de um agrupamento integrado, de elementos em constante mudança que resistem à redução a um denominador comum, núcleo essencial, ou princípio gerativo primeiro” (2008, p. 579). Desta

³ Publicado originalmente em *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze* (2000).

⁴ Todas as citações diretas de obras em língua estrangeira foram traduzidas livremente pelo autor.

forma, empenho-me em aproximar os autores sem aparar suas arestas. Nessa aproximação, não há a intenção de uma reconciliação final e absoluta ou de uma superação de uma alteridade ou diferença; pelo contrário, busco produzir uma reflexão a partir das próprias tensões entre os diferentes pensamentos, conservando rupturas, contradições, movimentos e deslizamentos. Mantendo uma profunda consciência das flutuações e instabilidades, preserva-se uma configuração de *diálogo* (BERNSTEIN, 1991, 2008). Assim sendo, a metodologia busca alternativas às armadilhas de uma caça por leis totalizantes por trás das relações de amizade.

A estrutura dessa dissertação consiste em três capítulos e uma conclusão. O primeiro capítulo compreende uma revisão teórica, apresentando os “traços fundamentais” da Hermenêutica Filosófica e o relato de amizade de Gadamer. A amizade, para o filósofo, não é algo passível de definição, mas ele procurou articular algumas características que pareciam estar presentes ou seriam aspirados nessas relações. Dentre essas características, para o presente estudo, se destacam a *philautia* e a abertura para o outro. Entretanto, o relato produzido por Gadamer parece necessitar de uma complexificação para ser capaz de lidar com os questionamentos e situações que trauma e violência, a partir do corpus de análise, fazem emergir.

O segundo capítulo inicia com uma breve revisão do debate entre Gadamer e Jürgen Habermas, apreciando particularmente alguns dos aspectos que se demonstram produtivos para (re)pensar a amizade no contexto de *A Little Life*. Fundamentado nessa tensão entre ambos filósofos, assim como na própria Hermenêutica Filosófica e em alguns outros autores, como Richard Bernstein, procuro apontar a abertura como ideal regulativo como um caminho possível para orientar as relações de amizade frente a possíveis jogos de dominação. A segunda parte do capítulo dedica-se diretamente aos estudos de trauma e suas consequências, tanto no sujeito que é possuído por ele quanto em suas relações. Para tentar responder responsabilmente às demandas que o trauma exerce sobre as relações de amizade, recorro a apropriação gadameriana da *phronesis*, o saber ético que envolve a capacidade de responder a situação concreta a partir de uma deliberação⁵. Trata-se de uma negociação disruptiva entre um conhecimento prévio e a situação particular que não pode ser reduzida a um método.

O terceiro capítulo compreende uma análise do romance *A Little Life* de Hannah Yanagihara a partir do enquadramento teórico produzido no segundo capítulo, ainda com o pano de fundo o relato gadameriano de amizade e dialogando com outros aspectos da Hermenêutica Filosófica. São examinadas as complexidades das diferentes relações que a

⁵ Uma aplicação, no sentido gadameriano.

narrativa apresenta, as contradições, as condições e os esforços que elas exigem para se manterem. A narrativa apresenta diversas configurações de relações, algumas estáticas, outras em constante complexificação e ainda algumas que se embaralham e se transformam a ponto de serem considerados outro tipo de relação, distinta da inicial. O capítulo não tem a intenção de ser uma correspondência perfeita entre teoria e literatura, mas uma aproximação entre a obra e a discussão teórica, mostrando como a narrativa pode nos dizer algo, reivindicando uma verdade no diálogo. Desse modo, a narrativa continua o processo de complexificação (que possivelmente não tem fim) do relato de amizade.

1 “CONVERSAÇÃO QUE NÓS MESMOS SOMOS”⁶

Tradicionalmente, a expressão “hermenêutica” está associada a uma série de filósofos do século XIX, como Schleiermacher e Dilthey⁷, que buscaram estabelecer parâmetros para interpretação de textos – principalmente bíblicos – ou um método para as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) que as colocassem no mesmo patamar de ciência arrogado pelas ciências naturais (*Naturwissenschaften*). Gadamer, diferentemente desses filósofos, não teve como intenção de produzir em *Verdade e método* um conjunto de regras prescritivas que guiassem em direção a uma interpretação “melhor”; para o autor, a hermenêutica é entendida como uma questão que “pertence claramente ao todo da experiência do homem no mundo” (GADAMER, 2015 p. 29), pois, para ele, se trata do estudo das condições de possibilidade para a compreensão. O propósito de Gadamer não está em produzir um método científico replicável e objetificável para a interpretação, mesmo que ainda “se trate de conhecimento e de verdade. [...] Mas que conhecimento é esse? Que verdade⁸ é essa?” (GADAMER, 2015, p. 29). O que Gadamer está disposto a produzir é uma crítica a pretensão da ciência moderna de monopólio e hegemonia sobre conhecimento e verdade, apontando que a experiência da arte, da filosofia e da história comunicam uma verdade para além da possibilidade de verificação através do método científico, conseqüentemente, para além do binário verdadeiro ou falso.

É com o ponto de partida, principalmente, na *Hermenêutica da Facticidade* e na *Estrutura Prévia da Compreensão* desenvolvidos por Heidegger⁹ que Gadamer (2015) é capaz de elaborar “Os traços fundamentais de uma teoria da experiência hermenêutica” (p. 354). Baseada inicialmente na estrutura ontológica do círculo hermenêutico – que não deve ser entendido como vicioso, tratando-se de uma metáfora lógica conhecida desde Schleiermacher –, na obra de Gadamer o círculo assume um novo significado, mais coerente com o relato de

⁶ Gadamer, 2015, p. 492.

⁷ Conhecidos filósofos da hermenêutica do século XIX.

⁸ Como aponta Bernstein (1982; 1983), a noção de verdade é uma das mais difíceis de definir na *Hermenêutica Filosófica*. Embora seja um dos temas centrais em *Verdade & Método*, a verdade que se torna disponível através da compreensão hermenêutica nunca é de fato tematizada na obra. Se trata de uma verdade diferente daquela revelada pelo método científico, uma verdade dita pela obra de arte, pela tradição etc., mas não há um elucubração detalhada a respeito dessa diferença ou se há um terreno em comum. Gadamer distancia-se também de Hegel nesse sentido, pois critica também a noção de verdade como *Wissenschaft*, a superação da experiência pelo conhecimento, pois contradiz a sua própria noção de experiência (como visto adiante). No entanto, é possível pensar a partir da noção da reivindicação de verdade que a obra de arte faz, no sentido de que há uma validação dessa verdade com base em uma argumentação crítica realizada no evento da compreensão (e na verificação dos preconceitos), ainda que possa ser sempre desafiada e revisada; portanto, não há critério transcendental que possa validar uma verdade.

⁹ *Facticidade* se refere ao ser que é “jogado” no mundo concreto e histórico, apontando para a finitude do ser. Já a *Estrutura Prévia da Compreensão* se refere à noção de Heidegger que toda compreensão e interpretação requer uma pré-estrutura (*Vor-Struktur*) e move numa circularidade, da pressuposição para a interpretação (GADAMER, 2015).

compreensão do autor. Gadamer utiliza alguns conceitos da hermenêutica tradicional, aprofunda e reelabora alguns conceitos desenvolvidos por Heidegger, assim como recupera algumas noções que tomaram conotações negativas nos últimos séculos. Ainda, como aponta Grondin, “Gadamer notoriamente não coloca muito esforço em esclarecer seus conceitos de modo preciso” (1994, p. 121). Se por um lado, essa característica oferece uma certa flexibilidade e espaço para interpretação, por outro lado, exige uma certa elaboração para uma compreensão mais adequada. O pensamento de Gadamer possui uma estrutura de encadeamento entre os conceitos, no sentido de que há um percurso a ser trilhado na complexificação de sua noção de compreensão para irmos em direção ao seu relato de amizade. Por isso, os passos a seguir trilharão o caminho conceitual necessário.

Quanto ao círculo hermenêutico, não há um momento em que entramos ou saímos dele: somos “jogados” no círculo, estamos sempre nele, talvez de forma inescapável. Quando entramos em contato com um texto ou uma pessoa e desejamos compreender, iniciamos um ato de projetar, “tão logo apareça um primeiro sentido no texto, o intérprete prelineia um sentido do todo¹⁰[...] quem lê o texto lê a partir de determinadas expectativas” (GADAMER, 2015, p. 356) Esse projetar é constantemente revisado de acordo com o que vai sendo descoberto ao longo da leitura, conforme algumas expectativas se confirmam e outras não. As expectativas ou opiniões que não se confirmam se provam ilegítimas e são reprojctadas. Trata-se de uma tarefa constante, na qual se deve realizar um autoexame ao invés de “introduzir direta e acriticamente nossos próprios hábitos extraídos da linguagem” (p. 356). Não se trata de esquecer quem somos numa busca por uma objetividade, neutralidade e imparcialidade absoluta inatingível, tentando ignorar preconceitos pessoais, mas justamente o contrário: é necessário “reconhecê-los e trabalhá-los interpretativamente” (GRONDIN, 1994, p. 113). A exigência é “simplesmente a abertura para a opinião do outro ou para a opinião do texto. Mas essa abertura implica sempre colocar a opinião do outro em alguma relação com o conjunto das opiniões próprias, ou que a gente se ponha em certa relação com elas” (GADAMER, 2015, p. 358). Tanto Jean Grondin (1994) como Richard J. Bernstein (1983) apontam Gadamer como uma alternativa a um positivismo, no qual o sujeito é postulado como neutro e imparcial e com acesso a um conhecimento objetivo e ao perspectivismo universal herdado de Nietzsche.

¹⁰ Esse “todo” é frequentemente motivo de crítica, pois remete a um Uno reminescente da *Aufklärung* já criticado por Adorno e Horkheimer em *Dialética do esclarecimento* (2013). Porém, já em *Verdade e método* (2015) Gadamer deixa claro que a ideia de todo é aberta: “tal como cada palavra forma parte do nexos da palavra, cada texto forma parte do nexos da obra de um autor, e esta, por sua vez, forma parte do conjunto do correspondente gênero literário e mesmo de toda a literatura” (GADAMER, 2015, p. 386). O autor ainda questiona se “existirá, na verdade, um texto acabado e pronto?” (GADAMER, 2011, p. 14).

Relacionar-se com a opinião do outro, seja este outro um texto ou uma pessoa, exige que estejamos também presentes e que estejamos abertos para ouvir o que esse outro tem para nos dizer em toda sua alteridade, deixando sua verdade ser dita e colocando essa verdade em relação com as nossas opiniões prévias. Certamente, algumas opiniões prévias podem passar despercebidas e são justamente essas que podem nos tornar surdos para o que o outro está nos dizendo. Portanto, é necessário um esforço constante – interminável – para ampliar o contorno das nossas próprias opiniões. Assim, compreender é compreender junto, compreender a partir da abertura para o outro é produzir algo novo que não estava lá previamente em nenhum dos participantes, mas que emerge no e do diálogo, o qual surge a partir dessa relação com a alteridade do outro. Compreensão é relação, um diálogo (GADAMER, 2015).

1.1 AS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE PARA COMPREENSÃO

Gadamer denomina as opiniões prévias e expectativas como *preconceitos*. O que condiciona a possibilidade de compreensão são os preconceitos, isto é, nossa condição enquanto sujeitos finitos e historicamente situados nos articulando linguisticamente dentro de uma tradição, um horizonte, uma época específica. Estamos sempre contingenciados histórica e culturalmente; família, sociedade e Estado condicionam de muitas maneiras até mesmo o sujeito mais “livre”. A ideia de tentarmos desconsiderar nossos pré-entendimentos poderia apenas criar uma opacidade na compreensão, uma ilusão de neutralidade. O objetivo é reconhecer os preconceitos para então produzir uma crítica de modo que a coisa em si tenha também voz na negociação da verdade, decantando os preconceitos legítimos dos ilegítimos (GADAMER, 2015).

Uma espécie de genealogia do conceito “preconceito” é feita por Gadamer a fim de entender sobre o que ele está falando quando afirma que preconceito é a condição de possibilidade de compreender. Somente a partir da *Aufklärung* o preconceito assumiu conotações puramente negativas, como a ideia de um juízo precipitado que poderia apenas ser falso e injustificável. A *Aufklärung*, com seu projeto de esclarecimento absoluto e totalmente imparcial, acabou por promover uma cegueira e um preconceito contra os preconceitos, assumindo que “um uso metodológico e disciplinado da razão é suficiente para nos proteger de qualquer erro” (GADAMER, 2015, p. 368). Gadamer recupera uma noção de preconceito pré-moderna e enraizada na etimologia da palavra alemã *Vorurteil* que significa, mais precisamente, pré-julgamento.

Com isso, preconceito, dentro do pensamento gadameriano, assume um significado diferente pois carrega a marca do provisório, um juízo formado temporariamente antes de se ter conhecimento de um montante maior de informações para ser possível formular um juízo mais robusto. Os preconceitos devem ser justificados pela coisa em si ou “pelo conhecimento racional, embora essa tarefa jamais possa ser realizada plenamente” (GADAMER, 2015, p. 363). Quando os preconceitos se mostram inadequados, devem ser rearticulados ou descartados, somente assim é possível dar seguimento à compreensão. Preconceitos são condições e pontos de partida, não determinantes fixos e imutáveis.

Com base em Schleiermacher, Gadamer (2015) assinala haver dois tipos distintos de preconceito: o de precipitação, relacionado ao julgamento prévio – que pode ser equivocado – e o de sujeição ou estima. Esse último é rearticulado de modo a apontar que existem alguns sujeitos ou textos, que podem possuir um conhecimento mais aprofundado sobre algum tema e, por conseguinte, outorgamos a eles um caráter de autoridade. De modo algum significa uma obediência cega, submissão, autoritarismo, nem mesmo se tratando de uma arbitrariedade, mas de uma operação realizada a partir da razão. Se a autoridade é uma característica concedida pelo outro, significa que, quando abusada, ela poderia ser retirada.

Os preconceitos pessoais estão em constante relação com o que Gadamer chama de tradição; logo, compreender algo é criticar, atualizar e alargar a tradição. A tradição não é algo estático e irrefletido, mas é o veículo do passado que incorpora toda uma rede de saberes possíveis, refazendo-se constante e imperceptivelmente. Portanto, é a tradição que promove uma inteligibilidade para o mundo, tornando-o cognoscível. Não se tratando de uma esfera monolítica reduzida a uma simples conservação, a tradição é contraditória e heterogênea, possui uma configuração difusa e coletiva. É a “pluralidade de vozes” que “constitui a essência da tradição da qual participamos” (GADAMER, 2015, p. 377). Estar sempre imerso na tradição significa que o sujeito não se depara frente à coisa a partir de uma neutralidade, de um lugar imparcial, sem influências e contingências. Se a compreensão é possível, ela emerge somente na relação do sujeito com a coisa em si; em outras palavras, o sujeito precisa estar presente para haver relação, na circularidade e no diálogo estabelecidos nessa relação. Contrária à noção de um sujeito regulado por razão pura e que domina o objeto, a saber, o tipo de sujeito descrito por Descartes e pela *Aufklärung*, a compreensão só é possível quando se está imerso na, e engajando com, a tradição.

Para compreender “que consequências tem para a compreensão a condição de pertencer a uma tradição” (GADAMER, 2015, p. 385), o autor recorre a um movimento circular de vai e

vem entre o intérprete e o texto. Descrevendo a compreensão como um movimento em forma de:

[jogo] no qual se dá o intercâmbio entre o movimento da tradição e o movimento do intérprete. A antecipação de sentido, que guia a nossa compreensão de um texto, não é um ato de subjetividade, já que se determina a partir da comunhão que nos une com a tradição. Mas em nossa relação com a tradição essa comunhão é concebida como um processo em contínua formação. Não é uma mera pressuposição sob a qual sempre já nos encontramos, mas nós mesmos vamos instaurando-a na medida em que compreendemos, na medida em que participamos do acontecer da tradição e continuamos determinando-o a partir de nós próprios (GADAMER, 2015, p. 389).

O que ocorre no jogo é uma participação na produção do sentido, sempre em constante movimento de atualização. A tradição se atualiza justamente quando é colocada no jogo e confrontada com a produção de novos sentidos e o sujeito, ou o jogador, é um efeito da tradição tanto quanto parte do processo de remodelá-la¹¹. O jogo tem um caráter de experiência, o jogador se entrega ao jogo, “o modo de ser do jogo não permite que quem joga se comporte em relação ao jogo como se fosse um objeto” (GADAMER, 2015, p. 155); portanto, a compreensão não é uma dominação sobre um conteúdo objetivo, nem uma simples soma do que os jogadores levam consigo para o jogo, mas o que emerge a partir dessa relação intersubjetiva. O jogador não se anula no jogo, continua presente e constitui-se nele. Conforme Vanderlei Carbonara, “ao mesmo tempo em que o jogador é determinado pelas regras às quais ele está submetido, ele também opera com os espaços livres previstos nas regras do jogo e por isso determina-se” (2013, p. 100).

O intérprete, antes de entrar em contato com o texto ou em uma conversa, não é capaz de distinguir quais preconceitos serão produtivos para a compreensão e quais não serão, pois é somente no momento do jogo e da compreensão que isso poderá se tornar evidente. Em outros termos, não há como prever através de um método como esse jogo irá se desdobrar e o que ele irá produzir, uma vez que é determinado pela situação material dada. Segundo Grondin, a insistência em procurar um “critério que certificaria objetividade de uma vez por todas é, na melhor das hipóteses, um vestígio do historicismo” (1994, p. 112). Entretanto, a distância temporal se mostra para Gadamer como um possível indicador – longe de uma solução final ou um critério que poderia certificar a objetividade – de que algumas abordagens são mais produtivas e que alguns preconceitos se mostram legítimos no decorrer do tempo.

Se, por um lado, a distância histórica oferece a possibilidade dessa distinção, ela “não tem uma dimensão fechada e concluída, mas está ela mesma em constante movimento e

¹¹ Em *Verdade e método*, Gadamer utiliza os termos indivíduo, pessoa e sujeito sem diferença aparente, no entanto, opto por utilizar sujeito pois em suas obras subsequentes parece ter havido uma ênfase no termo.

expansão” (GADAMER, 2015, p. 395). Não se trata de um desafio a ser superado, como se a distância histórica fosse capaz de apontar em direção a um conhecimento objetivo, como propôs o historicismo, ou uma compreensão “melhor”, como propôs Schleiermacher. O que ela nos mostra é que:

Nenhuma obra de arte nos fala sempre do mesmo modo. E a consequência é que nós também precisamos responder cada vez de modo diferente. Diferentes sensibilidades, diferentes percepções, diferentes aberturas fazem com que a configuração única, própria uma e mesma – a unidade da expressão artística – se manifeste numa multiplicidade inesgotável de respostas (GADAMER, 2011, p. 14).

A obra de arte se caracteriza pela sua inesgotabilidade de sentido, não podendo ser apreendida por completo: “jamais receberemos uma resposta definitiva a partir da qual possamos afirmar ‘agora eu sei’” (GADAMER, 2011, p. 14). A própria vitalidade da obra de arte depende desse modo de ser, pois assim, a cada novo contato, ela se reformula, apresenta algo novo. Constantemente emergem relações inéditas e imprevisíveis de sentido. Cada época possui perguntas distintas a serem respondidas; desse modo, um texto precisa continuar dialogando com o presente: ele é compreendido no presente histórico, que inclui a tradição do intérprete. Uma obra de arte compreendida somente a partir de sua situação histórica é compreendida como um documento histórico e não enquanto obra de arte.

O intérprete é situado hermeneuticamente frente à tradição, sua posição não é fixa, pois está em constante movimento com a tradição em razão do efeito de interpretações anteriores. Tornar-se consciente da própria situação hermenêutica é se tornar também consciente dos efeitos da história efetual¹². Essa tarefa jamais pode ser plenamente cumprida, visto que, como comenta Grondin, a “história interpenetra nossa ‘substância’ de um modo que não somos capazes de clarificá-la ou nos distanciarmos dela” (1994, p. 112), não é possível observar “de cima”. Ademais, a história efetual produz os enquadramentos do que é considerado objeto de investigação, porque tanto os dados em si mesmo quanto questionamentos sobre eles são produtos de interpretações.

Na impossibilidade de completude dessa tarefa, o sujeito percebe a própria finitude, o que não quer dizer uma paralisia, mas a condição de possibilidade de reflexão. É dessa maneira que somos capazes de “fiscalizar” os modos pelos quais nos relacionamos com textos e com a tradição (GRONDIN, 1994). Nesse contexto, a razão precisa ser reformulada, pois ela se dá no plano histórico contingenciado pela situação hermenêutica, em oposição a uma noção de razão

¹² Consciência da história efetual refere-se à consciência da situação hermenêutica do intérprete, que é afetado pela história e pela tradição, sujeito aos efeitos de interpretações anteriores. (GADAMER, 2015).

absoluta da *Aufklärung*. Consciência não pode ser algo imanente, mas consciência da história efetual, isto é, imersa na tradição, pertencendo e dialogando com ela (CARBONARA, 2013).

Gadamer apropria-se do conceito de horizonte desenvolvido por Nietzsche e Husserl para elucidar mais claramente a situação hermenêutica, “horizonte é o âmbito da visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto” (GADAMER, 2015, p. 399). A metáfora do horizonte serve para “caracterizar a vinculação do pensamento à sua determinidade finita e para caracterizar o ritmo de ampliação do campo visual” (GADAMER, 2015, p. 400). O horizonte é adquirido por meio de linguagem, o que implica zonas de deslizamento e opacidade, traços ambivalentes, zonas mais claras e mais escuras, contradições e rupturas que permitem sua própria reelaboração.

As implicações disso na relação do eu com o outro e, conseqüentemente, nas relações de amizade, são profundas e talvez uma das partes mais complexas e surpreendentes no pensamento de Gadamer. Como mencionado anteriormente, a pretensão de ver o passado de modo objetivo e neutro a partir do presente se mostra incompatível com a noção de compreensão elaborada por Gadamer. Para o autor, o mesmo deve ser levado em consideração se estabelecemos um diálogo com um sujeito outro, com o propósito de conhecer sua posição, seu horizonte:

[se] no diálogo só passamos a compreender a opinião do outro a partir do momento em que descobrimos sua posição e horizonte, sem precisarmos nos entender com ele, assim também para quem pensa historicamente, a tradição se torna compreensível em seu sentido sem que ele se entenda com ela e sem que se compreenda nela (GADAMER, 2015, p. 401).

O que Gadamer está propondo é que no momento em que realizamos essa objetificação do texto ou do outro, estamos colocando tanto o outro como nós mesmos em uma posição inatingível. Abdica-se das pretensões de buscar “uma verdade compreensível que possa ser válida para nós mesmos” (GADAMER, 2015, p. 401), pois o sujeito não entra na situação do entendimento. Ele “vai e volta” inalterado, “converte [o outro] em objeto de conhecimento objetivo” (p. 401). O sujeito totaliza o outro, planifica sua alteridade e o conteúdo da compreensão é alienado, como quando “compreende-se” certos atos ou eventos do passado puramente em seu contexto, sem se relacionar com eles, sem compreender *com* eles algo novo. Não está se compreendendo *com*, mas sim *o* outro. Para o autor, a compreensão hermenêutica surge na relação *com*, no entregar-se, emerge dos espaços intersubjetivos nos quais o sujeito e o outro se encontram. Como resultado, questiona-se a distinção entre um horizonte em que vive

quem pretende compreender e um horizonte ao qual se pretende deslocar para compreender. Será que podemos demarcar tão claramente e de modo tão fixo as fronteiras desses horizontes?

Horizontes não podem ser considerados isolados e fechados, “na realidade, trata-se de um único horizonte que engloba tudo quanto a consciência histórica contém em si” (GADAMER, 2015, p. 402), ou seja, o passado compartilhado faz parte do horizonte móvel em que nos encontramos. Certamente, precisamos nos deslocar a outra situação, por assim dizer, para compreender, mas na ação de nos deslocarmos, levamos junto nossos preconceitos à outra situação e somente assim reconhecemos a “alteridade e até a individualidade irreduzível do outro” (p. 403). O deslocar pressupõe, então, um movimento no qual se tenta desvencilhar das próprias particularidades tanto quanto das do outro, buscando um acordo, ampliando o horizonte, deixando-se afetar pelo outro. Esse acordo não pressupõe uma congruência total entre as opiniões do intérprete e do outro, “no entendimento, jamais se dá o caso da diferença ser tragada pela identidade” (GADAMER, 2011, p. 25). É importante ressaltar que, quando o autor fala em buscar um acordo, não se trata de utilizar uma retórica com fins de convencimento, nem mesmo de um consenso, não se trata de apenas concordar com a opinião do outro. Acordo é precisamente o que emerge da compreensão *com* o outro, algo em comum sem ser idêntico.

Nesse sentido, “ganhar um horizonte quer dizer sempre aprender a ver para além do que está próximo e muito próximo, não para abstrair dele mas precisamente para vê-lo melhor em um todo mais amplo e com critérios mais justos” (GADAMER, 2015, p. 403). O que não quer dizer que tal tarefa não possua suas dificuldades próprias ou que não exija um esforço, muito menos que seja plenamente realizável. Portanto, a distinção entre horizontes é um esquema um tanto quanto mais complexo, dado que “compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes” que tomam lugar na tradição (p. 404). Desse modo, projeta-se um horizonte histórico que se destaca do presente, para ser subseqüentemente recolhido na intermediação que ocorre no acontecimento do compreender, tratando-se de uma espécie de um estágio no compreender.

1.2 DIÁLOGO COMO ABERTURA PARA O OUTRO

Com base nesses apontamentos, Gadamer recupera e funde três momentos separados pela hermenêutica antiga: *subtilitas intelligendi*, *subtilitas explicandi* e *subtilitas applicandi*. Isto posto, compreender é indivisível de interpretar e aplicar, uma vez que compreender “envolve algo como aplicar um significado a nossa situação, as questões que queremos

respondidas” (GRONDIN, 1994, p. 115). Na medida em que nos relacionamos, estamos presentes no momento da compreensão, o que destaca a característica da compreensão como fundamentalmente intersubjetiva, em oposição à imanente. Um exemplo que torna mais claro esse aspecto da compreensão é o exemplo jurídico, quando o autor afirma que, “uma lei não quer ser entendida historicamente. A interpretação deve concretizá-la em sua validade jurídica” (GADAMER, 2015, p. 408). Portanto, o texto deve ser compreendido desde a situação concreta atual em que se situa o intérprete. Ignorar esse aspecto é compreender um texto historicamente, alienado, como um simples documento do passado. Sob essa perspectiva, não há a possibilidade de um saber dominador, mas sim um jogo, um engajar em um diálogo. Gadamer reconhece que a relação entre o particular e o geral se torna central porque compreender é aplicar a tradição cada vez de maneira diferente, assumindo o caráter de filosofia prática da hermenêutica filosófica.

A alteridade do outro é imprescindível para a experiência hermenêutica: “Se torna claro que o homem que compreende não sabe nem julga a partir de um simples estar postado frente ao outro sem ser afetado, mas a partir de uma pertença específica que o une com o outro, de modo que é afetado com ele e pensa com ele” (GADAMER, 2015, p. 425), portanto, novamente é afirmado que não se deslocar junto é passar por cima da tarefa da aplicação e conseqüentemente, não “mediar o outrora e o hoje, o tu e o eu” (p. 437). A experiência hermenêutica não é entendida como simplesmente epistemológica ou intelectual, mas toma uma dimensão de conhecimento prático, dado que requer a participação ativa do sujeito. É caracterizada essencialmente pela abertura a novas experiências, algo não dominável e apropriável, que tem como “consumação não num saber concludente, mas nessa abertura à experiência que é posta em funcionamento pela própria experiência” (p. 465). Quando se pensa na experiência do outro a partir da hermenêutica, recusa-se a possibilidade de um conhecimento dominador sobre o tu que se vincula a uma “fé ingênua no método e na objetividade alcançada por esse” (p. 469): do mesmo modo que o texto ou a tradição não são convertidos em objetos, pois nos relacionamos com eles, o outro é conservado, escapando a essa reificação

[na] relação inter-humana o que importa é experienciar o tu realmente como um tu, isto é, não passar ao largo de suas pretensões e permitir que ele nos diga algo. Para isso é necessária abertura. [...] Eis aqui o correlato da experiência hermenêutica. Eu tenho de deixar valer a tradição em suas próprias pretensões, e não no sentido de um mero reconhecimento da alteridade do passado, mas reconhecer que ele tem algo a dizer (GADAMER, 2015, p. 471-472).

É nos transbordamentos para fora dos limites da consciência a partir da abertura para a tradição, da abertura intersubjetiva para o outro e subjetiva para a experiência que emerge a compreensão. Com base nessa abertura para a experiência que reconhecemos a primazia da “estrutura lógica da pergunta que caracteriza a consciência hermenêutica” (GADAMER, 2015, p. 473). Contra o pano de fundo da lógica proposicional, que acredita na possibilidade de isolar e controlar a linguagem, Gadamer propõe a linguagem enquanto diálogo, sempre contextualizada. A compreensão é entendida como participação em um movimento aberto de perguntas e respostas. Como não somos capazes de exaurir as possibilidades de significações de uma declaração, ela sempre vai chamar novas perguntas e respostas (GRONDIN, 1994). Há sempre algo que permanece a ser dito e, exatamente essa característica, se torna um dos motores para novas relações. A pergunta não é de modo algum retórica, ou parte de uma batalha argumentativa, mas é a abertura para ouvir as respostas que ela faz manifestar, é se abrir para o desconhecido (GADAMER, 2015).

Compreender, em última análise, é entrar em um diálogo, uma conversa, uma sequência infinita de perguntas e respostas, um processo que nos precede, mas que também permanecerá se desdobrando depois de nós. A abertura da pergunta é delimitada pelo horizonte situacional, que enquadra suas possibilidades, mas novamente, o horizonte, através dessa estrutura, está em constante movimento. A pergunta surge quando algo não se submete ao saber vigente, incapaz de responder “a pergunta se impõe; chega um momento que não podemos mais fugir dela, nem permanecer aferrados à opinião corrente” (GADAMER, 2015, p. 478). Perguntar é nos colocarmos em um estado de abertura e expectativa de respostas, é nos abirmos para as possibilidades de sentidos que as respostas oferecem. Essa estrutura gera, ela mesma, uma linguagem comum, na qual ambos interlocutores se submetem ao diálogo, gerando acordos, que fazem com que os participantes deixem de ser o que eram antes. Os participantes saem diferentes do diálogo hermenêutico, “o acordo na conversação não é um mero confronto e imposição do ponto de vista pessoal, mas uma transformação que converte naquilo que é comum, na qual já não se é mais o que se era” (p. 493). O diálogo “deixa uma marca [...] possui uma força transformadora. Onde um diálogo teve êxito ficou algo para nós e em nós que nos transformou” (GADAMER, 2011, p. 247). Compreensão emerge na abertura para o outro, é entendida como aquilo que se situa no que é compartilhado, não em uma apreensão e domínio sobre um objeto.

O relato de compreensão elaborado por Gadamer tem implicações diretas e profundas na noção de sujeito dentro do projeto da Hermenêutica Filosófica. Gadamer (2015) não destina um espaço específico para uma teoria do sujeito em *Verdade e método* (vol 1). No entanto,

observa-se, ao longo do desenvolvimento teórico da obra, um sujeito que se constitui no jogo, no diálogo, na compreensão.

1.3 (INTER)SUBJETIVIDADE EM GADAMER

Ao longo do século XX, o conceito clássico de sujeito autodeterminado e autônomo sofreu críticas das mais diversas origens, cada uma com seus próprios métodos e objetivos. Segundo Axel Honneth (2007), dentre elas, duas se destacam: a psicanálise e o giro linguístico. A primeira, desenvolvida por Freud, “descobre” uma dimensão inconsciente de pulsões e vontades no sujeito, o que demonstra que “o sujeito humano não pode ser transparente para si mesmo na maneira reivindicada pela noção clássica de autonomia” (p. 181). A segunda crítica parte das investigações de Wittgenstein e Saussure, apontando “a dependência do discurso individual de um sistema linguístico de significados pré-dados” (*idem*), ou seja, é deslocada da consciência individual a capacidade de criar significado, que é negociado *entre* os sujeitos. Ambas críticas assinalam forças externas agindo sobre as ações do sujeito sem que ele possa controlá-las ou até mesmo percebê-las.

Diversas respostas emergem a partir dessas críticas e, dentre elas, uma se destaca para a tarefa de compreender a noção de sujeito e subjetividade em Gadamer, a saber, uma resposta que procura integrar as forças externas ao sujeito em sua própria constituição e condição. Ao invés de criar uma relação de oposição radical entre forças contingenciais e controle individual, toma-se uma orientação em direção a teorias de intersubjetividade (HONNETH, 2007).

Gadamer (2015) não nega a possibilidade de pensar o sujeito, mas sua concepção se constitui a partir da linguagem, isto é, das relações e abertura para a exterioridade: para o outro, para a experiência ou a tradição. O sujeito gadameriano não apreende e domina o mundo por uma consciência imanente, muito menos se coloca frente ao outro sem ser transformado. Gadamer, ao longo de toda sua obra, contestou de maneira fundamental o ideal da autotransparência da sujeito, que em seu entendimento se relaciona e se (auto)constitui com o mundo através do jogo e do diálogo:

Trata-se de consciência em deslocamento para fora de si. Mas só pode deslocar-se aquele que possui um horizonte de referência. O deslocamento se dá com o espaço e com o tempo, mas nunca de forma transcendental: é sempre experiência de deslocamento. A consciência histórica é consciência no mundo e com o mundo (CARBONARA, 2013, p. 72).

O sujeito não se manifesta através de uma consciência transcendental, um *a priori* metafísico ou uma imanência, mas precisamente no deslocar-se para o externo, na abertura para experienciar o outro enquanto outro. A subjetividade da hermenêutica filosófica só pode ser compreendida como intersubjetividade, uma vez que “quem pensa a ‘linguagem’ já sempre se movimenta em um para além da subjetividade” (GADAMER, 2007, p. 27).

Quando um sujeito entra em um diálogo, ele se depara com sua própria finitude que emerge a partir da experiência do outro. Linguagem e diálogo precedem o sujeito, o constituem; portanto, intersubjetividade precede subjetividade: não pode haver *eu* sem o *outro*¹³. Não há *ser-aí* sem *ser-com* (*Mitsein*). Não se trata ainda de uma submissão, mas de uma abertura para a presença do outro que descentraliza para constituir. Uma relação recíproca, na qual “todo outro é ao mesmo tempo outro do outro” (GADAMER, 2007, p. 20).

Portanto, a relação de abertura para o outro parece assumir um papel central, tanto para a noção de compreensão quanto para a possibilidade de subjetividade na Hermenêutica Filosófica. Ainda, como já percebido, essa relação de abertura se dá na forma de diálogo, sob uma estrutura de perguntas e respostas que produz o inesperado, uma transformação que não pode ser reduzida a soma das partes. Lateralmente, essa abertura pode se dar em diversos contextos e, dentre eles, para o presente estudo, destaca-se o da amizade, que recebe um tratamento específico em alguns textos da obra tardia de Gadamer.

1.4 “FRIENDSHIP, WHICH ONE CAN ONLY LIVE AND NEVER DEFINE”¹⁴

O título da seção se refere à máxima contida no texto *Friendship and solidarity* (2009) e expressa o caráter que a amizade recebe dentro do pensamento de Gadamer, que se trata de algo muito mais próximo de uma especulação que um conceito objetivo ou definição precisa. A noção de amizade aparece transversalmente ao longo da obra do autor; no entanto, são privilegiados os argumentos desenvolvidos em textos da obra tardia de Gadamer, nos quais há uma maior ênfase nas implicações práticas e éticas da hermenêutica filosófica, assim como em alguns comentários de Darren R. Walhof e David Vessey produzidos a partir de tais obras.

¹³ David Vessey (2005) comenta que Gadamer eventualmente se distancia de um relato de subjetividade fundada na relação Eu e Tu, privilegiando uma relação do Eu com o outro. Gadamer considera que a relação Eu-Tu só pode se dar na esfera individual, assim como há, em certa medida, uma assimetria entre ambos termos, pois não há como saber se o Eu é o Tu do Tu. Ainda, implicitamente, está colocada uma precedência do Eu sobre o Tu, pois é aquele que inicia a conversa nessa relação.

¹⁴ “Amizade, o que se pode apenas viver e nunca definir.” (GADAMER, 2009, p. 5, trad. minha)

O ponto de partida de Gadamer para uma concepção de amizade é um retorno à filosofia grega, especialmente Aristóteles e Platão. Para o autor, a amizade possui necessariamente uma estrutura recíproca, algo para além do *si-mesmo*, sendo uma modalidade de relação interpessoal com um significado especial. A amizade é um bem, e “pela sua própria natureza, a amizade não pode ser assunto de um ou de outro” (GADAMER, 1999, p. 131) e só emerge na relação com o amigo. A amizade, para Gadamer, segundo Darren R. Walhof é “um bem que existe somente pela virtude de ser compartilhado” (2006, p. 576) e é outorgada, concedida, presenteada, não é algo que pode ser invocado, exigido.

O exercício de relatar amizade se torna quase que um exercício de narrar o que não é amizade. Para Gadamer, não é simplesmente buscar semelhanças, como “igual encontrar igual, [...] Talvez o oposto seja verdade: a escolha de amigos seja formada por aquelas diferenças dignas de admiração e amor que um descobre no outro. Ou talvez, acima de tudo, a busca por um modelo” (2009, p. 5). Talvez seja impossível apontar algo específico ou um instante que tenham feito a amizade entre duas pessoas se desenvolver. Qualquer tentativa sempre será incapaz de objetificar essa conexão. Walhof (2006) assinala que cultivar certas características, como a integridade, contribui na capacidade de fazer e manter amizades, mas não são características de amizade e nem mesmo podem garanti-la. Todas essas alternativas se mostram, para Gadamer (2009), de um modo ou de outro, inadequadas para produzir a base para um relato que não seja articulado através de distinções e subespécies de amizade e que evite uma narrativa monolítica, linear e totalizante.

A amizade genuína está associada a vida juntos, algo de familiar (*Oikeion*), o que pode ser interpretado de diversas maneiras. A vida juntos não precisa significar necessariamente morar juntos na mesma casa, não precisa “haver convicções compartilhadas, nem mesmo uma concordância de inclinações e interesses” (GADAMER, 2009, p. 8). Significa um tipo de relação de estar-com, de compartilhar tanto dos momentos importantes como também das situações do cotidiano. Poderia ser entendido como uma sensação de estar em casa, confortável na presença desse outro. Essa sensação de *sentir-se em casa com amigos* não é o objetivo de uma relação, mas trata-se de um derivado dela, algo que demonstra que essas vidas estão profundamente interligadas. Esse aspecto aponta que há sempre algo a mais na amizade, algo indefinível que, por estarmos completamente imersos, escapa qualquer tentativa de articulação (WALHOF, 2006).

Há uma distinção entre amizade e uma mera disposição amigável frente ao outro. Amizade precisa de uma abertura do eu para o outro, uma entrega e uma conexão que não ocorre necessariamente quando se é simplesmente amigável. A abertura é o algo além da

simples reciprocidade necessária para uma amizade genuína, “os parceiros não podem se manter ocultos um do outro” (GADAMER, 1999, p. 134). Para tentar apurar melhor essa noção, Gadamer vai ao encontro do termo *Philautia*, amor-próprio. Para o autor, que está ciente das conotações negativas da palavra, é o amor-próprio que torna possível as conexões com os outros (GADAMER, 2009). Ele então se questiona: “O que pode significar dizer que *Philautia*, amor-próprio, é a base para a amizade?” (GADAMER, 1999, p. 132).

Amizade consigo mesmo é necessária para haver amizade com o outro. Não se trata de pensar apenas em si mesmo, um sentimento egocêntrico, ou de desconsiderar o outro, mas de estar confortável em si mesmo, de estar unido consigo¹⁵ para então poder se entregar ao outro, abrir-se para ele e permiti-lo enxergar até mesmo seus lugares mais íntimos (GADAMER, 1999; 2009). Trata-se de “um nível de autoaceitação suficiente para correr o risco de ser desvelado pelo outro, o que muitas vezes pode ser um processo do autoconhecimento doloroso” (WALHOF, 2006, p. 579.) Seguindo essa lógica, o sujeito que não tem amor-próprio teria dificuldade ou não seria capaz de se revelar por completo. Ainda que considerando que não há um apelo a autarquia, isto é, uma autossuficiência que poderia levar a acreditar não precisar de amigos.

É importante ressaltar que se trata de um movimento do eu que se abre e se revela para o amigo e não o amigo que domina ou “desbrava” o outro. Uma característica da verdadeira amizade é que há uma entrega mútua, uma garantia de reconhecimento de que “nós garantimos um ao outro nosso ser enquanto Outro” (GADAMER, 2009, p. 9), um deixar-se ser visto sem medo do que possa ser vislumbrado. O sucesso em uma co-percepção recíproca depende do reconhecimento de que o outro pode ter uma compreensão que não temos, dos limites de cada um, da boa vontade de compreensão através do diálogo (VESSEY, 2005). O êxito da relação está “além qualquer tipo de semelhanças e diferenças” (WALHOF, 2006, p. 578). Portanto, está contido no amor-próprio a noção de finitude, de que certas coisas estão inexoravelmente para além do si-próprio e a abertura é a possibilidade, não de superação, mas de uma relação que pode levar a plenitude, reconhecer no outro certas características, sendo que a própria finitude tem como consequência uma autocompreensão.

A estrutura de compreender-*com* da Hermenêutica Filosófica se manifesta também na amizade, uma vez que ambos têm a alteridade como um elemento indispensável, “o laço não pode ser sustentado se um amigo tem a certeza que ‘conhece’ o outro em um sentido completo

¹⁵ Gadamer (2009) refere-se “united with oneself”, que parece sugerir um sentido de que um sujeito possui uma transparência consigo mesmo, mas não deve ser esquecido, como já mencionado anteriormente no presente estudo, que sempre haverá uma opacidade no Eu.

e estático, de modo a reduzir e objetificar seu amigo a um conjunto de características” (WALHOF, 2006, p. 582). A alteridade do amigo deve ser preservada para que o encontro continue promovendo o diálogo, continue sendo imprevisível, muito embora não haja garantia alguma que o laço de amizade irá perdurar. Gadamer (2009) ressalta o quão raro é esse tipo de amizade, que é um ideal a ser aspirado; Vessey (2005) complementa: “ter um amigo é alcançar um tipo de relacionamento que nem sempre é alcançável” (p. 67)¹⁶, portanto, um processo inacabável, um diálogo que não se encerra.

O outro lado do apontamento de Vessey (2005) evidencia que a noção de amizade desenvolvida por Gadamer, quando pressionada, parece exigir condições ideais que são raramente, ou mesmo impossíveis, de serem encontradas na realidade material social. Para desenvolver um relato de amizade que seja capaz de lidar com as relações nas quais, por exemplo, amor-próprio e abertura se encontram em condições diferentes das ideais, ou o diálogo é, de alguma forma interrompido ou silenciado, faz-se necessária uma reflexão crítica que coloque em jogo algumas das objeções feitas ao pensamento de Gadamer.

¹⁶ Vessey aponta que amizade acaba, desse modo, assumindo um caráter de ideal normativo.

2 CONSTELAÇÕES; DIÁLOGOS PELA AMIZADE

Os impasses que as situações concretas das relações de amizade nos colocam levantam uma série de questionamentos frente ao relato de amizade elaborado por Hans-Georg Gadamer. É muito rara, ou talvez até impossível, uma simetria total entre amigos e fatores externos e condições materiais fora do nosso controle desempenham papéis cruciais que podem afetar o equilíbrio delicado das relações de amizade exigido pelo autor. Diferentes elementos podem contribuir para que um sujeito tenha sua *Philautia* distorcida ou “diminuída”, conseqüentemente afetando suas capacidades de abertura para o outro-amigo.

No entanto, mesmo nesses casos, e ainda nos quais o diálogo entre os amigos sofre “interferências”, vemos amizades acontecendo, não sem certas dificuldades e percalços, mas a amizade é experienciada e trilha seus próprios caminhos e estabelece seus próprios termos. Portanto, ao levar em consideração esses questionamentos, caminha-se em direção a um relato sobre as relações de amizade mais complexo e adequado para certas situações, como as implicadas por um trauma, ainda que falibilístico e sem pretensões de ser conclusivo.

Em vista disso, as questões referentes às frequentes assimetrias presentes entre os sujeitos amigos e suas conseqüências no diálogo e na amizade são abordadas a partir do debate entre Jürgen Habermas e Gadamer, beneficiando-se ainda do auxílio dos comentários de Richard J. Bernstein, Dieter Misgeld, Robert S. Gall e Jack Mendelson. Já as questões referentes aos limites da *Philautia* e as interdições impostas ao diálogo entre amigos são exploradas a partir da psicanálise e dos estudos transdisciplinares do trauma. A preocupação com a abertura para o outro é um tema que atravessa todo o capítulo. Pretende-se, com isso, realizar aproximações teóricas que buscam produzir saberes a partir das tensões entre diferentes pontos de vista, elaborando, assim, uma *constelação* de diferentes pensamentos que conserve diferenças de modo ainda a tornar possível uma aproximação com o corpus de análise.

2.1 GADAMER EM DIÁLOGO

Se o princípio fundamental da hermenêutica filosófica de Gadamer é o diálogo, é natural esperar que ele tenha entrado em debates com outros filósofos e se aberto para suas críticas. Nos anos 1970, as críticas feitas por Jürgen Habermas, visando a suposta falta de possibilidade de reflexão e a dependência excessiva na tradição por parte de Gadamer, fizeram com que ambos filósofos se engajassem em um dos diálogos mais produtivos de suas carreiras

filosóficas, como aponta Jean Grondin (1994). As trocas filosóficas promovidas pelo debate elucidaram diversos pontos da obra de Gadamer, mas também afetaram o projeto gadameriano. Todavia, será dada ênfase a algumas das consequências teóricas que se mostram produtivas para repensar o relato de amizade proposto pela Hermenêutica Filosófica¹⁷.

Em *Beyond objectivism and relativism* (1983), Richard J. Bernstein aponta que, para compreendermos melhor o debate, é necessário entender alguns aspectos particulares de Habermas, o qual cresceu em meio à ascensão e queda da Alemanha Nazista e aos horrores produzidos pelo regime. A experiência de uma total ruptura político-cultural está presente em seus anos de formação e suas consequências podem ser observadas em toda sua obra teórica. Quando o *Institut für Sozialforschung*, em Frankfurt, foi refundado após a Segunda Guerra, Habermas assumiu o cargo de professor assistente de Theodor Adorno e, gradualmente, conheceu a dimensão do trabalho produzido por seus membros. Habermas se dedicou a tentar reconstruir o pensamento alemão a partir de Schelling, Kant, Hegel e principalmente Marx, buscando se apropriar do que ainda diz algo ao presente, flertando com outras tradições de pensamento e outras disciplinas, de modo a responder às demandas políticas contemporâneas.

Por conseguinte, as preocupações centrais de Habermas, e a fonte de suas críticas a Gadamer, estão diretamente relacionadas com a possibilidade de políticas emancipatórias. Na introdução à edição brasileira dos ensaios de Habermas referentes ao debate, Álvaro Valls assinala que dessa preocupação desdobram-se questionamentos a respeito:

[das] condições de possibilidade da comunicação humana, não só no mundo cotidiano e na linguagem corrente, mas também na superação dos obstáculos que um discurso monológico como o de certas ciências e uma comunicação sistematicamente distorcida na patologia individual e social produzem e apresentam (VALLS, 1987, p. 7).

Não são poucas as preocupações compartilhadas por Habermas e Gadamer, principalmente em torno da comunicação e do diálogo, mas suas diferenças também não podem ser subestimadas¹⁸. Para facilitar o entendimento, concentro-me em dois tópicos que emergem no debate, suas possíveis consequências e como estão interligados, a saber: a questão

¹⁷ Para aprofundamento maior sobre o debate, consultar: Gayle, L. Ormisston; Schrift, Alan D. *The hermeneutic tradition: from Ast to Ricoeur*. New York University Press: Albany, 1990; Gadamer, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Petrópolis: Vozes, 2011; Habermas, Jürgen. *Dialética e hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Porto Alegre: L&PM, 1987; Misgeld, Dieter, Critical theory and hermeneutics: the debate between Habermas and Gadamer. In: *On Critical Theory*, p. 164-83 (John O'Neill ed., 1976); Dallmayr, Fred R. Life-World and Critique. In: *Between Freiburg and Frankfurt: toward a critical ontology* 13, 13-24. 1991.

¹⁸ Não estarei realizando uma revisão teórica do pensamento de Habermas, que ultrapassa em muito o debate, mas focando nos pontos específicos que podem contribuir na produção do relato proposto.

envolvendo autoridade, tradição, razão e dominação (e suas consequências tanto para pensar as assimetrias entre os sujeitos quanto para pensar as relações de amizade) e o lugar da crítica na Hermenêutica Filosófica.

Retomando brevemente, Gadamer (2015) aponta que, ao considerarmos nossa finitude e historicidade, estamos assumindo que estamos imersos em uma tradição e, até certo ponto, somos determinados por nossos preconceitos. Razão, nesse sentido, também é histórica e contingencial. Autoridade e razão não são necessariamente opostos: a autoridade pode ser concedida através de um ato racional, um reconhecimento de conhecimento. Como complementa Fred R. Dallmayr, “compreensão sempre pressupõe uma pré-compreensão antes de proceder para uma crítica do significado” (2000, p. 828).

Habermas inicia seus questionamentos ao *Verdade e método* (2015) com base nos papéis desempenhados pelos preconceitos, pela autoridade e pela tradição dentro da Hermenêutica Filosófica e suas possíveis consequências na possibilidade de reflexão. Ao seu ver, “Gadamer avalia mal a força da reflexão que se desenvolve no compreender” (HABERMAS, 1987, p. 16). Habermas argumenta que “a apropriação refletida da tradição rompe a substância naturalística da tradição (*Überlieferung*) e modifica a posição dos sujeitos nela” (p. 15). Quando se interpreta reflexivamente, a relação com a tradição é abalada, a reflexão “desloca os pesos entre autoridade e razão” (p. 16). Reflexão poderia, mesmo que imersa na tradição, descobrir sua gênese e, desse modo, curvÁ-la. A partir de sua leitura do debate, Jack Mendelson (1979) aponta que a noção de consciência da história efetual já reflete esse movimento e, portanto, Habermas parece desconsiderar a tarefa hermenêutica da apropriação crítica da tradição.

O modelo pensado por Gadamer (2015) para reabilitar o conceito de autoridade que não seja autoritária é o modelo de professor e aluno; esse último reconheceria no professor um conhecimento superior e, através da razão, outorga ao professor uma autoridade. Habermas (1987) destaca que uma autoridade fundada em reconhecimento pode ter, simultaneamente, raízes em medo e coerção, ou seja, mesmo que o aluno reconheça a autoridade do professor através de uma reflexão, pode ainda haver resquícios de violência presente nessa relação. Somando a isso, Mendelson complementa que a “hermenêutica gadameriana parece incapaz de fazer essa distinção entre reconhecimento genuinamente não-coercitivo e um pseudorreconhecimento baseado em força” (p. 60). Assim sendo, não há uma garantia de que autoridade e razão deixam de ser opostas. A reflexão, segundo Habermas (1987) seria capaz de tornar esse quadro evidente, alterando a relação do aluno com a autoridade do professor e a legitimidade de seus ensinamentos e, por consequência, seria capaz de refutar a tradição.

Um dos pontos centrais na resposta de Gadamer (2011) é que, segundo ele, a tentativa de Habermas de criar uma oposição entre tradição e reflexão superestimaria o poder da última. A finitude da existência aponta que a reflexão tem seu limite, que é seu pertencimento e imersão nas tradições correntes. A reflexão permanece sendo historicamente situada na tradição e não é capaz de refletir e questionar esta última por inteira de uma vez – sempre algo ficará “irrefletido”. Como argumenta Mendelson (1979) sobre Gadamer, “seu objetivo, sobretudo, não era rejeitar a validade da reflexão crítica, mas de localizá-la dentro da hermenêutica”. A chave para entender a reflexão na Hermenêutica Filosófica é a noção de experiência¹⁹ elaborada por Gadamer. Experiência, para o filósofo, abre o sujeito para novas experiências e para a reivindicação de verdade que um diálogo com o outro pode fazer, que pode tanto reformular quanto legitimar a tradição (GADAMER, 2015).

Em *Philosophical hermeneutics* (1976) Gadamer aponta que, na crítica de Habermas, há um elemento dogmático quando ele contrapõe autoridade e razão. Gadamer acredita que a reflexão não precisa sempre se opor à autoridade e às concepções prévias, pois nem sempre elas e a tradição são ilegítimas. Para o Gadamer, Habermas supõe uma oposição abismal entre razão e tradição, pois ele enxerga a tradição quase que exclusivamente como forças coercitivas e de dominação, e, embora Gadamer não negue essa possibilidade, acredita não ser sempre o caso. Ao revisitar o debate, Dieter Misgeld (1976) aponta que a autoridade, dentro do pensamento de Gadamer, poderia ser entendida a partir do reconhecimento de que um texto ou o outro tem algo para nos dizer que não poderíamos saber de outro modo, como por exemplo, através de uma reflexão solitária e, portanto, de modo algum se contrapor à razão. No entanto, para Mendelson, essa oposição radical que Gadamer diz haver na crítica de Habermas não se verifica:

Habermas não afirmou que reflexão crítica sempre guia a rejeição do que foi originalmente aceito como autoridade. Pode levar um sujeito a aceitá-la. Mas seu argumento é que mesmo que um sujeito a aceite após reflexão, não será mais aceita *com base em autoridade*²⁰. Nossa relação com ela terá sido alterada (MENDELSON, 1979, p. 62).

O que Mendelson (1979) argumenta é que, para Habermas, tanto um preconceito como a tradição e a autoridade, uma vez que tenham sido legitimados através da reflexão, não operam mais *como* preconceito, tradição e autoridade, pois se tornam transparentes, um conhecimento totalizável. No entanto, não é elaborado de que modo funcionariam a partir da possível

¹⁹ Cf. Capítulo 1.

²⁰ Grifo no original.

legitimação, de modo que o argumento parece se tratar muito mais de uma questão nominalista, isto é, referente à taxonomia gadameriana do que as próprias operações do conceito em si. Gadamer e Habermas concordariam que, no acontecimento da compreensão, preconceito, tradição e autoridade sofrem alterações, são ressitoados e transformados do mesmo modo que o sujeito que compreende também o é.

Como coloca Bernstein em *From hermeneutics to praxis* (1982), tradição não deve ser entendida monoliticamente e assimilada pelo sujeito como um bloco inquestionável, mas como saturada de contradições, disputas, zonas deslizantes, repleta de diferentes reivindicações de verdade. Seria um engano imaginar que o sujeito se coloca frente à tradição como um expectador, mas ele se relaciona com ela, participa de um jogo, um diálogo que modifica tanto a tradição quanto o participante. É no evento da compreensão que os preconceitos vão se mostrando ilegítimos ou legítimos. De acordo com Gadamer (2015), o sujeito que não se abre para a possibilidade de estar errado, e de que talvez seus preconceitos se apresentem como falsos no diálogo, não está entrando no diálogo da compreensão, mas mantendo uma posição fechada obstinada, passando por cima da tarefa da compreensão (GADAMER, 2011; 2015).

Entretanto, as semelhanças entre os autores não devem apagar suas diferenças. Se por um lado, para Habermas, “a estrutura preconceitual que se tornou transparente não pode funcionar à maneira de preconceito” (1987, p. 17), o que segundo Robert S. Gall (1981), sugere que o sujeito poderia, através da reflexão, distanciar-se da tradição e transformá-la em um objeto de conhecimento dominável. Por outro lado, Mendelson aponta que, para Gadamer, o sujeito pode “obter controle sobre *alguns*²¹ dos elementos de sua pré-compreensão através da reflexão, mas jamais atingirá uma autotransparência” (1979, p. 62). Na medida em que esse sujeito vai tomando consciência de seus preconceitos e de sua situação frente à tradição, ele é capaz de “refletir” e rearticulá-los, mas a noção de que essa tarefa pode ser completada e uma autotransparência alcançada simplesmente não procede dentro da Hermenêutica Filosófica. Para Gadamer (2011), essa tarefa é inconcludente e nenhuma reflexão é capaz de remover o sujeito completamente da tradição.

Ainda segundo Mendelson, as preocupações de Habermas estão localizadas nas repercussões que isso pode ter na possibilidade de identificar os “preconceitos falsos que estariam enraizados em formas de comunicação sistematicamente distorcidas” (1979, p. 62). Por isso, a princípio, parece difícil conciliar o pensamento de Gadamer com a busca de Habermas por um critério normativo capaz de apontar uma referência externa para distinguir

²¹ Grifo meu.

tais preconceitos falsos e maquinações ideológicas por trás de certas comunicações. Mendelson (1979) ainda coloca que a Hermenêutica Filosófica parece incapaz de lidar com motivos ideológicos que podem estar operando estrategicamente por trás do diálogo e da compreensão de modo a distorcê-la, principalmente em um nível sistemático. É crucial pensar nesse impasse quando se está buscando produzir um relato de amizade com base na Hermenêutica Filosófica que seja capaz de lidar com aspectos como a dominação e a violência presentes nas relações.

2.2 NOTAS PARA (RE)PENSAR A AMIZADE I: ABERTURA

Os desdobramentos do debate Gadamer-Habermas apresentados criam tensões produtivas dentro do pensamento gadameriano e contribuem para a complexificação de um relato de amizade baseado na Hermenêutica Filosófica. Colocando em outros termos, mais próximos das relações concretas que estabelecemos, a crítica de Habermas (1987) ressalta que, muitas vezes (senão sempre), os sujeitos se encontram em condições materiais muito diferentes, em que o diálogo e a compreensão podem servir como um pretexto para um jogo de dominação e poder.

Essa preocupação de Habermas torna evidente que, na realidade concreta diária, é muito difícil nos encontrarmos numa situação em que as condições para o diálogo, como exige Gadamer, estejam disponíveis. Raça, gênero e orientação sexual, para mencionar apenas alguns marcadores sociais, podem alterar completamente o cenário de um diálogo. Tais marcadores, quando mobilizados estrategicamente e ideologicamente, como diria Habermas (1985), podem se manifestar em assimetrias, dominação e violência, traduzindo-se em discursos e práticas como racismo, machismo e homofobia. Frente a isso, é difícil pensar na possibilidade de diálogo e em um acordo que não seja forjado através de coerção e violência. Richard J. Bernstein pondera, de modo sensato, que tanto os limites do diálogo quanto suas possibilidades afirmativas, indicando um caminho reflexivo possível dentro da Hermenêutica Filosófica:

Seria uma distorção grosseira imaginar que podemos conceber a esfera política inteira com base no princípio de diálogo e conversa, considerando as frágeis condições exigidas para uma conversa ou diálogo genuínos. De todo modo, se pensarmos no que é exigido para tal diálogo baseado em entendimento mútuo, respeito e vontade de ouvir e testar as próprias opiniões e preconceitos, uma busca mútua da retidão objetiva do que é dito, então isso nos fornece um ideal regulativo poderoso que pode orientar nossas vidas práticas e políticas (BERNSTEIN, 1982, p. 844).

É com base nesse apontamento que é iniciado o percurso em direção à possibilidade de um relato de amizade que se articule através do pensamento gadameriano e que seja capaz de apontar caminhos afirmativos para os questionamentos levantados por Habermas. À vista disso, uma noção presente na Hermenêutica Filosófica é reconsiderada e trazida para o primeiro plano do relato de amizade: a abertura para o outro.

Em seu relato de amizade, Gadamer (1999; 2009) resiste a uma definição categórica do que é amizade, e apenas sugere algumas características. A amizade é entendida, pelo filósofo, como uma relação recíproca que emerge na esfera intersubjetiva, não pertencendo a um ou outro sujeito. Há a possibilidade tanto da busca por semelhanças quanto da busca por diferenças, ainda que a preservação da alteridade do outro seja um aspecto imprescindível. A amizade está associada ao *conviver*, ao ato de compartilhar situações importantes, mas também as do cotidiano. Para se ter uma amizade, é necessária uma abertura para o outro, tanto para se deixar ver quanto para ouvir o que o outro tem para nos dizer. Por fim, há sempre algo de indefinível e inapreensível na amizade, algo que escapa do relato, que não é possível apontar ou colocar em palavras.

Retornando ao apontamento de Bernstein (1982), acredito que as exigências mencionadas por ele estão contidas na noção de *abertura para o outro*, que se revela um aspecto elementar para a amizade. Se entendida desse modo, a abertura pode nos fornecer uma possibilidade afirmativa tanto para avaliar quanto para produzir uma oposição à dominação e à possível violência no diálogo entre amigos²². Mas, como visto anteriormente, não é apenas no relato gadameriano de amizade que a abertura se faz presente: ela perpassa toda a obra do autor, sendo tematizada principalmente em *Verdade e método* (2015).

Para Gadamer (2015), a compreensão emerge de um diálogo com o outro e possui uma estrutura de experiência (*Erfahrung*). Experiência, no sentido gadameriano, possui uma abertura constitutiva. É no diálogo que a abertura se mostra de maneira mais evidente pois, ao perceber minha própria finitude existencial, eu me abro para o que o outro tem para me dizer. Ainda, como explicita John Caputo, “eu me exponho ao outro, coloco meus próprios interesses em risco com o objetivo de deixar o outro ser ouvido e compreendido” (2002, p. 513). Diferentemente da dialética hegeliana que se conclui em Ciência (*Wissenschaft*) e em um conhecimento absoluto, Gadamer (2015) propõe a experiência hermenêutica, que possui estrutura de pergunta e, por conseguinte, invoca sempre novas experiências. O sujeito que

²² Concordando com Bernstein (1982), acredito que transpor essas noções para toda a esfera política seria outro exercício, diferente do proposto pela presente dissertação.

experiencia se abre para ainda outras experiências, movendo-se e alargando seu horizonte de experiências e “enxergando” cada vez mais longe.

Nicholas Davey (2006) argumenta que alguns autores denunciaram a noção de abertura em Gadamer como uma vontade de dominação disfarçada, o que contradiria a própria condição de possibilidade de compreensão proposta pelo autor. A noção de abertura envolve um engajamento do sujeito que deseja compreender, há uma vulnerabilidade “que anima o *pathos* da hermenêutica” (2006, p. 225). A abertura é precisamente o que permite resistir à vontade de dominação, pois o sujeito que se abre para o que o outro tem para dizer é o sujeito que assume a possibilidade de estar errado, de que o outro pode dizer algo que ele sozinho não poderia compreender. A abertura para o outro é preservada ao reconhecermos tanto da nossa própria finitude frente à inesgotabilidade do significado do que está sendo dito quanto o risco da incompreensão, que está presente em todo diálogo.

Com base nessa potência presente na noção de abertura para o outro, desloco-a para o núcleo do relato de amizade. Proponho a abertura como um ideal regulativo poderoso para responder às possíveis violências que podem emergir em um diálogo. É importante ressaltar o aspecto um pouco controverso que é dar essa força e, de certa maneira função, para a abertura, uma vez que Gadamer (2011; 2015), como visto a partir do debate com Habermas, provavelmente resistiria a essa proposta. No entanto, acredito que isso pode ser evitado se, ao invés de pensarmos a abertura como algo passível de ser abstraído ao ponto de se tornar um método codificável, entendemos a abertura como um ideal regulativo fundado na iterabilidade das situações concretas diárias, que são sempre únicas e que, portanto, escapam de um essencialismo no sentido de que é constantemente refundado. Além disso, a abertura se manifesta e se fortalece a partir do reconhecimento da própria finitude e na experiência hermenêutica do diálogo. A abertura para o outro não é uma operação única que o sujeito em questão pode completar, é um ideal a ser aspirado, é uma tarefa que precisa de um esforço e de empenho. É algo que deve ser sempre reiterado de acordo com a situação concreta colocada; portanto, a abertura não é entendida como uma técnica, mas como uma prática²³.

Nesse sentido, o papel da *Philautia* como base para a abertura para o amigo acaba por ser atenuado ou até mesmo eliminado. Isso é possível através de três apontamentos: o primeiro é de que a abertura já aparece em *Verdade e método* (2015) e não há menção de nada próximo a *Philautia*, o que torna o conceito de amor-próprio uma especificidade do relato gadameriano de amizade e, portanto, não há uma obrigatoriedade de *Philautia* para haver abertura para o

²³ Retorno a este tema mais detalhadamente ao abordar *phronesis*.

outro. O segundo é que existe a possibilidade de amizades em que a *Philautia* se manifesta parcialmente ou não se manifesta e apesar disso uma amizade acontece. Por fim, ainda é possível que a abertura para o outro e o diálogo possam fazer florescer a *Philautia*, invertendo, desse modo, a lógica do relato gadameriano²⁴.

A abertura para o amigo, entendida dessa forma, se manifesta de duas maneiras. Ela serve tanto como um ideal para ser aspirado e como um critério para avaliarmos se estamos ouvindo o amigo, se realmente estamos participando do diálogo com o amigo e nos permitindo ser afetados pelo o que está sendo dito por ele. Abro-me para o amigo quando assumo o risco de que eu posso estar errado e que o amigo me diz algo que sem ele eu não poderia saber, que há uma verdade no que está sendo dito. A abertura se dá continuamente e, ao longo do diálogo, ela se renova; a cada nova pergunta, ela se manifesta na expectativa de uma resposta (GADAMER, 2015).

Por não ser um método, a abertura é falível, ela não fornece uma certeza de que não irá gerar desentendimentos e incompreensões. No entanto, é também esse risco da abertura que invoca novas perguntas e respostas e estimula a continuidade do diálogo. Abrir-se para o amigo não significa ouvir e acatar absolutamente tudo o que o amigo diz; até porque a amizade, para Gadamer (2009), possui uma estrutura recíproca, mas significa continuar participando do diálogo com ele, reconhecendo que o que é dito é inesgotável e tem sua própria validade, ainda que algo sempre permaneça a ser dito. É buscada uma compreensão em conjunto, muito embora não seja uma compreensão idêntica. E não há garantia de sucesso na empreitada de manter a abertura para o outro, e talvez nem mesmo uma garantia de saber como o sucesso se manifesta para além da continuidade do diálogo. A tarefa da amizade é árdua como a tarefa da compreensão: ambas são inconcludentes, clamam por um autoexame constante. Talvez o “*telos* silencioso” por trás da amizade seja exatamente a continuidade do diálogo com o amigo (BERNSTEIN, 1982, 2008; GADAMER, 2009, 2015).

Ocasionalmente, somos jogados em situações em que a prática da abertura é desafiada. A supressão da abertura pode interromper ou mesmo distorcer o diálogo e isso pode se manifestar, principalmente, quando o que está sendo dito pelo amigo não é reconhecido como uma *possível* verdade. O sujeito que ignora a possibilidade de estar errado não está se abrindo para o amigo, para o que o outro tem para dizer e, portanto, não está entrando no diálogo hermenêutico, mas exercendo uma força sobre o outro – ele quer apenas ser ouvido, sem a possibilidade de que o amigo possa também dizer algo. Não há uma estrutura de perguntas e

²⁴ Aspectos que serão elaborados no capítulo 3.

respostas que guiam a compreensão. Nas palavras de Gadamer, “a ‘incapacidade para o diálogo’ parece-me ser mais a objeção que se lança contra aquele que não quer seguir nossas ideias do que uma carência real no outro” (2011, p. 252).

Ainda, há o sujeito que tem a suposta certeza de algo e que faz perguntas estratégicas, perguntas retóricas que suprimem a abertura na medida em que não há, por trás da pergunta, a possibilidade de crítica aos próprios preconceitos nem a de se deixar participar e afetar pelo diálogo. Esse sujeito permanece obstinadamente preso aos seus preconceitos e incapaz de enxergar o outro em toda sua alteridade (GADAMER, 2011; 2015). Não há o “respeito e vontade de ouvir e testar as próprias opiniões e preconceitos” (1982, p. 844) demandados por Bernstein. Como argumenta Gadamer “a questão da incapacidade para o diálogo refere-se, antes, à possibilidade de alguém se abrir para o outro e encontrar nesse outro uma abertura para que o fio da conversa possa fluir livremente” (2011, p. 244). Por estes motivos, essas distorções talvez não tenham um lugar possível em um relato de amizade, pois minam a reciprocidade e a possibilidade de uma compreensão-*com* que não parecem ser negociáveis. Se há esses tipos de interdições no diálogo, essa atitude de passar por cima do que o outro diz se trata de outra coisa, que não é o diálogo.

Quando os amigos participam de um diálogo tendo a abertura como ideal regulativo, os amigos se abrem para o que cada um tem para dizer. John Caputo, ao apontar que por trás do que é dito há uma espécie de súplica – “nós oramos um para o outro por paciência, hospitalidade, abertura e receptividade” (2002, p. 513) –, aproxima a demanda de “boa vontade” explicitada por Gadamer quando ele defende que “ambos [os parceiros] devem ter a boa vontade de tentar compreender um ao outro” (1989, p. 33)²⁵.

Os amigos dialogam de um lugar, de uma situação particular única e irreplicável que revela um “encontro entre dois mundos, duas visões e duas imagens de mundo” (GADAMER, 2011, p. 246). Essas situações únicas revelam, conseqüentemente, experiências de mundo distintas, que podem conter traços ou até mesmo serem dominadas por violências individuais e/ou sistemáticas. Os amigos se abrem para o que o outro tem para dizer em toda sua alteridade, procuram uma compreensão mútua, procuram compreender o que está sendo dito, mesmo – e talvez principalmente – que o que está sendo dito se origina de uma experiência absolutamente diferente da própria. A abertura talvez não seja capaz de produzir uma solução final para as

²⁵ Minha tradução se aproxima da feita por Dennis Schmidt e Richard Palmer em *Dialogue and deconstruction: the Gadamer-Derrida encounter*: “Both partners must have the good will to try to understand one another” (MICHELFELDER; PALMER, 1989, p. 33). No original está “Beide haben den guten Willen, einander zu verstehen” (GADAMER, 1993, p. 343). Na edição em português, traduzida por Ênio Paulo Giachini, consta: “Os dois interlocutores desejam sinceramente entender-se.” (GADAMER, 2011, p. 396).

assimetrias entre os sujeitos em termos mais amplos que os contidos na amizade, mas acredito ser um caminho possível para reconhecer essas assimetrias e trabalhá-las interpretativamente no diálogo, na escuta.

Ter a abertura como ideal regulativo para a amizade é entrar em um diálogo com o amigo, abrindo-se para a possibilidade de que a situação do amigo seja permeada por violências e resistir e combater a possibilidade desse diálogo se somar como mais uma violência. Em *The Conversation that never happened (Gadamer/Derrida)* (2008), Bernstein sugere que entrar em um diálogo implica ouvir um outro que experiencia o mundo de modo diferente e, possivelmente, de forma mais ou menos violenta por consequência de sua raça, de sua orientação sexual, de suas condições econômicas, sociais, políticas e culturais. Consequentemente, deve-se considerar estar aberto para a possibilidade de se ver frente a um amigo com uma experiência que pode até mesmo ser interditada por um trauma, coletivo ou individual. É o risco de se abrir para um transbordamento para além da própria experiência e existência, ato que pode ser tanto revelador quanto doloroso.

A abertura, por ser entendida como uma prática, demanda decisões fundadas na situação concreta na qual os amigos estão imersos. Assim sendo, é evidenciada a aproximação entre a abertura e a noção de *Phronesis* desenvolvida por Gadamer em *Verdade e método* (2015), a partir da qual o filósofo elabora a dimensão de filosofia prática contida na *Hermenêutica Filosófica*. No entanto, antes de adentrar nesse aspecto da reflexão sobre o relato de amizade, realizo uma espécie de *detour* nos estudos de trauma. Esse desvio tem a finalidade de evidenciar uma série de tensões produtivas para pensar a *Phronesis* e a complexificação de um relato de amizade que levem em consideração a possibilidade de uma amizade assombrada por um trauma, como em *A Little Life* (2016).

2.3 TRAUMA: O DIÁLOGO INTERROMPIDO

Aproximar a *Hermenêutica Filosófica* aos estudos de trauma é, em certa medida, aproximar Hans-Georg Gadamer e Sigmund Freud. Portanto, é interessante examinar um pouco a presença da psicanálise na obra de Gadamer antes de adentrar nos estudos de trauma. Das poucas menções a Freud na obra de Gadamer, grande parte é feita a partir da apropriação habermasiana de Freud. Destacam-se, desse modo, algumas ressalvas de Gadamer em suas réplicas a Habermas, frente ao risco de deslocar as interpretações da psicanálise para fora do ambiente do consultório, pois o diálogo terapêutico não é o mesmo que o diálogo hermenêutico:

o primeiro procura, de certo modo, a cura e o segundo, a compreensão hermenêutica e o acordo. Conforme Mendelson (1979), o diálogo hermenêutico se trata da participação na produção de sentido e não de uma busca pelas origens de tal sentido.

Ainda, no debate com Habermas, Gadamer (2011) critica a analogia feita entre o poder de emancipação da psicanálise e a realidade social, uma vez que “as condições de papéis sociais institucionalizados e a responsabilidade profissional [médico-paciente] não encontram correspondentes em um nível social” (MENDELSON, 1979, p. 67). Segundo Gadamer (2011), a implicação de tal transposição do individual para o social seria a de um possível monopólio autoritário sobre a verdade.

Ainda é importante ressaltar que Gadamer (2007), consoante Paul Ricoeur (1970), aponta Freud, Nietzsche e Marx como fundadores de uma “hermenêutica da suspeita”, ou seja, a busca de desvelar significados ocultos produzidos pelo inconsciente, no caso de Freud. Para Gadamer (2011), essa abordagem de suspeição, ou mesmo a hermenêutica profunda de Habermas, pode se apresentar legítima para casos específicos, mas não universalmente. Apesar disso, esses apontamentos de Gadamer não significam que ele negue ou se contraponha radicalmente aos desenvolvimentos de Freud, ou que psicanálise e hermenêutica sejam mutuamente exclusivas, mas sugerem que essa aproximação não deve ser feita acriticamente e em busca de uma simples síntese.

De todo modo, parte da argumentação de Habermas (1987) aponta o caminho para uma possível aproximação entre hermenêutica e psicanálise, e nessa esteira, aos estudos de trauma. Se por um lado, como pondera Arild Utaker (1986), a psicanálise, por possuir diferentes preocupações das de Gadamer, pode contribuir para lançar luz sobre situações nas quais a comunicação está quebrada e distorcida; por outro lado saliente que a amizade não é uma situação terapêutica, não possuindo uma relação médico-paciente, mas parceiros recíprocos.

Tendo em mente essas observações, considera-se que a psicanálise é um campo tanto clínico como investigativo extenso, complexo e heterogêneo. Contudo, dada essa contextualização, meu objetivo se limita a aproximar trauma e hermenêutica. Embora estudos de trauma tenham raízes profundas no discurso psicanalítico, para abarcá-lo em sua complexidade e ressonâncias é necessário compreender que trauma não se reduz à psicanálise. Dominick LaCapra destaca que “nenhum gênero ou disciplina ‘detém’ trauma enquanto problema [investigativo] ou pode fornecer limites definitivos para ele” (2001, p. 96).

No estudo *The trauma question*, Roger Luckhurst demonstra que as origens da palavra trauma, no contexto cultural ocidental moderno, estão relacionadas diretamente a uma ferida física, aparecendo, com raras menções, somente no final do século XIX, associadas a uma ferida

psíquica. Atualmente, o cenário parece ser o oposto, já que “as conotações de trauma popularmente predominantes circulam em torno de metáforas de cicatrizes psíquicas e feridas na mente” (2008, p. 3). Conforme o autor, talvez um dos maiores marcos paradigmáticos para os estudos de trauma seja a inclusão, em 1980, do Transtorno de Estresse Pós-Traumático (*Post-Traumatic Stress Disorder*) ao manual oficial de diagnósticos (DSM) da Associação Americana de Psiquiatria. O manual indica três conjuntos de possíveis sintomas que podem se apresentar naqueles sujeitos confrontados com experiências para além da margem do considerado “usual”:

O primeiro conjunto de sintomas relaciona-se as maneiras pelas quais ‘o evento traumático é persistentemente re-experenciado’ – através de flashbacks invasivos, sonhos recorrentes, ou situações posteriores que repetem ou ressoam a original. Estranhamente, o segundo conjunto de sintomas sugere o completo oposto: ‘a fuga persistente de estímulos associados ao trauma’ que podem variar a fuga de pensamentos ou sentimentos relacionados ao evento a uma sensação generalizada de entorpecimento emocional até mesmo uma ausência total de recordação do evento significativo. Um terceiro conjunto de sintomas apontam para ‘aumento de excitação’, incluindo perda de controle sobre o humor, super-vigilância ou ‘reposta exageradamente alarmada’. Sintomas podem aparecer de forma aguda, persistir cronicamente, ou, em outro efeito estranho, aparecer tardiamente, meses ou anos após o evento precipitador (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2000, p. 467-468, *apud* LUCKHURST, 2008, p. 1).

A gama de sintomas possíveis é vasta, até mesmo contraditória e nos mostra as complexidades das consequências psicológicas de uma experiência traumática; exemplo disso é que frente a um evento potencialmente traumático reagimos de formas diferentes. De um lado, os sintomas evidenciam as disputas entre diferentes discursos, como o médico e o legal, que buscam um domínio de sua definição e que tipo de experiência pode ser considerada traumática. Por outro lado, essas incongruências revelam os limites de uma compreensão monológica e sem diálogo entre diferentes disciplinas (LUCKHURST, 2008).

Considerando que a definição de trauma seja ainda disputada, utilizo como base o modelo teórico elaborado por Cathy Caruth em *Trauma: explorations in memory* (1995) e *Unclaimed experience: trauma, narrative and history* (1996), por se mostrar profundamente produtivo em estabelecer o diálogo da psicanálise com diversas vertentes do pensamento contemporâneo. Caruth não desconsidera os sintomas apresentados pelo DSM, mas aponta certas nuances, brechas e fissuras na possibilidade de compreender trauma e suas consequências. Trauma causa quebras e dissoluções entre o interno e o externo, o físico e o psíquico ou até mesmo, como sugere LaCapra (2001), entre o eu e o outro, entre identificação e empatia.

O modelo teórico de Caruth tem como fonte sobretudo os escritos, muitas vezes contraditórios, de Freud sobre neurose traumática, principalmente a partir de *Além do princípio*

do prazer (2010b) e *Moisés e o monoteísmo* (2018). Caruth é também influenciada pelos momentos de aporias e irresoluções sempre presentes no pensamento ocidental, evidenciadas amplamente na obra de Jacques Derrida. A autora ainda articula seu pensamento com cinema, literatura, documentários e outros artefatos culturais para demonstrar como trauma permeia a cultura.

Freud frequentemente refletiu sobre trauma, mesmo que sob outros nomes, mas nem sempre seus relatos são compatíveis entre si. Luckhurst aponta que, após a Primeira Guerra Mundial, Freud retorna aos seus estudos de trauma para compreender a razão pela qual os soldados repetiam compulsivamente eventos de “desprazer”, concluindo que “reencenando o momento traumático repetidamente, esperava-se tardiamente processar o material inassimilável, procurando maneiras de dominar o trauma retroativamente” (2008, p. 9). Em *Além do princípio do prazer* (2010b), Freud utiliza a metáfora da mente como uma célula protegida por uma membrana que filtra os estímulos do mundo externo. Frente ao evento traumático, essa membrana é atravessada completamente e a mente, desprotegida, é inundada pelo exterior:

Um evento como um trauma externo vai gerar uma enorme perturbação no gerenciamento de energia do organismo e por em movimento todos os meios de defesa. Mas o princípio de prazer é inicialmente posto fora de ação. Já não se pode evitar que o aparelho psíquico seja inundado por grandes quantidades de estímulo; surge, isto sim, outra tarefa, a de controlar o estímulo, de ligar psicologicamente as quantidades de estímulo que irromperam, para conduzi-las à eliminação (FREUD, 2010b, p. 192)

Freud ainda complementa no ensaio *Recordar, Repetir e elaborar* que é através de elaboração e do trabalho analítico que seria possível sair dos ciclos de repetição e reencenação produzidos pelo evento traumático (FREUD, 2010a). É com base nesses apontamentos de Freud que Caruth procura compreender trauma como uma experiência intrinsecamente paradoxal, que pode ser acessada somente em sua inacessibilidade e que “desafia até mesmo nossa compreensão do que constitui uma patologia” (1995, p. 3).

Caruth argumenta ser muito mais fecundo e responsável considerar uma situação como traumática a partir das consequências que ela pode acarretar do que tentar definir quais situações catastróficas podem provocar um trauma. Trauma se constitui como uma estrutura de experiência e/ou na recepção de um evento que não pode ser assimilado imediatamente, mas apenas a partir de seus ecos e suas repetições. Esse evento “esmagador” que atravessa todas as barreiras da mente, retorna insistentemente em um “movimento sucessivo do evento a sua repressão e ao seu retorno” (2015, p. 7). Caruth (2015) aponta que trauma provoca uma

temporalidade em crise, entrecortada e Luckhurst complementa que o trauma “possui uma assinatura temporal que deve fraturar a causalidade convencional” (2008, p. 9).

Consoante Freud, Caruth (1996) aponta que a experiência traumática é aquela experiência avassaladora que ocorre de forma demasiadamente brusca e inesperada para ser assimilável, que não se torna acessível ao sujeito em um primeiro momento. É somente a partir de sua repetição, do retorno do inassimilável, que o sujeito ouve a voz que clama por um reconhecimento do que ocorreu. Caruth destaca: “O que retorna para assombrar a vítima, as histórias nos contam, não é apenas a realidade do evento violento mas também a maneira pela qual sua violência não se tornou ainda totalmente conhecida” (1996, p. 6).

O evento é compreendido, se é compreendido de algum modo, somente posteriormente, após um período de latência, através do seu retorno por meio de *flashbacks* ou sonhos intrusivos, nas tentativas da mente de tentar compreender o incompreensível. Em consequência disso, é salientado a dificuldade, ou até mesmo a impossibilidade, de separar o “evento traumático” de suas repercussões – o tempo e o lugar do trauma são flexíveis. A memória de um trauma é inerentemente aporética pois, embora ela muitas vezes se conserve de forma detalhada e precisa, ela é “em grande parte inacessível a uma lembrança consciente ou controle” (CARUTH, 1995, p. 151). As repetições do evento traumático são intrusões que colocam o sujeito em “padrões de sofrimento” e o que mais impressiona é que “parecem estar completamente fora de seu controle” (CARUTH, 1996, p. 1-2). Esses retornos fora do controle do sujeito indicam que o sujeito que é possuído pelo trauma e não o contrário.

A memória de um trauma não “serve simplesmente como um registro do passado, mas precisamente registra a força de uma experiência que não foi totalmente apropriada” (CARUTH, 1995, p. 151), mas que também não pode ser deixada para trás. Em vista disso, pode ser destacado que não é incomum ver interações entre os conjuntos de sintomas apresentados pelo DSM, isto é, a amnésia do evento ou dos eventos pode coexistir paradoxalmente com a intrusão de suas memórias.

O retorno do trauma através da repetição e reencenação do evento manifesta-se como uma ferida que “clama” por ser ouvida, que se esforça em dizer uma verdade que não está totalmente disponível ao sujeito, uma verdade que permanece com traços desconhecidos. A ferida constitui uma súplica por ser ouvida, até mesmo em seus silêncios, isto é, se a ferida do trauma “clama” por ser ouvida, isso não significa que ela sempre encontre na linguagem maneiras de se manifestar (CARUTH, 1996).

A violência dos eventos experienciados, sua incompreensibilidade, é um impasse para a compreensão. Segundo Caruth, “é esse dilema que está por trás da relutância de muitos

sobreviventes em traduzir sua experiência em discurso” (1996, p. 154)²⁶. Em uma entrevista, Sonia Schreiber Weitz, a respeito da aporia do testemunho, comenta:

Então há um dilema, o que fazemos? Não falamos sobre isso? Elie Wiesel disse muitas vezes que o silêncio é a única resposta apropriada mas mesmo assim, muitos de nós, incluindo ele, sente que não falar é impossível.
Falar é impossível, e não falar é impossível. (WEITZ *apud* CARUTH, 1995, p. 154)

Com base nisso, Caruth insiste que a incompreensibilidade do trauma não implica necessariamente não testemunhar, mas que de certa forma acaba exigindo novas formas de narrar que “desafiam nossas expectativas usuais do que significa contar, ouvir e ter acesso ao passado” (1995, p. 154). Claude Lanzmann, em *Hier ist kein Warum*, comenta sobre seu documentário *Shoah*: “eu tornei essa mesma impossibilidade meu ponto de partida” (2014, p. 295). Portanto, o silêncio e o dilema da (im)possibilidade de narrar constantemente assombram e rondam o sujeito possuído pelo trauma, podendo, conforme Amber Davies (2007), ter as mais diversas origens e motivações. Davies (2007) aponta que até mesmo o medo de rejeição e da perda da estima do ouvinte podem motivar o silêncio. Márcio Seligmann-Silva (2000) percorre outro caminho, atribuindo como uma possível causa para o silêncio o absurdo do evento, sua violência incomensurável e catastrófica que coloca a compreensibilidade e a possibilidade de representação em linguagem em cheque.

Em *Os Afogados e os Sobreviventes*, Primo Levi é exemplar ao tentar compreender aqueles que, diferentemente dele, escolheram o silêncio após a libertação dos campos de concentração nazistas. O autor comenta que contar sua experiência em Auschwitz por aqueles que não são capazes de contar, por aqueles que não sobreviveram, “por uma espécie de obrigação moral para com os emudecidos” (2016, p. 67). Há aqueles que possuem feridas ainda abertas, que ainda doem; há aqueles induzidos ao silêncio pela vergonha, de ter sobrevivido, de ter sido uma vítima. Em *A Trégua* (1997), Levi também pondera sobre a reação daqueles soldados russos que chegaram em Auschwitz e ao se depararem com os horrores ali produzidos também ficaram emudecidos.

Assim como o diálogo é indispensável para a Hermenêutica Filosófica, Alice Lagaay destaca que a voz “sempre foi relevante para a psicanálise, não apenas no sentido banal de que psicanálise nasceu como uma ‘cura pela fala’” (2008, p. 54), mas porque é através da voz, dos chistes e dos silêncios que tensões do inconsciente se manifestam. Por sua vez, Colin Davis

²⁶ Como exemplos desse dilema podemos pensar também nos escritos de Walter Benjamin (1968), principalmente em *The storyteller*, assim como alguns comentários de Varlam Chalámov (2015) no prefácio de *Contos de Kolimá* vol. 1.

destaca como o trauma “exacerba e radicaliza a busca hermenêutica pelo *o-que-não-é-bem-dito* porque os sinais que apontam para ele [o trauma] podem estar totalmente ausentes” (2018, p. 30). Assim como na Hermenêutica Filosófica, a psicanálise não oferece um critério que remova o risco da “super interpretação” ou a “má-interpretação”, portanto, segundo Davis, não há como:

[distinguir] entre signos que estão ausentes porque não há nada para eles significarem e signos que estão ausentes porque o que eles significam é muito sombrio, reprimido e desconhecido para ser dada uma forma manifesta [?]. Uma pessoa ou um texto que não aparente traumatizado talvez, muito simplesmente, não esteja traumatizado; ou pode estar tão profundamente traumatizado que não é capaz de reconhecer (DAVIS, 2018, p. 30).

O sujeito que está “menos” traumatizado talvez seja aquele capaz de se expressar, e *talvez* aquele sujeito que tem a mente mais afetada, as dores ainda vivas, a “ferida da mente” ainda longe de qualquer possibilidade de cicatrização, seja precisamente o sujeito que não consegue se expressar, que não é capaz de manifestar explicitamente, através da fala, seu trauma (DAVIS, 2018). A partir de um estudo empírico, Suzanne B. Phillips reflete que “no espaço entre violência e trauma, há o silêncio” (2015, p. 65). O estudo da autora demonstra que o trauma silenciado, aquele que permanece sem ser expressado, sem ser dito e testemunhado, muito frequentemente acaba por se manifestar através de transbordamentos de violência do sujeito contra si mesmo ou contra outros. Phillips (2015) ressalta que, por vezes, é ainda difícil encontrar um ouvido aberto para os testemunhos, nem sempre o ouvinte está preparado para ser o repositório de um trauma²⁷. Não saber como e quando responder ao relato²⁸, assim como o que fazer com o que foi dito são complicadores que colocam o ouvinte em impasses éticos.

De que maneiras a Hermenêutica Filosófica pode contribuir nesse impasse ético que o sujeito se vê frente ao amigo silenciado, o amigo que possui uma “ferida” que interrompe o diálogo tão caro a amizade e que pode até mesmo provocar uma violência contra si mesmo ou contra outros? Uma hermenêutica do trauma exige que estejamos atentos aos silêncios, às

²⁷ Primo Levi, em *É isto um homem?* comenta a respeito de seu medo de não ser ouvido, relatando um pesadelo recorrente: “Aqui está minha irmã, e algum amigo (qual?), e muitas outras pessoas. Todos me escutam, enquanto conto do apito em três notas, da cama dura [...]. Conto também a história da nossa fome, e do controle dos piolhos, e do Kapo que me deu um soco no nariz [...]. É uma felicidade interna, física, inefável, estar em minha casa, entre pessoas amigas, e ter tanta coisa para contar, mas bem me apercebo que eles não me escutam. Parecem indiferentes; falam entre si de outras coisas, como se eu não estivesse. Minha irmã olha para mim, levanta, vai embora em silêncio. Nasce, então, dentro de mim, uma pena desolada, como certas mágoas da infância que ficam vagamente em nossa memória; uma dor não temperada pelo sentido de realidade ou a intromissão de circunstâncias estranhas, uma dor dessas que fazem chorar as crianças” (1988, p. 85)

²⁸ Luckhurst (2008), LaCapra (2001) e Shoshana Felman e Dori Laub (1992), cientes disso, apontam tanto os riscos como as possibilidades criativas da transferência de trauma, experienciado de forma vicária por uma “vítima secundária” que ouve um testemunho.

ausências e às lacunas tanto quanto ao que está sendo dito (DAVIS, 2018). Quando Caruth (1995) aponta que há uma urgência na tarefa de aprendermos novas formas de ouvir, de pensar, de enxergar frente ao *dito* e o *não dito* modulado pelo trauma, está implícito que também devemos pensar em formas de agir e responder às situações suscitadas pelo trauma. A tarefa de ouvir o outro, tanto o que está sendo dito quanto o não-dito e responder²⁹, assemelha-se à tarefa da compreensão gadameriana, principalmente as dimensões da aplicação e da *phronesis* presentes na Hermenêutica Filosófica.

Tanto o trauma quanto a compreensão gadameriana se apresentam como eventos únicos e as decisões que ambos solicitam compartilham dos riscos de uma interpretação que não seja apropriada para o momento, como também os aspectos situacionais, não-algorítmicos e fundamentalmente práticos e éticos da *phronesis*. Em vista disso, com o objetivo de tentar apontar possíveis caminhos reflexivos para os impasses que o trauma coloca no diálogo entre amigos, trago para o centro da discussão sobre o relato de amizade a noção de *phronesis* desenvolvida por Gadamer, assim como a leitura e apropriação feita por Bernstein.

2.4 NOTAS PARA (RE)PENSAR A AMIZADE II: PHRONESIS

Para Gadamer, todo evento de compreensão hermenêutica envolve a dimensão da aplicação, sendo a partir desse contexto que, segundo Richard Bernstein, o autor se esforça “em vincular sua hermenêutica ontológica com a tradição da filosofia prática, especialmente por ter suas raízes no entendimento de Aristóteles de *práxis* e *phronesis*” (1983, p. 38). A Hermenêutica Filosófica entende a aplicação como uma dimensão indivisível da compreensão: na medida em que o sujeito está presente no evento da compreensão, ele é um participante de um diálogo quando compreende hermeneuticamente, relacionando-se e aplicando³⁰ o que está sendo dito a fim de produzir significações e respostas às questões por ele colocadas. Como sintetiza Gadamer, “se quiser compreender, deve relacionar o texto com essa situação” (2015, p. 426). Bernstein completa que a aplicação é um ato transformador, “tornando[-se] constitutiva do sujeito que compreende” (1983, p. 251).

²⁹ Considerando ainda que o silêncio pode ser uma resposta.

³⁰ Bernstein (1983) aponta que apropriação seria uma tradução (em inglês) que talvez transmitisse de forma mais clara a importância da aplicação, já que aplicação remete à ideia de simplesmente aplicar um conhecimento a algo, como em “ciências aplicadas”, ao invés de uma relação. No entanto, a palavra apropriação é usada por Gadamer de forma negativa em *Verdade e método* (2015), como algo que contém traços de uma dominação.

Segundo Bernstein (1983), a própria noção de *phronesis* presente na obra de Gadamer é um exemplo da aplicação que o filósofo defende, pois é uma aplicação do conceito aristotélico. Com efeito, para Gadamer (2015), *phronesis* é uma espécie de conhecimento prático que envolve a mediação entre o particular e o universal, mas essa mediação não pode ser realizada com base em um método científico, uma técnica ou uma lei universal previamente escolhida ou de forma desinteressada. A *phronesis* exige que o universal e o particular sejam co-determinados, isto é, trata-se de um tipo de saber ético específico para uma situação particular e não de uma dedução lógica. Ainda, Gadamer acrescenta que “um saber geral que não saiba aplicar-se à situação concreta permanece sem sentido, e até ameaça obscurecer as exigências concretas que emanam de uma determinada situação” (2015, p. 413). Bernstein esclarece que é baseado nisso que Gadamer não considera *phronesis* “identificável como um tipo de ‘conhecimento objetivo’ que é independente do próprio ser e de seu processo de transformação” (1983, p. 146) e, conseqüentemente, toda compreensão hermenêutica passa a fazer parte do sujeito, compondo sua *práxis*.

Gadamer (2015) destaca a diferença do conhecimento concernente a *phronesis* dos conhecimentos da *episteme* e da *techne*. *Episteme*, para o autor, é um conhecimento universal, atemporal e invariável, enquanto *phronesis* lida com o variável e o situacional e envolve o tipo de ação e deliberação que não podem ser determinadas, de forma independente da situação em questão. Entretanto, a distinção mais notável se dá entre *phronesis* e *techne*, ambas consideradas relacionadas a atividades práticas:

Uma *techne* se aprende, e pode também ser esquecida. Mas o saber ético não pode ser aprendido nem esquecido. Não nos confrontamos com ele ao modo de poder apropriar-nos ou não dele, como podemos escolher ou deixar de escolher uma habilidade objetiva, uma *techne*. Ao contrário, encontramos-nos sempre na situação de quem precisa atuar (GADAMER, 2015, p. 417).

Para Gadamer *techne* e *phronesis* se distinguem também devido a seus fins: “não é só que o saber ético não possui um fim particular, mas que afeta o viver corretamente no seu conjunto – contra o que o saber técnico, naturalmente, é sempre particular e serve a fins particulares” (2015, p. 422). O saber ético exige sempre uma deliberação nova a cada situação concreta, não havendo um método para saber previamente os meios corretos para cada situação; portanto, “a tarefa da decisão ética é encontrar o que é correto na situação concreta” (p. 417). Essa decisão não é realizada por um sujeito neutro, à parte da situação, mas “a partir de uma pertença específica que o une com o outro, de modo que é afetado com ele e pensa com ele” (p. 425). Gadamer ainda vincula o saber ético da *phronesis*, ao “fim pelo o qual pautamos o todo

de nossa vida” (p. 423) sendo assim, a *phronesis* “talvez [seja] a forma fundamental da experiência” (p. 424).

No que tange ao agir ético, baseado nos apontamentos de Gadamer (2015) a respeito da *phronesis*, não há princípios universais estáticos e codificáveis que possam ser utilizados sem uma deliberação prudente relacionada com a situação concreta e particular, isto é, o sujeito reflete sobre como agir e decide a resposta apropriada a partir da situação. O agir ético requer que o sujeito atue por si mesmo, não havendo uma resposta matemática prévia sobre agir de um modo ou de outro: cada situação concreta é eminentemente única. A *phronesis* sinaliza ainda a complexidade da compreensão hermenêutica, pois o sujeito que compreende não segue cegamente um método ou domina um objeto de conhecimento independente, mas entra em um diálogo e experiencia seus preconceitos encontrarem o outro, negociando significações baseadas na situação concreta desse diálogo.

O saber e agir ético invocados pela *phronesis* se assemelham muito à tarefa apontada por Caruth (1995) frente ao dito, mas principalmente frente ao *não dito* implicado na situação do diálogo com um amigo que carrega um trauma. Gadamer, a partir de outro contexto, indica que “um enunciado só consegue tornar-se compreensível quando no dito compreende-se também o *não dito*” (2011, p. 181). Em seus próprios termos, há em Gadamer também uma preocupação com aquilo que sempre permanece a ser dito.

Se existe algum trauma carregado pelo amigo e que o mesmo o silencia, não importando o motivo, cria-se uma fratura no diálogo da amizade. Há um impasse no âmago da relação de amizade, pois o diálogo interrompido paralisa o compreender-*com*, que parece ser uma das características essenciais da amizade, para Gadamer (1999; 2009). Frente a isso, há uma tarefa de encontrar novas formas de ouvir e deixar falar. Mesmo com essa fratura a amizade pode perdurar, pois mesmo que o compreender-*com* seja elementar para uma amizade, ele não é sua única característica: outros elementos podem ser mobilizados e reforçados. Contudo, aquilo que não é dito assume uma significância aguda, pois é a manifestação de que algo assombra o amigo, de que o que tem para ser dito não é capaz de ser expresso.

Argumentei acima que, implícito em encontrar novas formas de ouvir e pensar, há a tarefa de produzir formas de agir e responder frente ao trauma. Essas tarefas demandam o saber ético proposto por Gadamer (2015) em *phronesis*, pois demandam uma tomada de decisão fundada na situação concreta. Em outras palavras, a busca por novas formas de ouvir é incessante, pois cada situação exige uma forma nova. As interdições e interrupções que o trauma provoca no diálogo e no compreender-*com* entre amigos podem até ser semelhantes,

mas jamais serão idênticas; conseqüentemente, sempre irão demandar novas formas de ouvir e decisões inéditas.

É exigido do amigo que ouve um tipo de decisão “impossível”, uma decisão constitutivamente perseguida pela possibilidade de estar errada (CAPUTO, 2002). Tal decisão, invocada pela situação, é uma decisão que não pode ser algorítmica, pois necessariamente precisa ser uma decisão responsável, que responde às exigências da situação. Não é apenas na amizade que essas ações e decisões são invocadas, podendo ser encontradas em todo espectro da compreensão. Contudo, na amizade assombrada pelo trauma essas decisões parecem assumir uma potência e uma urgência imperativas e constantes, que impelem o sujeito a medir as conseqüências de suas ações sobre o outro³¹.

A questão está em decidir algo como o “curso de ação” a ser tomado. A título de exemplo, duas maneiras de encarar a situação parecem se destacar e apontam caminhos opostos a serem seguidos³². Como ambos os caminhos, que não são de modo algum os únicos, articulam-se com os apontamentos a respeito do saber ético da *phronesis* feitos por Gadamer (2015) e Bernstein (1983), nenhum deles deve ser compreendido como um método que possa certificar um resultado, mas apenas um delinear de perfis de ação³³. Não há maneira de saber quais serão os desdobramentos desses ou de quaisquer caminhos antes de serem seguidos (aplicados, na taxonomia gadameriana), pois cada situação particular é única e irreplicável; logo, somente frente à situação concreta é possível saber a adequação da decisão, ou seja, se é a decisão “correta” para a situação (GADAMER, 2015).

Muito frequentemente, deparados com o silêncio, respeitamos o espaço do outro/amigo, aguardamos de ouvidos abertos que ele venha até nós e coloque em palavras suas angústias. Por trás do nosso silêncio, há ainda a abertura para o outro: abrimos nossos ouvidos como quem afirma “estou aqui para te ouvir”, uma afirmação que paira no ar, que está implícita em toda abertura para o outro. Mas, de todo modo, não deixa de ser uma resposta silenciosa frente ao silêncio. Nem sempre chegará o momento em que o amigo assombrado pelo trauma será capaz de, por si só, sentir-se confortável em si mesmo, como colocaria Gadamer (2009), para entrar nesse diálogo. O que não quer dizer que não haja outros diálogos entre os amigos ocorrendo simultaneamente, apenas que esse tema, o trauma, não é dialogado.

³¹ De forma alguma argumento que fora de uma relação de amizade ou de uma situação de trauma uma decisão “irresponsável” poderia ser autorizada, mas que nesse contexto ela se evidencia.

³² Os exemplos são elaborados, principalmente, a partir de alguns apontamentos de Amber Davies (2007) e Suzanne B. Phillips (2015) e ainda já considerando o corpus de análise, cf. capítulo 3.

³³ Como pano de fundo há também a noção de abertura para o outro elaborada acima.

Davies (2007) argumenta que o silêncio pode ser uma resistência e que, muitas vezes, a espera pode dissolvê-la, a paciência pode ser “recompensada” com a abertura do diálogo sobre o trauma. Phillips (2015) apresenta uma perspectiva diferente. A autora defende que o diálogo é mais imprescindível do que pode parecer, na medida em que o sujeito que passa por um trauma e se vê silenciado muitas vezes acaba transbordando esse silêncio em violência contra si ou contra outros. De certo modo, podemos talvez concluir que o sujeito que não encontra no amigo a abertura para o diálogo, uma abertura mais explícita que a espera e a interrogação implícita presentes no convite para a escuta de “estou aqui para te ouvir”, possivelmente não consiga superar a violência silenciadora do trauma e se abrir para o diálogo.

Outro caminho que pode ser seguido é o da pergunta explícita, que pode ser sintetizada no “está tudo bem contigo?”. Decidir iniciar o diálogo, perguntando para o amigo sobre o que ele pode estar passando, a partir de indicações nos *não ditos*, pode ser de extrema urgência e importância, pode ser a manifestação da abertura necessária para que o silêncio seja quebrado. Quando perguntaram se sua insistência na possibilidade de compreensão não seria logocêntrica, e por consequência, uma violência totalizante, Gadamer respondeu:

Se eu consolo alguém em desespero, então eu estou naturalmente procurando tornar um “nós” possível – isto é, eu estou procurando possibilitar a situação de compreensão mútua e solidária que é o diálogo [...] essa vontade de consolar não é vontade de poder (GADAMER, 2006, p. 60).

A importância do diálogo transparece ainda nesse elemento destacado por Gadamer (2006) do nós, do ser-*com* e da compreensão mútua, o compreender-*com* presente na amizade. O diálogo, nesse caso, talvez seja o espaço e o encontro no qual o trauma “transborda” não em violência, mas na compreensão-*com*, na possibilidade de representar o irrepresentável, colocar em palavras o que até então estava sendo silenciado e expresso de outras maneiras.

Logicamente, há também riscos nessa escolha de atitude, e são altos. Primeiramente, conforme Phillips (2015), o sujeito que responde o silêncio do amigo com a pergunta “está tudo bem contigo?” pode não estar preparado para ouvir o que será respondido, pode não ser capaz de aguentar a responsabilidade de compartilhar da dor do amigo. Ainda, responder ao silêncio com a pergunta pode no fim ser um ato de violência, mesmo que não intencional. A pergunta pode ser tão inesperada, um choque, que pode se somar às violências que o amigo já sofreu, contribuindo com seu silenciamento e isolamento.

Bernstein (2008, p. 596) elucubra de modo esclarecedor sobre as dificuldades e aporias frente às decisões práticas demandadas por certas situações³⁴. Para o autor, “somos confrontados por imperativos incompatíveis” e, ao invés de sermos paralisados, o confronto é “precisamente o que permite decisões e ações responsáveis”. Há a necessidade de uma negociação entre “lógicas contraditórias”, como, por exemplo, as descritas acima. Essa negociação, para ser responsável, não pode ser um cálculo matemático, uma “racionalização técnica meio-fim” ou meramente seguir “leis universais” (p. 597); essa negociação, para Bernstein, é a *phronesis*:

É um processo deliberativo, no qual eu pondero e avalio alternativas no sentido de decidir responsabilmente o que fazer em situações particulares. Até mesmo depois dessa deliberação, há ainda uma lacuna entre a minha deliberação e a minha decisão. Mas isso é sempre verdade na *phronesis* como uma forma de reflexão prática. As considerações que eu recorro na deliberação não impõe ou completamente determinam a decisão. Além do que, como nós negociamos entre imperativos incompatíveis no sentido de decidir o que fazer nesta situação particular, nós estamos engajados em uma atividade deliberativa que não é nem *techne* nem *episteme*. Há sempre riscos envolvidos em tomar tais decisões práticas; mas incerteza é intrínseca a *phronesis* (BERNSTEIN, 2008, p. 597)

A tomada de decisão parece sempre ocorrer precipitadamente, haverá sempre algo irrefletido, o que não é uma falha da deliberação, mas algo constitutivo dela. As situações concretas demandam decisões.

Por fim, a *phronesis* certamente não o é único caminho reflexivo possível para responder a exigência a respeito de novas formas de ouvir feitas por Caruth (1995). Contudo, o saber ético dela se mostra um recurso valioso para compreendermos a eticidade na tomada de decisões responsáveis que certas situações, como as exemplificadas acima, demandam do sujeito e do amigo.

³⁴ Bernstein (2008) realiza isso aproximando a noção de *phronesis* de Gadamer à noção de aporia de Jacques Derrida, mostrando algumas semelhanças.

3 DECIDINDO O INDECIDÍVEL

Segundo Alexander Nehamas, a amizade coloca uma dificuldade particular em sua representação artística. Para exemplificar seu argumento, o autor recorre à pintura do artista Florentino Jacopo Pontormo, “Retrato de dois Amigos”, na qual dois homens seguram uma página de *Da Amizade*, de Cícero. Nehamas questiona, então, se desconsiderássemos a referência a Cícero no quadro, “como poderíamos ver [tal pintura] como uma pintura sobre amizade?” (2010, p. 268). Não seria possível, responde Nehamas, pois amizade não apresenta “signos inquestionáveis”. Assim como no mundo, amigos em pinturas, ou mesmo fotografias, podem ser representados fazendo qualquer atividade, podem ser de qualquer gênero ou idade. Em vista disso, a “literatura seria, talvez, uma mídia mais adequada para a representação da amizade” (p. 269), pois nela é possível abarcar as minúcias cotidianas e ordinárias que se estendem ao longo da convivência entre sujeitos que se reconhecem como amigos.

Em suas 720 páginas, o romance *A Little Life* (2016) aborda, ou mesmo se estrutura em torno, tanto das situações cotidianas, tão características da amizade que nem são percebidas, como também das consequências de situações traumáticas, em que a amizade é levada aos seus limites e os amigos se veem frente a decisões impossíveis. Nos capítulos anteriores, esforcei-me em tensionar o relato de amizade de Gadamer com o objetivo de, a partir de duas críticas³⁵, complexificá-lo de modo que fosse possível aproximar tal relato à narrativa do romance.

O presente capítulo busca continuar essa complexificação do relato de amizade proposto pela Hermenêutica Filosófica, mas por uma via diferente da teórica-filosófica. Em outras palavras, os modos pelos quais a narrativa em questão ilustra e articula a amizade, os impasses e decisões demandados pela amizade frente às situações provocadas pelo trauma e as interrupções no diálogo desencadeadas por ele. Ainda, não se trata de uma busca por uma correspondência exata dos capítulos anteriores na literatura, mas de uma aproximação e um diálogo entre a narrativa e a reflexão proposta.

3.1 TUDO COMEÇA E TERMINA EM LISPENARD STREET

A narrativa de *A Little Life* (2016) se inicia com Willem e Jude procurando um apartamento em Nova Iorque. A situação de ambos é precária e miserável, mas os dois

³⁵ A partir do debate com Habermas e dos estudos de trauma.

conseguem sublocar um apartamento em Lispenard Street. Aos poucos, ao longo da primeira parte do romance, é revelado que Willem e Jude, junto de Malcolm e JB, se conheceram há alguns anos, quando dividiram um pequeno apartamento estudantil. Junto de algumas lembranças dos anos universitários, os personagens são gradativamente apresentados: Willem vem de uma família imigrante e agricultora, trabalha em um restaurante mas sonha em ser ator; Jude trabalha como procurador assistente no U.S. Attorney Office de Nova Iorque; JB é um artista iniciante que acabou de encontrar na pintura de retratos sua mídia preferida e nos amigos sua inspiração e, por fim, Malcolm, que trabalha em um prestigiado escritório de arquitetura fazendo um trabalho maçante.

A amizade entre os personagens é minuciosamente descrita e já no início da narrativa fica claro que suas vidas estão profundamente interligadas. Mas também, desde o início, é evidente que o passado de Jude é um mistério para seus amigos e que suas consequências se fazem aparentes em sua vida, como por exemplo, seu andar coxo, causado por um carro³⁶. Contudo, a amizade entre os quatro amigos perdura, *apesar* do silêncio de Jude sobre seu passado.

Ao longo da narrativa, inicialmente são intercalados alguns episódios nos quais é possível deduzir parte do passado de Jude e o tipo de eventos que precederam os anos universitários. A narrativa vai entrelaçando diversas linhas temporais que apresentam, cada vez de forma mais explícita, a extensão dos horrores da infância e da adolescência de Jude que poderiam, de algum modo, justificar tanto o quadro físico – suas dores, seu andar coxo, entre outros – quanto as consequências psicológicas – a prática de autolesão, seu silêncio e sentimento de impureza – apresentados por ele: os anos no monastério, onde viveu até ter cerca de dez anos; os anos em que viveu com o Irmão Luke, até cerca de treze anos; o período em que passou em orfanatos e, por fim, o período em que passou no porão do Dr. Traylor.

A vida de Jude ao longo das décadas narradas é marcada, ou até mesmo “determinada”, pelas consequências dos eventos traumáticos vividos por ele, que nunca passam muito tempo sem se manifestarem. Entretanto, em contraposição a isso, sua vida adulta é, constantemente, para a sua própria surpresa, tomada de momentos de “satisfação” (YANAGIHARA, 2016, p. 88). Jude estabelece uma amizade duradoura com um de seus professores universitários, Harold Stein, e sua esposa, Julia. O interesse em Jude e o papel que ele passa a desempenhar na vida de ambos o deixa perplexo, de modo que a relação acaba por se transformar em uma relação

³⁶ Jude deixa a história tomar seu próprio rumo como um acidente de carro, mesmo quando ele nunca tendo mencionado acidente, mas “a car injury”, pois ele não entendia o que aconteceu como um *acidente* (YANAGIHARA, 2016, p. 99).

fraternal. Na ocasião de seus 30 anos, o casal adota Jude legalmente. O evento é marcado como um dia de extrema felicidade para todos, mas as semanas que o precederam foram marcadas por angústia e um sentimento de vergonha por parte de Jude, que desencadearam episódios de autolesão. Jude irá sempre se surpreender com a devoção e carinho ilimitados concedidos por Harold e Julia.

Outra relação importante que Jude estabelece é com Andy, o médico que o acompanhará por toda narrativa. Andy e Jude se conheceram na universidade, quando Andy atendeu Jude em uma emergência, um dos episódios em que Jude sentia tanta dor nas costas, em decorrência do atropelamento, que por vezes perdia a consciência. Andy, por grande parte da narrativa, é quem mais sabe a respeito do passado de Jude, dos abusos, das doenças e também de suas práticas de autolesão. Mas Andy também é amigo de Jude, o que faz com que essas informações o coloquem em uma série de dilemas éticos e profissionais sobre suas ações, se deve agir como amigo ou como profissional da saúde.

A narrativa segue, acompanhando por pouco mais de três décadas a amizade e o desenvolvimento da vida profissional dos quatro amigos, com seus altos e baixos, até que todos eles se tornam extremamente bem-sucedidos em suas respectivas áreas. JB, já um artista renomado, torna-se viciado em metanfetamina e se afasta de seus amigos. Willem, Malcolm e Jude intervêm, mas JB acaba por fazer uma imitação maldosa de Jude que cria uma espécie de ruptura na relação entre ele e JB. O grupo de amigos se divide por um longo período, ficando Willem ao lado de Jude e Malcolm como a ligação entre eles e JB.

Quando o grupo de amigos está na casa dos quarenta anos, Jude sente a pressão de nunca ter se relacionado “romanticamente” com alguém: seus amigos uma vez gracejaram que Jude era “pós-sexual” (YANAGIHARA, 2016, p. 94). Contudo, é nesse período que Jude de fato admite para si mesmo que se sente sozinho. Em um jantar na casa de um colega de trabalho, Jude conhece Caleb e em seguida iniciam uma relação. Frequentemente, Caleb demonstra um comportamento dominador, manipulador e um desprezo pelo fato de Jude necessitar ocasionalmente do uso de cadeira de rodas. Quando Jude termina com Caleb, ele o segue até seu apartamento, espanca-o e o estupra, deixando-o para morrer. Esse evento, também traumático, desperta a série de *flashbacks* mais detalhados e violentos do passado de Jude.

Os anos que precedem a narrativa são saturados de violência, humilhação, abuso moral e sexual. A memória mais antiga de Jude é de quando morava no monastério, pois, segundo os irmãos, foi encontrado perto de uma caçamba de lixo. Já no monastério, Jude passa a ser punido por seu “mau comportamento” com queimaduras e abusos sexuais, que vão sempre se tornando mais recorrentes e violentos. Jude é convencido pelo Irmão Luke de que terá uma vida melhor

se os dois fugirem. Logo a situação muda, quando é submetido, através de jogos de manipulação, à prostituição infantil para financiar o “sonho” de uma cabana onde teria uma vida idílica com Luke. Eventualmente, uma operação policial encontra Jude e, desesperado, Irmão Luke enforca-se no banheiro. Jude é levado para um orfanato, onde de algum modo, os conselheiros tutelares sabem de seu passado e continuam a abusá-lo sexualmente. Jude termina por fugir do orfanato, atravessando uma série de estados americanos através de caronas, as quais se sente obrigado a pagar com sexo. Nessa sequência, Jude fica fraco, pois contraiu uma doença sexualmente transmissível, e é encontrado desmaiado por Dr. Traylor, o qual o submete a uma série de humilhações sexuais e privações em seu porão. A sucessão de desgraças na vida de Jude parece terminar quando, em um jogo sádico, Dr. Traylor decide atropelá-lo.

Jude sobrevive e acorda em um hospital, onde conhece a assistente social Ana, “a primeira pessoa que nunca o traiu” (YANAGIHARA, 2016, p. 99). Ana estabelece uma relação de confiança com Jude e conversa com ele, tentando explicar que tudo o que ele passou está o mais distante possível do espectro do normal e que ele, de modo algum, tem culpa pelo o que foi submetido. Também é Ana quem o incentiva a acreditar que pode ter uma vida diferente, e que até mesmo estudar em uma universidade é possível. Ana sempre ressalta que, quanto mais tempo ele guardar seu passado e não conversar sobre, mais difícil será para se abrir para os outros e estabelecer relações interpessoais. Porém, nesse período se torna claro a extensão do dano psicológico de Jude, sua incapacidade de relatar o que foi feito com ele e quantas vezes foi feito, assim como o tamanho do seu sentimento de indignidade, impureza e de que o que foi feito com ele foi merecido.

Os pormenores do que aconteceu com Jude e a extensão final de seu trauma terminam de ser revelados. Alguns dos episódios haviam sido completamente esquecidos por Jude, memórias doloridas escondidas em sua mente. Frente ao passado catastrófico que se revela para ele, Jude acaba por tentar se matar, mas é encontrado e hospitalizado.

Willem se muda para o apartamento de Jude durante a sua recuperação. Ao longo do tempo, os sentimentos de Willem passam por uma transformação e ele reconhece estar apaixonado por Jude, e ambos iniciam um tipo de relação um pouco diferente. Nesse contexto, Jude começa a revelar as partes mais “leves” de seu passado para Willem, ocultando a sequência incontável de estupros e humilhações. Em um episódio de autolesão que sai de seu controle, Jude se vê com uma queimadura de terceiro grau e, ameaçado por Andy, acaba fazendo um pacto com Willem de contar todo o seu passado, que deixa Willem horrorizado e incapaz de compreender pelo que Jude passou.

Eventualmente Jude e Willem perdoam JB e os quatro amigos, encenam uma série de episódios relacionados ao cotidianos e suas carreiras bem-sucedidas. A vida de Jude é novamente abalada duas últimas vezes: primeiro, após contrair uma osteomielite nas pernas, é obrigado a amputá-las. Jude enxerga isso como uma vitória de Dr. Traylor, mas com o passar do tempo, deixa de sentir as dores que sentiu a vida inteira e recupera uma qualidade de vida que não sabia poder ter novamente. O segundo abalo ocorre quando Willem vai buscar Malcolm e sua esposa Sofia em uma estação de trem para passarem o final de semana na casa de campo de Willem e Jude. Na volta da estação, os três morrem em um acidente de carro.

Ao longo dos anos subsequentes à morte de Willem, há constantes esforços por parte de Harold, de Julia, de Andy e outros amigos que fez ao longo da vida para que Jude volte a ter vontade de viver. Mas Jude não consegue, ou mesmo não deseja, superar a morte de Willem, a única pessoa que sabia tudo sobre ele, e suicida-se. A última exposição de JB, “*Jude, Alone*”, retrata como ele imaginava os anos de Jude sem Willem.

3.2 UMA HISTÓRIA SOBRE TRAUMA

Há uma série de aspectos em *A Little Life* (2016) que destacam o caráter traumático da narrativa. Trauma não se manifesta apenas no narrar dos eventos catastróficos vividos por Jude e suas consequências, mas em diferentes camadas da narrativa, integrando sua própria tessitura. O trauma se revela na dinâmica de escalada das situações narradas em direção ao absurdo e ao inacreditável e no enredo fragmentado em que o presente da narrativa é o tempo todo dilacerado por invasões de *analepses* e *flashbacks*³⁷. Ainda, trauma transborda para as relações estabelecidas entre Jude e os outros personagens, ressaltando as dificuldades que ele impõe sobre tais relações. Esses aspectos se entrelaçam e se interpenetram, diferentes estratégias são mobilizadas com o objetivo de narrar eventos que parecem não encontrar linguagem para serem relatados.

Julika Griem, em um estudo comparativo sobre romances contemporâneos considerados longos, aponta que *A Little Life* apresenta uma interação entre extremos: a narrativa alterna ciclos avassaladores da “vida traumática” de Jude com “descanso”, através do “crescente sucesso profissional e influência em um oásis de estilo de vida cada vez mais elaborado” (2018, p. 260). Na narrativa “mais é mais”, com os crescentes episódios de autolesão e *flashbacks* da

³⁷ Irei me referir a *flashbacks* quando se tratar de uma *analepse* que seja originada de uma lembrança diegética.

infância e adolescência de Jude, as vidas dos quatro amigos vão se tornando cada vez mais luxuosas. As viagens se tornam mais exóticas, os apartamentos e casas exuberantes, a influência e o prestígio dos amigos mais destacadas, sintetizado em uma resenha de Elif Batuman (2015) como uma espécie de “*Lifestyle Porn*”.

Esse aspecto remete, em parte, à crítica feita por James Wood (2000) a uma série de “grandes e ambiciosos romances” contemporâneos, chamando-os de realismo histérico. Uma das características desses romances, e que pode ser relativamente observada em *A Little Life*, é a exaustão de um realismo. Para Wood, o realismo não está sendo “abolido”, mas esses romances “parecem evadir a realidade enquanto se baseia no próprio realismo” (2000, n.p.). Se por um lado, a narrativa não aborda situações fantásticas, o excesso de violências, abusos e humilhações pelas quais Jude é submetido são, nesse sentido, alarmantes. Casos de abuso sexual dentro da Igreja, estupros coletivos ou sequestro e cativo por tempo indeterminado já foram comprovados³⁸, mas um sujeito passar por todos os casos “desafia as leis da persuasão” (*ibid.*). Do mesmo modo, o extremo sucesso profissional dos quatro amigos é, no mínimo, improvável. O argumento de Wood sugere que esse tipo de narrativa talvez não seja capaz de afetar, mesmo depois de horas e horas de leitura.

Contudo, Griem argumenta que *A Little Life* é capaz de afetar e congregar leitores, utilizando uma dinâmica temporal de “combinação de aceleração e retardo”, e gerando um efeito deliberado de comoção avassalador: uma leitura comparável a um percurso em uma “montanha-russa” (2018, p. 260). Wood (2000) pondera que há a necessidade de encontrar um “equilíbrio”, no qual essa profusão de detalhes e excessos de episódios possam afetar, e tal equilíbrio parece estar presente em *A Little Life*.

Argumento que não é sem motivos que a narrativa utiliza dessa dinâmica de excessos, tanto de episódios traumáticos quanto de episódios de sucesso e viagens. Trauma é um dos elementos centrais da narrativa; trauma, como visto, descentraliza e cria uma ruptura tanto linguística quanto na possibilidade de representação (CARUTH, 1991). Segundo Luckhurst (2008), trauma constantemente provoca reinvenções do gênero narrativo, exigindo sempre novas mobilizações e ferramentas para ser representado. As convenções literárias que caracterizam uma narrativa como traumática estão permanentemente em movimento, se

³⁸ Em agosto de 2018 foi divulgado um relatório que apontava que, somente no estado da Pensilvânia, nos Estados Unidos, ao longo dos últimos 70 anos mais de mil crianças foram abusadas sexualmente por padres da Igreja Católica Apostólica Romana (GOODSTEIN; OTTERMAN, 2018). Em 2008 o caso Fritzl tomou os jornais do mundo, acompanhando o relato de Elizabeth Fritzl. Elizabeth ficou presa por 24 anos em um cativo e foi estuprada repetidas vezes por seu pai, Josef Fritzl. Ela teve 7 filhos, dos quais um morreu, três ficaram no cativo com ela e três foram “adotados” por Josef. Josef foi sentenciado à prisão perpétua (PROFILE, 2009).

reconfigurando. Kali Tal adverte que devemos estar sempre vigilantes frente à possibilidade de “reduzir eventos traumáticos a um conjunto de narrativas padrão” e a uma forma específica e “codificada” de contar uma história (1996, p. 6). *A Little Life* possui um elemento de histórico, como caracteriza Wood (2000), mas ele está sendo mobilizado com o propósito de enfatizar o trauma presente na narrativa. Essa histeria, essa profusão de episódios detalhados minuciosamente, de violência e estupro intercalados a viagens ao Butão e apartamentos milionários é uma das manifestações, na narrativa, do grito da ferida do trauma, que suplica para ser ouvida. O trauma narrado é tão grande que somente através de uma histeria seria possível narrá-lo. Se essa histeria é um assalto que “vandaliza” a representação, como disse Wood (2000), é porque trauma é o absurdo que vandaliza a representação.

O enredo de *A Little Life* também sofre as consequências do trauma que narra. A narrativa é constantemente interrompida, suspensa e fragmentada por lembranças, memórias e acontecimentos do passado. Diferentes recursos temporais são mobilizados para tornar possível narrar os traumas vividos por Jude, variando de acordo com o efeito pretendido ou com a brutalidade dos eventos

Grande parte dos eventos externos à narrativa, como os anos universitários dos quatro amigos, são narrados através de *analepses heterodieéticas* – termo usado por Gérard Genette (1983, p. 50) para descrever um deslocamento temporal para um tempo anterior ao da narrativa primária – que começam com a mudança para Lispenard Street. Primeiramente, o recurso temporal da *analepse* é utilizado para relatar eventos significativos na vida dos quatro amigos e para demonstrar como suas vidas estão interligadas. No entanto, no transcorrer da narrativa, o recurso passa a ser também utilizado para iniciar a incursão ao passado de Jude, com algumas menções ao Irmão Luke e ao Dr. Traylor. Inicialmente são deixados de fora o conteúdo explicitamente violento e chocante relacionado a tais nomes.

Esse quadro estrutural muda consideravelmente após o início do relacionamento abusivo de Jude com Caleb e seu fatídico desfecho. Logo na ocasião do primeiro beijo entre ambos, Jude experiencia uma lembrança de Irmão Luke: ao fechar os olhos, vê seu rosto, sente como se estivesse o beijando, ele “tem a sensação que sempre teve quando era uma criança e estava sendo beijado” (YANAGIHARA, 2016, p. 314). Durante o relacionamento, e com ainda maior ênfase após seu “término”, algumas memórias que Jude acreditava ter reprimido ou das quais nem mesmo parece reconhecer a existência, vão irrompendo seu dia a dia e a narrativa:

Seu cérebro vomitava lembranças e elas inundavam todo o resto – pensava em pessoas, sensações e incidentes sobre os quais não pensava há anos. Gostos apareciam em sua língua como se por alquimia; sentia fragrâncias que não sentira por décadas. Seu sistema estava comprometido; ele se afogaria em suas memórias (YANAGIHARA, 2016, p. 389).

O relacionamento com Caleb e seu fim violento figura como a *reencenação* dos eventos traumáticos experienciados por Jude ao longo de sua infância e adolescência, uma mistura entre as manipulações feitas pelo Irmão Luke com a perversidade de Dr. Traylor (CARUTH, 1996). Catalisados por essa reencenação, Jude começa a manifestar novos conjuntos de sintomas de quem está “possuído” por um trauma, somados às práticas de autolesão que o acompanham desde o início da narrativa. Se, por um lado, ele é invadido por memórias intrusivas, pesadelos e *flashbacks* dos eventos traumáticos vividos – e ainda *flashbacks* dos eventos recentes com Caleb –, por outro lado, seu próprio corpo começa a manifestar, através de ataques, o trauma que ainda não encontrou “linguagem” (CARUTH, 1995; 1996). Como aponta Luckhurst (2008), esses sintomas e manifestações explicitam que um trauma começa a ser reconhecido e processado retroativamente, a partir de suas consequências.

Há indícios de que os três personagens – Caleb, Luke e Dr. Traylor – são percebidos por Jude como interligados. Exemplar disso é que, meses após o término da relação, uma memória intrusiva do relacionamento com Caleb aciona uma série de associações por parte de Jude:

Mas foi como ele temia: ele estava em casa, fazendo seu jantar, ou em um cinema com Willem, e de repente uma cena dos meses com Caleb apareceria. E então teria uma cena do orfanato, e uma cena dos anos com o Irmão Luke, e então uma cena dos meses com o Dr. Traylor, e então uma cena do ferimento [do atropelamento], o brilho ofuscante dos faróis, sua cabeça virando para o lado. Então sua mente se enchia de imagens, criaturas demandando sua atenção, agarrando-o e o dilacerando com seus dedos longos. Caleb fez algo de dentro dele se soltar e ele era incapaz de prender novamente tais frias em seu calabouço – ele tomou consciência de quanto tempo ele gastava controlando suas memórias, de quanta concentração era necessária e o quão frágil foi todo esse tempo seu domínio sobre elas (YANAGIHARA, 2016, p. 384.)

Essa associação aponta que entre Caleb, Irmão Luke e Dr. Traylor há um ciclo de repetição, uma espécie de padrão na reencenação. Esse padrão também se manifesta quando o personagem “reencenava [em sua cabeça] a noite com Caleb uma vez após a outra, obsessivamente” (YANAGIHARA, 2016, p. 389). A reencenação dos eventos traumáticos sugere, como aponta Freud (2010a), uma psique que busca desesperadamente modos de processar os eventos do passado que ainda não foi capaz, “insistindo em revisitar e reencenar eventos que aconteceram há tanto tempo” compulsivamente, na tentativa de uma elaboração e de uma compreensão (YANAGIHARA, 2016, p. 461). É nessa esteira que emerge uma reflexão

de Jude sobre lembrar e esquecer, corroborando o argumento de que a reencenação dos eventos traumáticos do passado de Jude trouxeram à tona memórias e detalhes que ele acreditava ter esquecido e revelando que partes de suas lembranças foram “editadas”:

Aqui estamos, [as lembranças] pareciam lhe dizer. Achou mesmo que deixaríamos você nos abandonar? Achou mesmo que não voltaríamos? Por fim, acabou reconhecendo também o quanto havia editado – editado e reconfigurado, remodelado em algo mais fácil de ser aceito (YANAGIHARA, 2016, p. 506)

Simultaneamente, as *analepses* e o uso de novos recursos narrativos vão se tornando mais frequentes conforme os eventos traumáticos vividos por Jude são revelados, acentuando a noção de que “nenhuma narrativa de trauma pode ser contada de modo linear” (LUCKHURST, 2008, p. 9). Após o ataque de Caleb, que deixa Jude em seu apartamento inconsciente e gravemente ferido, a narrativa passa a intercalar diferentes narradores e modos de narrar em um constante jogo entre passado e presente.

Entre episódios do passado de Jude e sua tentativa de suicídio meses após o ataque de Caleb, a narrativa é intercalada por trechos de uma espécie de carta de Harold a Willem, de um futuro heterodiegético, na qual ele narra (em primeira pessoa) sobre Jacob, seu filho que morreu quando ainda criança por causa de uma doença degenerativa. Ele descreve seu amor por Jude, um amor singular, fundado no medo de que algo de ruim pudesse acontecer com ele. Em seguida, retorna a narrativa primária e ao narrador onisciente, com a recuperação de Jude, para ser rapidamente interrompida por uma *analepse* que detalha os anos de Jude no monastério e com Irmão Luke.

A linearidade da narrativa é progressivamente fragmentada; o trauma provoca uma “cronologia quebrada, interrompida por saltos, antecipações e digressões” (RICOEUR, 1995, p. 137). Essa erosão da linearidade e da continuidade em *A Little Life* testemunha suas tentativas de narrar algo que não foi assimilado e compreendido. Assim como Jude, através de *flashbacks*, a narrativa constantemente retorna ao passado através de *analepses*, manifestando que os eventos traumáticos do passado de Jude ainda não foram completamente “reivindicados”, fazem parte de um conjunto de experiências que não foram ainda apropriadas e, portanto, não conseguem ser deixadas para trás (CARUTH, 1995; 1996).

O uso de *analepses* e *flashbacks* parece ser também motivado pelo silêncio de Jude e sua incapacidade de encontrar uma linguagem para relatar seu trauma. Desde uma das primeiras menções de seu passado até o momento em que ele revela sua história a Willem, Jude reflete sobre essa incapacidade:

[...] esses são assuntos que só podem ser abordados em idiomas que ele não fala [...]. Seu silêncio começara como uma proteção, mas ao longo dos anos se transformou em algo quase opressivo, algo que o controla, em vez de ser o contrário. Agora não consegue mais se desvencilhar dele, mesmo quando quer. [...] Ele sabe que existe uma saída, mas lhe faltam os equipamentos; não tem nenhuma ferramenta para começar a trabalhar e suas mãos escavam inutilmente o gelo escorregadio. (YANAGIHARA, 2016, p. 299)

Há, claramente, um dilema para o personagem, que ao mesmo tempo deseja revelar seu passado, abrir-se para seus amigos e tornar-se “vulnerável”, não encontra palavras para contar sua história (YANAGIHARA, 2016, p. 361). Os anos no monastério, o tempo em que viveu com Irmão Luke e com Dr. Traylor, os estupros e as surras são narrados através de analepses; portanto, os relatos continuam incapazes de serem verbalizados diretamente por Jude. Mesmo quando Jude consegue contar para Willem, a narrativa recorre a um *flashback*, ao invés de incorporar ao diálogo entre os personagens.

Há duas constantes na narrativa para a incapacidade do personagem de narrar seu trauma. A primeira, como vista acima, pode ser vinculada ao que Luckhurst (2008) e Caruth (1995; 1996) apontam como o aspecto inenarrável do trauma, o horror que escapa a representação, que precisa de novas formas – ou como o próprio personagem reflete, uma nova linguagem – para ser relatado. Jude não seria capaz de narrar seu trauma porque ele não consegue compreender os eventos pelos quais passou.

Mas ainda há outro apontamento possível por trás dessa incapacidade de Jude de narrar, associado à vergonha e ao medo da perda de estima, como sugere Amber Davies (2007). Quando Jude afirma não estar preparado para ter tal conversa, seja com Willem ou com Harold, há também explicitamente sua vergonha dos eventos do passado. Jude acredita que mereceu as situações nas quais foi colocado, em momento algum utilizando, por exemplo, a palavra estupro, recusando explicitamente tal denominação: “ele até mesmo comprou um livro sobre vítimas de abuso sexual – um termo que ele odiava e que não se aplicava a ele” (YANAGIHARA, 2016, p. 485). Quando Jude ainda era uma criança, o irmão Luke paulatinamente o convenceu que ele gostava do que estava fazendo, que sentia prazer e, por mais que Jude silenciosamente negava, isso ficou gravado em sua mente.

Nas palavras de Harold, o abuso moral e sexual que Jude sofreu quando se relacionou com Caleb apenas confirmou “o que ele sempre pensou e sempre foi ensinado”

(YANAGIHARA, 2016, p. 333), que ele era deformado e impuro e que, se seus amigos soubessem de sua história, “o vissem como ele realmente é” (p. 258), sentiriam repulsa. Por trás da imagem de Jude sobre si mesmo, que se recusa a ouvir seus amigos, têm um preconceito enraizado que ele se recusa a abdicar no diálogo, mesmo quando, repetidamente, se prova errado. Há o oposto da abertura, na medida em que Jude entra no diálogo com seus amigos com a certeza de que está correto; que seu corpo é visto como repulsivo. Esse preconceito de Jude é alimentado pelas manipulações de Irmão Luke e posteriormente, Caleb. Portanto, é um preconceito fundado não em um diálogo e em uma abertura que visam compreensão, mas em distorções estratégicas que tinham como objetivo manipular e dominar Jude (HABERMAS, 1985; GADAMER, 2015).

A prática de autolesão é associada por Jude também a essa noção que ele tem de si mesmo, dado que, por vezes, ele se corta com o objetivo de se “purificar”. Mas, também, tem como objetivo focalizar uma violência sobre si mesmo, ao invés de sobre os outros. O desejo de contar seu passado aos seus amigos, romper o silêncio e se abrir para eles, faz com que Jude se corte. O medo que seus amigos descubram seu passado, seu medo de se revelar e ser percebido como indigno também faz com que Jude se corte. O silêncio e a autolesão caminham juntos na narrativa. Retomando o apontamento de Suzanne B. Phillips, “no espaço entre violência e trauma, há o silêncio” (2015, p. 65), fica clara a ligação entre os traumas de Jude, sua autopercepção, as práticas de autolesão e o seu silêncio.

Essa série de apontamentos revelam o quão enraizado e presente pode ser o trauma na vida de um sujeito, o que conseqüentemente, reflete-se também em suas relações. Jude possui uma abertura para outro estilhaçada pelo seu histórico de experiências, nas quais o encontro com o outro e com a tradição foram encontros assimétricos de dominação, violência e humilhação³⁹. Mas a narrativa também sugere que a abertura de Jude não foi completamente destruída, e que há um desejo de sua parte de se abrir mais para seus amigos, e nesse sentido, também ouvir a verdade que eles têm para dizer para ele. Entretanto, o personagem é um sujeito possuído por um trauma, o que por vezes faz com que ele siga uma lógica sequestrada por este trauma. Como é refletido na narrativa, é “impossível explicar ao saudável a lógica do doente” (YANAGIHARA, 2016, p. 240), assinalando que suas atitudes nem sempre são coerentes, a saber, sua abertura para o outro possui um movimento errático e imprevisível.

Por esses motivos, a amizade com Jude é uma tarefa singularmente complexa, que exige de seus amigos ouvidos atentos para escutarem o que nem sempre é verbalizado. Malcolm, JB

³⁹ Semelhantes ao tipo de encontro que preocupa Habermas (1987) e Bernstein (2008), conforme cap. 2.

e Willem procuram constantemente maneiras de romper esse ciclo traumático vivido por Jude, tentando criar um espaço que contribua para se sentir confortável para se abrir e romper seu silêncio. Para isso, os personagens, junto de Harold, Julia e Andy, abrem-se radicalmente para Jude: “a cada momento em que ele [Jude] pensou ter chego nos limites do que sua relação poderia ser, Harold e Julia abriam as portas para outra sala e o convidavam para entrar” (YANAGIHARA, 2016, p. 131).

Em um certo momento, Willem diz para Jude “‘Tu não me debes teus segredos.’ – Ele pausou. ‘Mas, sim, eu gostaria que tu compartilhasses mais de ti comigo. Não para eu simplesmente ter a informação, mas para que, talvez, eu pudesse ajudar de algum modo’” (YANAGIHARA, 2016, p. 299). Esse trecho ilustra claramente outra forma de diálogo, que busca compreensão e não dominação, na qual Willem se abre para, *talvez*, Jude se abrir também. Assim, são apresentadas para Jude outras formas de comunicação, que visam acordos, que visam um compreender-*com*, a continuidade do diálogo, e por consequência, uma vida-*com* – *Oikeion* (GADAMER, 2009).

A partir desse contexto em que trauma se faz tão presente em uma relação de amizade, a narrativa de *A Little Life* demonstra que o amor-próprio, isto é, a *Philautia*, e mesmo uma abertura total e recíproca entre amigos não são absolutamente indispensáveis para uma amizade acontecer. Além disso, a narrativa aponta que no decorrer de uma amizade e *por meio* da amizade, do compreender-*com*, na continuidade do diálogo entre amigos e da vida-*com*, ambos elementos, com um certo esforço e dedicação entre os amigos, podem ser cultivados, fortalecidos e talvez, até mesmo, criados. A narrativa percebe isso, em uma reflexão de Jude:

Eles [seus amigos] viram Jude de uma maneira diferente daquela como ele sempre se viu; o permitiram acreditar em possibilidades que ele nunca teria concebido. Ele via sua própria vida como o axioma da igualdade, mas eles o viam como outro enigma, que não tinha nome – Jude = x –, e atribuíram um valor a x que o Irmão Luke, os conselheiros do orfanato e o Dr. Traylor nunca deram ou o encorajaram a atribuir a si mesmo (YANAGIHARA, 2016, p. 692).

O trecho acima ilustra essa possível proposição da narrativa, de que *através* da amizade e do diálogo entre os amigos, mesmo que por vezes não alcançando as exigências de um diálogo hermenêutico, a *Philautia* pode ser construída, a abertura para o outro pode ser cultivada. Jude reconhece essa possibilidade e tenta, de algum modo, se abrir para a reivindicação de verdade desse diálogo com seus amigos.

Essas operações intrincadas são articuladas em meio a situações que colocam os personagens, os amigos, frente a impasses que demandam decisões impossíveis, que por sua vez podem ter consequências extremas, tanto positiva quanto negativamente: nem sempre as

tentativas de diálogo entre os personagens se mostram auspiciosas. Para decidir a maneira e o momento mais adequados para “pedir” pelo diálogo e quando calar frente ao amigo, frente a Jude, uma “deliberação ética” se faz necessária, mobilizando um “saber ético” que é aplicado a situação concreta (GADAMER, 2015). Essa tarefa parece ser o desafio mais radical e mais urgente para amizade em *A Little Life*.

3.3 UMA HISTÓRIA SOBRE AMIZADE

A amizade e suas vicissitudes são questões que atravessam toda a narrativa de *A Little Life* (2016). Não é apenas por ter um grupo de quatro amigos como protagonistas que se pode dizer que a narrativa é sobre amizade, mas por ela abordar detalhadamente o tema, através de diferentes perspectivas e recursos narrativos. Mas se *A Little Life* aponta diferentes pontos de vista sobre a própria noção da amizade, a narrativa também propõe uma constante: a amizade implica decisões.

A amizade com Jude frequentemente coloca os outros personagens frente a impasses de como agir e responder que precisam, de um modo ou de outro, passar por uma deliberação ética. Grande parte dessas situações estão relacionadas às consequências do trauma de Jude e estão intimamente relacionados à continuidade do diálogo e da amizade com o personagem. Por trás desses instantes de deliberação, há sempre o risco de a decisão tomada não ser a mais adequada para a situação, o que poderia provocar o fim da amizade com Jude. Se por um lado, as decisões são tomadas eminentemente a partir de uma situação concreta e única, elas são feitas por sujeitos que não são neutros, isto é, são decisões de sujeitos implicados nas próprias decisões e que já possuem uma certa concepção do que uma amizade pode ser (GADAMER, 2015).

Ao longo do romance, a narrativa encadeia esses momentos com diferentes reflexões dos personagens a respeito do que é a amizade; questionamentos explícitos sobre se uma decisão em particular foi a mais adequada para a situação colocada e ainda se poderia haver uma maneira, um critério, que apontasse uma resposta para isso ou indicasse o sucesso da decisão. Desse modo, busco colocar em diálogo algumas dessas reflexões com os apontamentos de Gadamer (1999; 2009; 2011; 2015) e Bernstein (1983; 2008), indicando uma certa aproximação entre elas, o relato de amizade gadameriano, o diálogo hermenêutico e o exercício da *phronesis*.

Dentre os quatro amigos, é Willem quem mais frequentemente pondera e verbaliza inquietações sobre como lidar com Jude. A primeira ocorrência na narrativa que evidencia essas reflexões é quando Willem presencia Jude ter um de seus episódios de dor severa:

Se ele dissesse “Jude, deixe eu pegar uma aspirina para você”, Jude diria “Estou bem, Willem, não preciso de nada”, e se dissesse “Jude, por que não se deita?”, Jude diria “Willem, estou *bem*. Pare de se preocupar”. Então, por fim, ele fez o que todos eles aprenderam a fazer ao longo dos anos quando as pernas de Jude doíam, que era dar alguma desculpa, levantar-se e deixar o ambiente para que Jude pudesse ficar deitado sem se mexer e esperar a dor passar sem ter de conversar ou gastar energia fingindo que estava tudo bem e que se sentia apenas cansado, ou que tinha uma cãibra ou qualquer explicação medíocre que pudesse inventar (YANAGIHARA, 2016, p. 17).

O episódio acima demonstra que não é a primeira vez que Willem presencia esse tipo de situação e que, em algum momento anterior, tanto ele quanto JB e Malcolm já tentaram dialogar com Jude, tentando confortá-lo. O que claramente não foi a melhor resposta do ponto de vista de Jude. Willem reflete sobre as possíveis respostas de Jude e elas parecem ser fundadas a partir de diálogos anteriores entre eles, como por exemplo, quando Willem diz “Mas Jude –, ele disse baixinho, – você está com dor. Temos que procurar ajuda”, e Jude responde que nada irá ajudar e pede que Willem prometa não contar para ninguém (YANAGIHARA, 2016, p. 19). Desse modo, a reflexão de Willem parte do compreender-*com* da amizade deles, e não de uma dominação, no sentido de que Willem pudesse conhecer Jude em um sentido totalizante (GADAMER, 2009; 2015). A partir desse episódio também emerge uma inquietação de Willem sobre o motivo de, após esse diálogo com Jude, ele não ter mais tentado novos diálogos sobre o assunto, mesmo vendo frequentemente seu amigo sentido dor, sentindo-se então como um covarde. Essa reflexão acompanha o personagem ao longo das décadas, tornando-se mais sofisticada, indicando que a cada decisão tomada por Willem, algo semelhante ao saber ético da *phronesis* é aplicado à situação que, por consequência, também o transforma e passa a constituir-lo (GADAMER, 2015).

Em outro momento, quando Jude acorda Willem no meio da madrugada, pedindo para ser levado a Andy, Willem pondera “não estar compreendendo algo importante e vital” da situação (YANAGIHARA, 2016, p. 68). Em um momento particular, Andy conversa com Willem e pergunta se ele percebeu alguma tendência suicida em Jude e Willem responde que não. A conversa desencadeia em uma pergunta retórica de Andy “Você sabe que ele se corta, não sabe?”. Willem responde que não e ambos falam sobre aceitar o que Jude diz, isto é, que o corte no braço foi um acidente.

Posteriormente, Willem reflete que sim, que sabia já há algum tempo que Jude se cortava, porém, “grande parte de sua amizade com Jude, muitas vezes parecia consistir em se

controlar para não fazer as perguntas que ele sabia que deveria, pois tinha medo das respostas” (YANAGIHARA, 2016, p. 71). A reflexão de Willem continua, desencadeando a memória de um verão, indicando que em certo momento foi decidido entre ele, JB e Malcolm que ele seria o responsável primário sobre Jude. Assim sendo, é assinalando que, para os três, amizade envolve responsabilidade sobre o outro. Willem continua, lembrando que nos dias seguintes ao que ele se deu conta que Jude se cortava, ele “evitou Jude, pois sabia que se ficasse a sós com ele não seria capaz de ter uma conversa com ele, e não sabia bem se queria fazer isso, ou que tipo de conversa seria aquela” (p. 72). O trecho destaca o caráter absolutamente situacional que o diálogo teria que, tanto o caminho que tomaria quanto seu resultado, não poderia ser controlado ou previsto antes de acontecer. Porém, é evidenciado também que não são poucas as vezes que o risco de iniciar um diálogo com Jude sobre autolesão e trauma, diálogo esse que parece se mostrar progressivamente mais necessário, é alto demais e que pode levar ao fim da amizade. Willem continua:

Se fosse qualquer outra pessoa, ele disse a si mesmo, não teria nem hesitado. Teria exigido uma resposta, teria chamado amigos em comum, teria sentado ao seu lado e berrado e insistido e ameaçado até conseguir extrair uma confissão. Mas aquilo fazia parte do pacote da amizade com Jude: ele sabia, Andy sabia, todos sabiam. Você deixava algumas coisas passarem, coisas que seu instinto dizia que mereciam atenção, você tangenciava suas suspeitas. Você entendia que a prova da sua amizade estava em manter a distância, em aceitar o que era dito, em dar as costas e ir embora quando a porta era fechada na sua cara, em vez de tentar abri-la outra vez (YANAGIHARA, 2016, p. 73).

Willem se vê frente a essa aporia familiar, que não parece ter uma solução, e que assombra a amizade e o diálogo entre ele e Jude. Se por um lado, essa conversa parece ser cada vez mais necessária, e que com outro amigo ele já teria tido, com Jude parece haver um acordo em que esse diálogo específico está além dos limites da amizade e que a súplica de Jude para ser deixado em paz figura mais alto que um possível pedido de ajuda por trás de seus silêncios. O trecho acima ainda ressalta que o diálogo entre os amigos existe, o compreender-*com* acontece, mas certos tópicos são interditados. A cada episódio em que essa aporia retorna, uma nova deliberação é feita e, por conseguinte, uma reflexão a respeito da decisão tomada frente à situação é elaborada. Adiante, Willem complementa:

Como as coisas poderiam ter sido diferentes se ele tivesse dito ao menos uma frase? E aquela frase poderia ter sido “Jude, você está tentando se matar?” ou “Jude, você precisa me falar o que está acontecendo” ou “Jude, por que está fazendo isso com você mesmo?”. Qualquer uma delas seria aceitável; qualquer uma delas levaria a uma conversa mais aprofundada, que teria uma função reparadora ou ao menos preventiva. Não teria? (YANAGIHARA, 2016, p. 75)

O trecho reforça novamente a dúvida sobre a ação, insinuando que há uma abertura de Willem para a possibilidade de estar errado, de que a decisão que ele tomou há anos poderia não ser a mais adequada, ainda que também assumindo que ainda não saberia a resposta correta. Do mesmo modo que a compreensão hermenêutica nunca se encerra, pois estamos sempre colocados frente a novos encontros e revisando nossos horizontes e preconceitos, o saber ético demandado por tais situações também nunca está completo, está sempre aberto para revisão. Cada nova situação concreta demanda uma decisão entre dois imperativos incompatíveis por parte de Willem: perguntar ou não para Jude se está tudo bem. Para “resolver” essa aporia, é necessária uma negociação, uma reflexão que não seja baseada em leis universais para responder de forma responsável à situação. Uma deliberação que negocia e “atualiza” esse saber ético a partir do diálogo hermenêutico com as demandas da situação concreta, levando em consideração também as decisões anteriores. Em outras palavras, a narrativa constrói os momentos de decisão de modo que eles se relacionam com decisões anteriores, ouvindo-as, mas também ouvindo a situação concreta do momento. As situações podem até ser semelhantes, mas nunca exatamente iguais e, portanto, precisam de uma deliberação nova, ao invés de apenas seguir a decisão tomada na situação anterior (BERNSTEIN, 2008; GADAMER, 2015).

Willem torna explícita essa necessidade de diálogo quando percebe que, quando os amigos decidem silenciar frente a Jude, estão colocando a vida do amigo em risco: “A questão era, como ignorar o pedido de alguém para ser deixado em paz – mesmo se isso significa por a amizade em risco” (YANAGIHARA, 2016, p. 228). Pouco antes de ser adotado por Harold e Julia, Jude passou por momentos em que não era capaz de controlar suas práticas de autolesão, o que preocupou Andy, que contou para Willem. Em determinada situação, Willem decide perguntar diretamente para Jude: “Mas Jude – foi tão horrível? [...] e então ele decide responder honestamente. – Ótimo, não foi” (p. 208). O diálogo indica que a situação, embora semelhante a muitas outras vividas pelos amigos, é única e singular, e no processo de reflexão de Willem, ele concluiu que a situação concreta demandava a pergunta, o diálogo ao invés do silêncio. Com isso, Jude se abre, relata que as coisas não estavam “tudo bem”, indicando que a resposta responsável de Willem talvez tenha sido a mais adequada para a situação. A questão de saber, sem dúvida alguma, se a decisão, a resposta, foi a mais adequada para a situação sempre retorna na narrativa. Os personagens se perguntam se outra possibilidade não teria evitado mais episódios de autolesão de Jude, se poderiam perguntar para alguém. A partir disso, Willem questiona até mesmo se é um bom amigo:

[um] bom amigo certamente já teria encontrado uma maneira melhor de lidar com Jude, ao invés de falar para si mesmo, como um mantra, que simplesmente não havia jeito melhor de lidar com Jude, e se tivesse, se alguém (Andy? Harold? Qualquer um?) pudesse apontar um plano, ele ficaria feliz de seguir (YANAGIHARA, 2016, p. 225)

O personagem demonstra ter dúvidas sobre suas ações, o que se alinha com a noção de que a *phronesis* é um processo que não se completa, pois sempre algo permanece a ser deliberado, sem ser “resolvido”. A decisão é sempre tomada precipitadamente, o sujeito nunca tem todas as informações necessárias e o risco da inadequação da resposta é sempre intrínseco à *phronesis* (BERNSTEIN, 2008; GADAMER, 1999; 2015). O questionamento de Willem desdobra-se, com ele argumentando para si que o papel do amigo é “tratar ele [Jude] como ele queria ser tratado e não como um espécime a ser observado” (YANAGIHARA, 2016, p. 227). Apesar disso, a dúvida sobre como responder responsabilmente a Jude permanece. Willem comenta que “algumas vezes esteve muito perto de contatar Andy e perguntar para ele o que fazer, perguntando para ele se ele estava tomando as decisões certas” (p. 520), expressando ainda que não tinha compreendido completamente a responsabilidade que ele tinha assumido. O questionamento de Willem sugere a busca por um ideal regulativo que “diga para ele quando tomar um risco e quando recuar” (p. 475), mas o que ele parece não perceber é que o ideal regulativo que ele busca está presente na abertura que ele tem para ouvir Jude e as demandas colocadas pelas situações concretas (BERNSTEIN 1983, 2008; GADAMER, 2015).

Harold também, frente às aporias colocadas pela amizade com Jude, apresenta algumas inquietações pertinentes. Quando ainda estava conhecendo Jude, ele costumava fazer perguntas pessoais completamente fora de contexto e Jude podia percebê-lo “considerando se deveria recuar ou continuar a linha de questionamento” (YANAGIHARA, 2016, p. 122). Harold responde que amigos se interessam um pela vida do outro e Jude não compreende o motivo de, mesmo se sentindo sufocado pelas perguntas, continuar retornando a Harold. Mais tarde, Jude se pergunta sobre quando ele passou a se sentir confortável com Harold, o que demonstra uma aproximação ao conceito de *Oikeion*, presente no relato de amizade de Gadamer (2009), isto é, um sentimento de familiaridade e conforto que os amigos sentem e que não tem relação necessariamente com morar junto, mas de se sentir em casa na presença do amigo.

Harold possui inquietações semelhantes às de Willem, apontando que em muitos momentos ele decidiu, assim como Willem, ver em Jude apenas o que ele queria, pois não sabia como ajudá-lo. Harold sabe os limites impostos por Jude, mas questiona “não ter tentado outra coisa: algo mais radical, algo que pudesse ter o alienado de Jude” (YANAGIHARA, 2016, p. 362). A deliberação sobre as decisões se apresenta constante, mostrando as dificuldades entre negociar “imperativos incompatíveis” sem recorrer a um cálculo matemático. O personagem

ainda questiona suas atitudes anteriores, destacando esse caráter aberto e situacional da *phronesis* apontado por Bernstein (2008): “Mais tarde, quando as coisas pioraram, eu me perguntaria o que eu poderia ter dito ou feito” (YANAGIHARA, 2016, p. 369). Quando Harold reflete, retrospectivamente, sobre sua relação com Jude, ele assinala que:

Sempre tive a impressão, durante aquelas conversas, que, embora talvez não houvesse uma única resposta correta, havia na verdade uma única resposta incorreta que, ao ser dada, o levaria a nunca mais dizer nada, e eu sempre tentava calcular qual seria essa resposta para jamais a dizer (YANAGIHARA, 2016, p. 369).

Essa reflexão, cronologicamente no final da narrativa, aproxima-se e ilustra claramente a leitura gadameriana da *phronesis*, pois destaca haver respostas corretas e incorretas para cada situação, ainda que só seja possível realizar a negociação frente às demandas de cada situação única. Um dos últimos pensamentos de Harold na narrativa é sobre se “poderíamos ter feito algo diferente?”.

O dilema vivido por Andy também se destaca, pois não apenas envolve como agir com Jude enquanto seu amigo, mas também como seu médico; logo, há dois tipos de relações acontecendo simultaneamente. Nem sempre o diálogo hermenêutico e o conhecimento médico estão de acordo, um possui a compreensão e o acordo como *telos*, o outro, a cura (GADAMER, 2011; 2015). A narrativa joga com essa ambivalência, não ficando claro quando Andy diz “Mas uma coisa eu prometo...eu sempre cuidarei de você” e “você tem alguma ideia em que tipo de situação você está me colocando?” (YANAGIHARA, 2016, p. 134-137) se ele está se referindo como amigo ou como médico. Entretanto, a partir desse contexto, destacam-se também as diferentes estratégias utilizadas por Andy para estar presente no diálogo, ter sua voz ouvida mas deixar Jude também falar. Por grande parte da narrativa, é apenas Andy quem tem conhecimento real da extensão do trauma de Jude, e nesse sentido, é ele também quem primeiro percebe que novas formas de falar e escutar são necessárias, dependendo da situação. Em alguns momentos, Andy apenas silencia, esperando que Jude abra-se para ele; em outros, suplica que Jude se cuide; outras situações parecem demandar gritos e outras, apenas bilhetes. Essas formas alternativas de dialogar com Jude se tornam meios para seus amigos expressarem suas preocupações e seu amor a Jude, manifestações que ele consegue compreender apesar do trauma que muitas vezes dificulta seu diálogo.

Novamente, repetem-se as inquietações sobre a dúvida de como agir e se as decisões tomadas frente às situações que a amizade com Jude colocam foram as mais adequadas. Andy conversa com Jude e diz para ele que ao longo dos anos, questionou-se continuamente se estava tomando as “decisões certas” sobre ele:

Conversei com meus colegas de universidade que hoje são psicólogos e contei sobre você, sobre esse paciente de quem sou bem próximo, e perguntei o que fariam no meu lugar. Ouvi tudo o que me aconselharam. Ouvi os conselhos do meu psicólogo. Mas ninguém sabe me dizer ao certo qual a resposta correta (YANAGIHARA, 2016, p. 332).

Andy ressalta ainda que “toda vez que eu te vejo [Jude], eu me pergunto se estou fazendo a coisa certa...e se eu devia estar te pressionando mais para tu procurar ajuda” (YANAGIHARA, 2016, p. 332). A narrativa, desse modo, parece sugerir, novamente, que a cada vez que eles se veem, uma nova deliberação e decisão é demandada pela situação, destacando ainda a dificuldade de saber, com toda a certeza, se a resposta encontrada foi a mais adequada.

A narrativa reconhece que o saber ético, que se manifesta no diálogo hermenêutico, afeta constitutivamente os personagens e suas concepções do que uma amizade pode ser. Com base nisso, são inseridas gradualmente algumas reflexões de cada personagem, delineando suas noções de amizade e o que ser amigo implica. Essas reflexões nem sempre são congruentes entre os personagens e observa-se que o diálogo entre eles faz com que suas perspectivas também sejam transformadas.

Jude, que nem sabia o que poderia ser uma amizade antes de conhecer JB, Willem e Malcolm reflete que “Amizade, companheirismo: essas eram coisas que tantas vezes desafiavam a lógica” (YANAGIHARA, 2016, p. 92). Complementando, após o relato de quando ele contou aos amigos sobre seu “acidente”, que “ele entendia que amizade era uma série de trocas: de afeto, de tempo, às vezes de dinheiro, sempre de informação” (p. 97). A última, a troca de informação, vai assombrar o personagem ao longo de sua vida, retornando nos momentos em que seus amigos se veem frente ao impasse de perguntar ou não, mas também o fazendo se sentir em dívida com seus amigos.

Amizade, para Jude, também passa a significar a possibilidade de aprender algo com seus amigos – seus amigos, “os quais pensavam tão diferente dele e que o faziam pensar diferente também” (YANAGIHARA, 2016, p. 130). A narrativa demonstra que há uma abertura por parte de Jude para reconhecer a reivindicação de verdade de seus amigos, o diálogo entre eles é transformador, que, compreendendo juntos, os amigos são transformados juntos. Embora Jude interdite alguns diálogos, ele ainda é capaz de reconhecer sua própria finitude e que seus amigos têm algo para lhe dizer que ele não poderia saber sozinho.

Adiante, Willem defende a amizade, expondo que para ele se trata de um laço especial entre pessoas:

[unidas] não por sexo, atração física, dinheiro, filhos ou bens, mas apenas por um acordo em seguir em frente, numa dedicação mútua a uma união que não podia ser codificada. Amizade era testemunhar o lento gotejar de tristezas, as longas crises de tédio e os triunfos ocasionais do outro (YANAGIHARA, 2016, p. 225).

Nesse trecho, percebe-se uma semelhança entre sua noção de amizade, no momento, e os apontamentos de Gadamer (1999; 2009): amizade se aproxima de um conviver que não pode ser codificado simplesmente em uma busca por semelhança ou uma busca por diferença, mas se manifesta também nas desinteressantes trocas cotidianas. Amizade, para Willem, é tão constitutiva que ele se enxerga, acima de tudo, um amigo, e é isso que faz sua vida ter significado. Jude repensa, para ele o importante é encontrar pessoas “bondosas, mais generosas e mais misericordiosas e apreciá-las pelo o que elas podem te ensinar... e confiar nelas, o que é a parte mais difícil” (YANAGIHARA, 2016, p. 210), mostrando que, para ele, ouvir os amigos e se abrir para eles vai se tornando, cada vez mais, algo importante na sua noção de amizade.

Conforme o tempo passa, o compreender-*com* entre os quatro amigos continua, sugerindo que, de algum modo, algo funciona na amizade entre eles. A abertura de Jude para seus amigos progressivamente se expande, ainda que com momentos de retração. Ele percebe a necessidade da abertura para o outro, no sentido de revelar-se, compreende que esse aspecto faz parte do diálogo entre amigos, do diálogo que transforma e faz os amigos compreenderem junto. Mas ele e Willem também reconhecem que, embora “Willem tenha se frustrado pelo o que pareceu uma falta de vontade de os revelar [seus segredos], ele nunca sentiu que eles não eram íntimos por causa disso, nunca prejudicou sua habilidade de o amar” (YANAGIHARA, 2016, p. 623).

A narrativa sinaliza que, mesmo numa amizade que continue por toda uma vida, os amigos nunca se conhecem totalmente, que a alteridade do amigo é sempre preservada, assim como Gadamer (2009) defendeu em seu relato. Consoante ao filósofo, são essas diferenças que continuam promovendo o diálogo na narrativa: um amigo que anteriormente acreditávamos ser um “pentagrama”, com o tempo e o diálogo se mostra mais próximo a um “dodecaedro” (YANAGIHARA, 2016, p. 517). É um terreno a ser descoberto, para o qual não se tem equipamento, mas se vai continuando a caminhar (p. 534). Em um dos últimos momentos da narrativa, Harold medita sobre a perda de Jude, em um contexto de suicídio. No entanto, seu pensamento também pode revelar algo sobre a perda de um amigo para a narrativa, a saber, quando perdemos um amigo, sobrevivemos, mas não sem perdermos algo insubstituível que acrescenta ao sujeito.

A amizade entre Jude e JB é a mais conturbada na narrativa, passando por dois períodos em que eles se afastaram devido às ações de ambos. Os dois personagens fecharam seus ouvidos aos pedidos do outro, de modo que suas decisões tiveram como consequência, primeiro uma interrupção na amizade, e posteriormente, o fim da amizade por anos. É interessante apontar como a narrativa articula o retorno de ambos, tornando explícito como o diálogo entre amigos, que havia sido interrompido, não pode simplesmente continuar de onde havia parado. Na primeira vez que JB e Jude não são capazes de chegar a um acordo é quando JB faz algumas pinturas de Jude sem sua autorização. Embora Jude reconheça, a partir delas, “que escondido em JB há uma pessoa da grande empatia e profundidade e compreensão [...] e naquela noite [a estreia da exibição] sentindo apenas um orgulho descomplicado e gratidão por JB”, como se ele tivesse “inventando uma linguagem de cores totalmente nova” (YANAGIHARA, 2016, p. 171). A passagem sugere que Jude é capaz de compreender nas pinturas o amor que JB sente por ele e por seus amigos; em outros momentos, Jude reflete sobre a pintura ser a maneira que JB encontrou de comunicar esse amor. Mas Jude não consegue superar o sentimento de vulnerabilidade ao ver sua imagem exposta, como uma abertura para o mundo que ele não está preparado para ter. Os dois ficam sem se falar até que JB presenteia Jude com o quadro.

O segundo episódio se refere à imitação grosseira e hostil que JB faz de Jude. Jude compreende que JB estava tendo um surto desencadeado por seu vício em metanfetamina e JB, após acordar no hospital, compreende a dimensão das consequências que sua atitude terá. A imitação feita por JB representava o maior medo de Jude, de ser visto por seus amigos como deformado, mas suas decisões subsequentes parecem ser determinadas muito mais por seu trauma do que pela situação concreta. Jude reflete que “mesmo depois de três anos, ele é incapaz de perdoá-lo. Ele tentou e tentou. Ele sabe o quão obstinado, o quão cruel e o quão maldoso estava sendo” (YANAGIHARA, 2016, p. 289).

Contrário às características que ele mesmo diz ser o que procura na amizade, como a generosidade, Jude não é capaz de perdoar JB, ainda que se reflita sobre a dificuldade e infelicidade que é terminar uma amizade. Jude pondera que talvez “JB, de fato, tornou-se outra pessoa, alguém que agora ele não iria reconhecer como a pessoa que ele conheceu tantos anos atrás” (YANAGIHARA, 2016, p. 294). A consequência de não conviver mais, da interrupção do diálogo entre ambos é o fim do compreender-*com* que transforma os amigos juntos, ainda que de forma não idêntica. No entanto, embora ele admita uma obstinação, que remete ao oposto do pedido de Gadamer (2015) pela abertura para o outro e para o que o outro tem para dizer, ele também se questiona, ele tem dúvidas sobre sua decisão: “como sempre depois de ver JB, ele pergunta se tomou a decisão correta” (YANAGIHARA, 2016, p. 295). Eventualmente, em

seus encontros com JB, nos quais sempre está implícito um pedido de perdão, Jude realiza novas deliberações e acaba por decidir perdoá-lo.

Durante o período em que a amizade entre ambos parecia estar encerrada, Jude continuou indo nas exposições de JB e, vendo quadros seus, percebe o quanto de amor por ele estão presentes nas pinturas, em como elas podiam ser lidas como um pedido de desculpas, como “cartas de amor”, em como o objeto representado – o próprio Jude – é algo estimado e considerado valioso pelo artista, JB. Essa interpretação de Jude sobre as pinturas do amigo parecem evidenciar um reconhecimento de que JB procura, e talvez tenha aprendido, através da arte, uma maneira diferente de dialogar com Jude, de ouvir e de também falar com o amigo.

A tarefa apontada por Caruth (1995), isto é, a necessidade de encontrar novas formas de ouvir e escutar, parece ser respondida de diferentes formas pelos amigos de Jude. JB encontra nas suas pinturas maneiras de dialogar com o amigo, respondendo às demandas das situações suscitadas pelo trauma de Jude, enviando até mesmo o desenho de uma íris, algo – o desenho de uma flor – que JB nunca havia desenhado, para a situação específica. Outros amigos, após a tentativa de suicídio de Jude o visitam, mas sem conversar, “eles vinham e sentavam e faziam seus trabalhos, ou falavam com ele sem parecer ter a expectativa de uma resposta, o que ele apreciava” (YANAGIHARA, 2016, p. 406). Por diversas vezes Jude reconhece no trabalho de Malcolm uma dedicação que só poderia ser fundada em um amor pelo amigo, em como Malcolm “gastava seu tempo – mais até mesmo que ele – pensando sobre como ele viveria” (p. 254).

Concluindo, a narrativa sinaliza em direção a diferentes maneiras de dialogar quando o diálogo parece impossível. Ela ainda subscreve que cada relação e cada situação, principalmente em um contexto traumático, demandam diferentes formas de ouvir e de falar, tentando mostrar caminhos alternativos possíveis de escuta, de diálogo e de abertura. Elementos como o estar-*com* presente no *Oikeion* gadameriano também parecem ser mobilizados e priorizados nesses momentos em que o diálogo não consegue ser viabilizado. No entanto, de modo algum a narrativa propõe que o diálogo e a abertura são substituíveis, reiterando sua necessidade tanto quando ele está acontecendo quanto em suas ausências.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A atividade da escrita parece, em um primeiro momento, uma atividade solitária. No entanto, quando escrevemos, não escrevemos sozinhos. Quando se escreve, participa-se de um diálogo que nos precede e que continuará depois de nós (GADAMER, 2015). Escrevemos acompanhados pelos autores que servem como referência direta, mas também acompanhados por aqueles autores que silenciosamente assombam nossa escrita, sem nunca aparecerem de forma explícita. Somos ainda acompanhados por nossas relações, pelos diálogos e encontros que temos com o outro e que nos transformam e constituem.

Ao longo da elaboração dessa dissertação, procurei ao máximo permitir que o processo de escrita fosse guiado pelo tema. Por vezes, o caminho que foi demandado não era exatamente o caminho que eu tive em mente quando iniciei a escrita. O que de modo algum significa que eu não estava presente, participando desse diálogo, mas que a dissertação foi tomando sua forma, simultaneamente enquanto era escrita. Essa foi uma das grandes lições aprendidas e que reverbera ao longo do pensamento de Hans-Georg Gadamer.

A minha intenção, ao escrever essa dissertação, foi investigar alguns questionamentos a respeito das relações de amizade, quando assombradas por um trauma. Os dois temas, amizade e trauma, mostram-se complexos e imprevisíveis sozinhos e, mais ainda, quando articulados juntos. Inúmeros caminhos filosóficos e reflexivos poderiam ter sido percorridos e mesmo as respostas (ainda que falibilísticas e temporárias) que eu encontrei para esses questionamentos podem (e até mesmo devem) ser lidas de diferentes maneiras: nenhuma leitura é igual, “quando se logra compreender, compreende-se de um modo diferente” (GADAMER, 2015, p. 392).

Se por um lado, procurei produzir uma complexificação no relato de amizade gadameriano, tornando-o mais adequado para lidar com as dificuldades colocadas pelo trauma, ao longo de toda a escrita tive um cuidado especial em preservar o caráter aberto desse relato, evitando apontamentos categóricos e uma definição para o que é amizade. Do começo ao fim, a amizade foi encarada como uma experiência e um processo, ainda que rejeitando, consoante com Gadamer (2009), a procura pelas origens desse processo. O mesmo cuidado se reflete na discussão teórica, na qual procurei manter as diferenças entre os autores, buscando responder as questões lançadas, mas tentando não aparar suas arestas, aproximando-os sem reduzi-los ao mesmo.

De modo algum as considerações sobre amizade propostas por Gadamer (1999, 2009) foram desconsideradas. A amizade continua a ser entendida, no enquadramento limitado dessa dissertação, como uma relação recíproca que emerge *entre* sujeitos, não pertencendo nem a um

nem ao outro. A preservação da alteridade do amigo é imprescindível para a amizade, pois a amizade envolve a compreensão de que o outro tem algo para me dizer que sozinho eu não poderia saber. A amizade existe no conviver, quando compartilhamos momentos importantes, mas ela se manifesta também nas situações do cotidiano, nos tédios diários. Mas as situações tratadas nessa dissertação a partir de *A Little Life* mostraram que nem sempre essas características encontram condições para se manifestarem. A discussão teórica do segundo capítulo foi uma busca por delinear caminhos reflexivos, na própria Hermenêutica Filosófica, que tornassem possível lidar com tais situações.

A abertura para o outro, que aparece tanto nos textos de Gadamer sobre amizade como também em *Verdade e método* (2015), é aplicada a partir de uma consideração de Richard Bernstein, que sugere a abertura como “um ideal regulativo poderoso que pode orientar nossas vidas práticas e políticas” (1982, p. 844). Desse modo, ela é entendida como uma ferramenta potente para avaliarmos e nos opormos aos diálogos que visam uma dominação, manipulação e violência. O diálogo da amizade é um diálogo para compreender *com* o amigo, ainda que essa compreensão não seja idêntica; portanto, eles se abrem um para o outro, procuram de todas as maneiras se manter abertos para o que o outro está *dizendo, perguntando e respondendo*.

Mas trauma nos mostra que nem sempre a abertura para o outro⁴⁰, no sentido de revelar-se para o amigo, está em condições de se manifestar. Trauma, como visto tanto na parte teórica quanto a partir da narrativa, domina o sujeito, faz-lhe operar através de outras lógicas e registros, é capaz de interromper o diálogo entre amigos. Frente a essa interrupção, o sujeito se vê diante de impasses, como o ilustrado por Willem: “A questão era, como ignorar o pedido de alguém para ser deixado em paz – mesmo se isso significa por a amizade em risco” (YANAGIHARA, 2016, p. 228).

Quando iniciar o diálogo e quando silenciar parecem ser escolhas que assombram aqueles que se vem nas situações apresentadas por *A Little Life*. Foi no saber ético, a *phronesis*, que encontrei a possibilidade para lidar com esses impasses. Como uma forma de reflexão prática, a *phronesis* nos mostra um caminho possível de negociação entre imperativos incompatíveis e decidir o indecidível. No exercício da *phronesis* o universal e o particular são co-determinados, isto é, as considerações que recorreremos para refletir sobre algo são negociadas com a situação concreta. Consequentemente, a *phronesis* permite decisões responsáveis pois implicam o sujeito da decisão (GADAMER, 2015; BERNSTEIN, 2008).

⁴⁰ Ao longo da dissertação há uma ambiguidade entre esses dois usos da “abertura”, que se interpenetram, mas não são iguais; porém, acredito que essa ambiguidade pode muito mais produzir saberes do que confundir.

Dialogando com a narrativa de *A Little Life*, uma série de apontamentos da discussão teórica se verificaram. Os personagens da narrativa são colocados frente a impasses que parecem demandar a mobilização da abertura e da *phronesis*, ilustrados pelas frequentes reflexões e dúvidas dos personagens se certa decisão e atitude foram as mais adequadas para tal situação. A narrativa ainda apresenta questionamentos dos personagens por um critério externo ou alguém que possa avaliar se a decisão foi a “correta”, mas somente as consequências de suas ações podem responder tais questionamentos. A narrativa propõe novas formas de dialogar quando o diálogo parece impossível, principalmente através da arte. Ainda, ela subscreve à noção de que cada relação e cada situação possuem demandas particulares, as quais podem ser ouvidas a partir da abertura para o outro e respondidas por meio do exercício da *phronesis*.

A narrativa também produziu apontamentos e reflexões próprias sobre a amizade. O compreender-*com* e a noção de *Oikeion* também se mostraram elementos cruciais para a amizade, mobilizados ainda mais em situações em que o diálogo entre os amigos sofre a interferência do trauma. Quando o amigo não consegue abrir-se, esses elementos parecem ser trazidos para o centro da amizade, revalorizados. O que isso indica é que há uma elasticidade na amizade que o relato gadameriano não parece abarcar. A narrativa indica que há diversos elementos que compõem a experiência da amizade, em uma relação dinâmica e em movimento constante. Quando certos elementos parecem estar “assombrados” por algo, outros elementos são mobilizados.

Por outro lado, a narrativa também enfatiza o caráter insubstituível do diálogo na amizade, tanto quando ele está acontecendo quanto quando ele parece impossível, e que a busca pela sua continuidade e preservação é uma tarefa constante. As diferentes formas de diálogo apresentadas na narrativa são propostas por ela como algo situacional, complementar. Não devemos esquecer que o sujeito que compreende hermeneuticamente, através do diálogo, é um sujeito que reconhece sua própria finitude e, nisso, reconhece que o outro tem algo para dizer para ele, que sozinho ele não poderia saber. Por participar do diálogo, ele não permanece o mesmo, mas ao ser implicado, ele é transformado também. Quando isso acontece entre amigos, ambos compreendem juntos e são transformados juntos (GADAMER, 2015). Talvez a única prova do “sucesso” da amizade, essa relação tão elusiva, seja essa.

Por fim, é produtivo ressaltar que o trauma apenas exacerba as situações aporéticas presentes nas relações. Toda relação, algumas menos e outras mais, são confrontadas eventualmente com uma decisão indecível que demandará uma resposta responsável. Não busquei definir um código ético para a ação, mas procurei explorar um, dentre os inúmeros

possíveis caminhos para refletir o tema, por meio dessa nota de rodapé no diálogo filosófico e literário sobre amizade. Mas é somente vivenciado, deliberando e dialogando em *conjunto* que se produz a experiência de amizade proposta nessa dissertação.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. In: **Dialética do esclarecimento**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. 3 ed. Bauru, SP: EDIPRO, 2013.

BATUMAN, Elif. **Hanya Yanagihara's "Sex and the city"**. 14 de Dezembro de 2015. Disponível em: <https://www.newyorker.com/culture/cultural-comment/hanya-yanagiharas-sex-city> Acesso em: 5 de junho de 2019.

BENJAMIN, Walter. The storyteller. In: **Illuminations**. Translated by Harry Zohn. New York: Harcourt, Brace & World, 1968, p. 83-110.

BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única / Infância berlinense: 1900**. Edição e Tradução João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2013.

BERNSTEIN, Richard J. From hermeneutics to praxis. **The Review of Metaphysics**, Washington: Philosophy Education Society, Vol. 35, No. 4, p. 823-845, jun. 1982.

BERNSTEIN, Richard J. **Beyond objectivism and relativism**. Oxford: Basil Blackwell Publisher Limited, 1983.

BERNSTEIN, Richard J. **The new constellation: the ethical-political horizons of modernity/postmodernity**. Cambridge UK: Polity Press, 1991.

BERNSTEIN, Richard J. The conversation that never happened (Gadamer/Derrida). **The Review of Metaphysics**, Washington: Philosophy Education Society, Vol. 61, No. 3, p. 577-603, 2008.

CAPUTO, John. Good will and the hermeneutics of friendship: Gadamer and Derrida. **Philosophy and Social Criticism**. London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage Publications, Vol. 28, No. 5, p. 512-522, 2002.

CARBONARA, Vanderlei. **Educação, ética e diálogo desde Levinas e Gadamer**. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2013, 197 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação. Porto Alegre, 2013.

CARUTH, Cathy. Introduction. **Psychoanalysis, trauma and culture**, Baltimore, Volume 48, No. 1, p. 1-12, American Imago, 1991.

CARUTH, Cathy. **Trauma: explorations in memory**. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1995.

CARUTH, Cathy. **Unclaimed experience: trauma, narrative and history**. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1996.

CHALÁMOV, Varlam. **Contos de Kolimá**, volume 1. Tradução Denise Sales e Elena Vasilevich. São Paulo: Editora 43, 2015.

CULLER, Jonathan. **Literary theory: a very short introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

CULLER, Jonathan. Em defesa da superinterpretação. In: **Interpretação e superinterpretação**. ECO, Umberto. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 129-146.

DALLMAYR, Fred R. Borders or horizons? Gadamer and Habermas revisited. **Chicago-Kent Law Review**, Chicago, Vol. 76, p. 825-851, Dec., 2000.

DAVEY, Nicholas. **Unquiet understanding: Gadamer's philosophical hermeneutics**. Albany: State University of New York Press, 2006.

DAVIES, Amber. **Contemplating silence: a review of understandings and clinical handling of patient silence in psychoanalytic psychotherapy**. Auckland, Auckland University of Technology, 2007, 62 f. Dissertação (Master), Master of Health Science in Psychotherapy (MHSc), 2007.

DAVIS, Colin. Traumatic hermeneutics: reading and overreading the pain of others. In: **Traces of War: Interpreting Ethics and Trauma in Twentieth-Century French Writing**. Liverpool: Liverpool University Press, 2018, p. 29-45.

FELMAN, Shoshana; LAUB, Dori. **Testimony: crisis of witnessing in literature, psychoanalyses and history**. London: Routledge, 1992.

FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar. In: **Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia: ("O caso Schreber")**: artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913). Obras Completas, v. 10. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a, p. 193-209.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer. In: **História de uma neurose infantil: ("O homem dos lobos")**: além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). Obras Completas, v. 14. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b, p. 161-239.

FREUD, Sigmund. Moisés e o monoteísmo. In: **Moisés e o monoteísmo - compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939)**. Obras Completas, v. 19. tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 13-188.

GADAMER, Hans-Georg. **Philosophical hermeneutics**. D. Linge (ed.), Berkeley: University of California Press, 1976.

GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke / Hans-Georg Gadamer: Bd. 2. Hermeneutik: Wahrheit und Methode. - 2. Ergänzungen, Register*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermeneutics, religion and ethics**. New Heave: Yale University Press, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. **A century of philosophy/Hans-Georg Gadamer in conversation with Riccardo Dottori**. London and New York: The Continuum International Publishing Group, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica**, v. II. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. Friendship and Solidarity. **Research in Phenomenology**, New York, v. 39, no. 1, p. 3-12. 2009.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método II: complementos e índice**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

GALL, Robert S. Between tradition and critique: the Gadamer - Habermas debate. **Auslegung: A Journal of Philosophy**, Lawrence, Kansas, Vol. 8, No. 1, p. 5-18, Winter, 1981.

GAYLE, L. Ormisston; SCHRIFT, Alan D. **The hermeneutic tradition: from Ast to Ricoeur**. New York University Press: Albany, 1990

GENETTE, Gérard. **Narrative discourse**. Ithaca, Cornell University Press: 1983.

GOODSTEIN, Laurie; OTTERMAN, Sharon. Catholic priests abused 1,000 children in Pennsylvania, report says. **The New York Times**, New York, 14 ago. 2018. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2018/08/14/us/catholic-church-sex-abuse-pennsylvania.html>. Acesso em: 13 jul. 2019.

GRIEM, Julika. Lebenszeit und Lesezeit: Konkurrierende Zeit-Regime am Beispiel von dicken Gegenwartsromanen. In: ARNOLD, Heinz Ludwig; MARTUS, Steffen; SPOERHASE, Carlos (eds). **TEXT + KRITIK Sonderband - Gelesene Literatur Populäre Lektüre im Medienwandel**. Munique: Richard Boorberg Verlag GmbH & Co KG, 2018, p. 252-264.

GRONDIN, Jean. **Introduction to philosophical hermeneutics**. New Heaven and London: Yale University Press, 1994.

HABERMAS, Jürgen. **The theory of communicative action**, vol 2. Boston: Beacon Press, 1985.

HABERMAS, Jürgen. **Dialética e hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer**. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.

HONNETH, Axel. **Disrespect: the normative foundations of critical theory**. Cambridge: Polity, 2007.

LACAPRA, Dominick. **Writing history, writing trauma**. Baltimore: John Hopkins University Press, 2001.

LAGAAY, Alice. Between sound and silence: voice in the history of psychoanalysis. **Episteme**, Cambridge, Vol. 1 (1), p. 53-62, 2008.

LANZMANN, Claude. Hier ist kein Warum. In: CUAU, Bernard; DEGUY, Michel; LANZMANN, Claude. **Au sujet de Shoah** — Le Film de Claude Lanzmann. Paris: Editora Berlin, 2014.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1988.

LEVI, Primo. **A trégua**. Tradução de Marco Lucchesi. São Paulo: companhia das Letras, 1997.

LEVI, Primo. **Os afogados e os sobreviventes**: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

LUCKHURST, Roger. **The trauma question**. Abingdon, Routledge, 2008.

MICHAUD, John. The subversive brilliance of “A Little Life”. **The New Yorker**, Apr., 2015. Disponível em: <https://newrepublic.com/article/61361/human-inhuman> Acesso em: 5 de junho de 2019.

MICHELFEELDER, Diane P; PALMER, Richard E. **Dialogue and deconstruction**: the Gadamer-Derrida encounter. Albany: State University of New York Press, 1989.

MENDELSON, Jack. The Habermas-Gadamer debate. **New German Critique**, Durham, n. 18, p 44-73, 1979.

MISGELD, Dieter. Critical theory and hermeneutics: the debate between Habermas and Gadamer. In: O’NEILL, J. **On Critical Theory**. New York: Seabury Press, 1976, p. 164-183.

NEHAMAS, Alexander. The good of friendship. **Proceedings of the Aristotelian Society**, London, Vol. 110, p. 267-294, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução, notas e pós-fácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Tradução, notas e posfácio Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PHILLIPS, Suzanne B. The dangerous role of silence in the relationship between trauma and violence: a group response. **International Journal of Group Psychotherapy**, Abingdon, Vol. 65, Special Issue on Violence in America: Part I, p. 64-87, 2015.

PROFILE: Josef Fritzl. **BBC News**, London, 19 mar. 2009. Disponível em: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/7371959.stm>. Acesso em: 13 jul. 2019.

RICOEUR. Paul. **Freud and philosophy**: an essay on interpretation. Translated by Denis Savage. New Haven e London: Yale University Press, 1970.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**, tomo II. Tradução Marina Appenzeller. Campinas, SP: Papyrus, 1995.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. A história como trauma. In: NESTROVSKI, SELIGMANN-SILVA [org.], **Catástrofe e representação**, São Paulo: Editora Escuta, 2000, p. 73-98.

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio**. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

TAL, Kali. **Worlds of hurt**: reading the literatures of trauma. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

UTAKER, Arild. Psychoanalysis and hermeneutics. **Annals of Theoretical Psychology**. New York: Plenum Press, 1986, p. 99-107.

VALLS, Alvaro. Introdução. In: HABERMAS, Jürgen. **Dialética e hermenêutica**: para a crítica da hermenêutica de Gadamer. Porto Alegre: L&PM, 1987, p.5-12.

VESSEY, David. Gadamer's Account of friendship as an alternative to an account of intersubjectivity. In: *Philosophy Today* (Vol. 49/5, 2005, 61-67).

WALHOF, Darren R. Friendship, otherness, and Gadamer's politics of solidarity. In: **Political Theory**, Thousand Oaks, Volume 34, No. 5, Oct. 2006, p. 569-593.

WOOD, James. **Human, all too inhuman**: on the formation of a new genre: hysterical realism. 24 de Jul. 2000. Disponível em: <https://newrepublic.com/article/61361/human-inhuman>
Acesso em: 5 de junho de 2019.

YANAGIHARA, Hanya. **A little life**. London: Picador, 2016.