

A Temporalidade Criativa do Diálogo: Surpresa, Evento e Transformação Hermenêutica

Resumo

Este artigo investiga a estrutura temporal da surpresa no contexto do diálogo face a face, propondo que esse fenômeno revela uma forma específica de temporalidade criativa, distinta do tempo cronológico linear. A partir da hermenêutica do evento de Claude Romano, da filosofia do tempo de Henri Bergson e das concepções dialógicas de Martin Buber e Hans-Georg Gadamer, argumenta-se que a surpresa constitui uma irrupção de sentido que desestabiliza expectativas e inaugura novas possibilidades de compreensão entre os interlocutores. Integram-se ainda os aportes de Giorgio Agamben, com sua leitura messiânica do kairós, e de Paul Ricoeur, cuja hermenêutica da metáfora e da conversão permite compreender a surpresa como potência poética e ética. Conclui-se que o momento de surpresa representa o núcleo de uma temporalidade do encontro, na qual se articulam linguagem, escuta e transformação recíproca.

Palavras-chave: surpresa; diálogo; temporalidade; hermenêutica; evento; kairós; poética do sentido.

*Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas). dentz@hotmail.com

Recebido em: 30/04/2025 Aceito em: 25/06/2025

Abstract

*This article investigates the temporal structure of surprise within face-to-face dialogue, proposing that such surprise discloses a specific form of creative temporality, distinct from linear chronological time. Drawing on Claude Romano's hermeneutics of the event, Henri Bergson's philosophy of time, and the dialogical conceptions of Martin Buber and Hans-Georg Gadamer, the argument is made that surprise constitutes an irruption of meaning that unsettles expectations and opens new horizons of mutual understanding between interlocutors. The analysis further integrates Giorgio Agamben's messianic reading of *kairós* and Paul Ricoeur's hermeneutics of metaphor and conversion, which together help to frame surprise as both a poetic and ethical force. It is concluded that the moment of surprise is the core of a temporal structure of encounter in which language, listening, and reciprocal transformation are interwoven.*

Keywords: surprise; dialogue; temporality; hermeneutics; event; *kairós*; poetics of meaning.

Introdução

A experiência da surpresa, embora amplamente vivida no cotidiano, permanece uma categoria filosófica subexplorada no campo da hermenêutica e da fenomenologia do diálogo. Este artigo propõe-se a investigar a hipótese de que a surpresa, quando emergente no contexto de um encontro dialógico face a face, revela uma forma específica de temporalidade: uma temporalidade criativa e qualitativamente distinta daquela marcada pela sucessão cronológica. Mais do que um mero tropeço na linearidade do tempo, a surpresa seria a irrupção de um instante decisivo — um *kairós* — que inaugura novas possibilidades de compreensão, de relação e de ação inter-humana.

A investigação parte da hermenêutica do evento formulada por Claude Romano, que entende o evento como aquilo que desestabiliza a antecipação e exige uma resposta transformadora do sujeito. Em diálogo com essa perspectiva, o pensamento de Henri Bergson sobre o tempo criativo fornece o pano de fundo ontológico necessário para compreender a novidade como irredutível ao previsível. Já as obras de Martin Buber e Hans-Georg Gadamer

são aqui mobilizadas para explicitar como o diálogo, concebido como espaço de reciprocidade e jogo de sentidos, pode ser compreendido como campo privilegiado para o surgimento do inesperado.

A hipótese central é que o momento de surpresa, longe de ser um elemento acidental, constitui a condição de possibilidade do verdadeiro diálogo, entendido como acontecimento de sentido e de transformação. A esse propósito, também serão integradas as contribuições de Giorgio Agamben, que associa o *kairós* à estrutura messiânica do tempo, e de Paul Ricoeur, cuja hermenêutica narrativa e poética do sentido ilumina a função ética e reveladora da surpresa.

Por meio da análise comparada desses autores, o presente estudo busca oferecer uma contribuição original à compreensão da estrutura temporal dos encontros dialógicos, propondo que o diálogo só atinge sua plenitude quando se torna receptivo à irrupção do novo — isto é, quando se abre à surpresa como tempo do acontecimento, da conversão e da possibilidade.

1. Claude Romano sobre a surpresa

Antes de analisarmos as teorias dialógicas que se dedicam à questão da surpresa, é necessário situar esse conceito em um marco hermenêutico e fenomenológico, a fim de estabelecer uma base teórica sólida. Começemos, portanto, pela tematização da surpresa em Claude Romano, tal como aparece em sua obra *Evento e Tempo*. Observa-se que a chamada hermenêutica do evento pode fornecer o ponto de partida para uma análise da relação entre tempo e criatividade. Embora Natalie Depraz também tenha oferecido uma abordagem da temporalidade da surpresa em seus trabalhos, nosso foco será a função hermenêutica da surpresa conforme descrita por Romano, por considerarmos que ela é essencial à compreensão inter-humana, como será desenvolvido nas obras de Buber e Gadamer. Logo se perceberá que a surpresa não é apenas um fenômeno temporal por excelência, mas também desempenha papel fundamental na dinâmica do encontro.

Desde o início do capítulo sobre expectativa e surpresa, Romano afirma que essas duas experiências devem ser tratadas em relação à “visada do futuro”, como ele a denomina. Assim, seremos informados de que é justamente essa visada do futuro, onde um evento ocorre, que pode dar origem ao sentimento de surpresa (ROMANO, 2014, p. 172).

Nosso filósofo mostra dois sentidos para a palavra surpresa. Em primeiro lugar, ela denota uma expectativa frustrada, podendo, portanto, ser relacionada à noção de assombro. O surpreendente se manifesta como o inesperado,

e sua temporalidade pertence ao domínio do súbito. A surpresa contradiz, então, a expectativa. Do ponto de vista fenomenológico, essa contradição em relação ao esperado remete à impossibilidade de cumprir o horizonte intencional da protensão. O real excede qualquer previsão, pois nos aparece, como adventantes, sob a forma de choque. Assim como na tematização de Natalie Depraz (DEPRAZ & STEINBOCK, 2018, p. 27; DEPRAZ & CELLE, 2019, p. 48), para Romano a surpresa afeta nosso corpo; pode-se, portanto, relacionar a surpresa ao fenômeno da corporeidade (ROMANO, 2014, p. 172).

Pode-se supor que, para Martin Buber, o momento de surpresa afetaria o ser humano em sua totalidade, antes mesmo da cisão entre corpo e mente — ou, como ele denomina, o “inconsciente”. Vale lembrar que Buber confidenciou a seu aluno Maurice Friedman (FRIEDMAN, 2013, p. 108) que, ao refletir sobre essa noção, ainda não possuía o vocabulário adequado para descrevê-la, optando então por empregar o termo inconsciente, em um esforço semelhante ao de Heidegger em *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 1996, p. 17) de desconstruir a tradição metafísica associada a tal conceito.

Retornando a Romano, o assombroso é, portanto, chocante, porque representa o pathos da contradição entre o que se espera e o que de fato ocorre. A surpresa associa-se, assim, à novidade, em sentido próximo ao tematizado por Bergson (ROMANO, 2014, p. 172). Podemos então presumir que a surpresa designa a possibilidade de uma troca dialógica criativa entre Eu e Tu.

Romano questiona se a surpresa poderia ser reduzida apenas a uma expectativa contrariada. Ele também indaga se a novidade do assombro apenas limita as possibilidades da imaginação. Sua resposta é que a surpresa é o fenômeno que ultrapassa os recursos da imaginação. Nesse sentido, aproxima-se da tematização kantiana do sublime. Surge, então, um segundo sentido para surpresa: o espanto de que as coisas sejam, num movimento próximo ao aristotélico. Esse maravilhamento torna-se uma forma de assombro que não se extingue mesmo quando a novidade desaparece. Ademais, a surpresa se vincula ao famoso “il y a” (“há”) de que fala Levinas. Um evento provoca surpresa porque, no instante em que o adventante se vê surpreendido, ocorre uma suspensão de toda forma de apreensão, mediante a irrupção repentina do evento (ROMANO, 2014, p. 173). Essa subitaneidade já se fazia presente na teoria do evento de Henri Maldiney, da qual Romano se vale.

A surpresa torna-se uma suspensão provisória de toda compreensão, em sentido próximo ao termo de Maldiney. Isso significa que a surpresa nos confronta com a radical incompreensibilidade do evento. Ela está presente em toda experiência que envolve sentimentos, pois nos afina ao mundo. A

surpresa torna-se, assim, a raiz de praticamente todo sentimento. Por essa razão, é o oposto do desespero, estado no qual o adventante se vê privado de toda possibilidade. O termo-chave que Romano toma de Bergson para descrever essa forma de evento é o imprevisível (ROMANO, 2014, p. 144).

A relação entre o adventante, a visada do futuro e o evento é caracterizada pela disponibilidade à surpresa. Disponibilidade, aqui, torna-se uma abertura à impossibilidade de si mesmo (ROMANO, 2014, p. 175).

Agora que apresentamos os princípios fundamentais da tematização da surpresa por Romano, estamos prontos para avançar para as perspectivas dialógicas que nos conduzirão à noção de temporalidade criativa nos encontros face a face. Como veremos, essa temporalidade criativa manifesta-se precisamente no momento de surpresa, quando ocorre um excesso de significado ou de afetividade entre Eu e Tu.

2. Buber sobre o diálogo e a surpresa

Segundo Martin Buber, o diálogo ocorre no “entre”, uma espécie de esfera na qual Eu e Tu se envolvem numa troca recíproca face a face. Desde o início, Buber enfatiza que o “entre” é constantemente reconstruído de acordo com o que ocorre entre os dois interlocutores. Essa constante reconfiguração e reorientação da esfera dialógica é chamada de “desdobramento” (*unfolding*); é, portanto, perceptível uma analogia musical na metáfora de Buber. Ele descreve esse acontecimento inter-humano como uma espécie de surpresa múltipla, preferindo o termo “acontecimento” ao mais carregado conceito de “evento” empregado por Romano.

Ainda que o termo “evento” possa parecer excessivamente forte para a tematização de Buber, Waldenfels argumenta em favor de uma espécie de “evento intermediário” (WALDENFELS, 2007, p. 56), ou, de forma simples, um evento que ocorre entre mim e o outro. Waldenfels concentra-se mais na questão da responsabilidade e da responsividade, enquanto Buber volta sua atenção para a possível transformação que pode ser desencadeada entre Eu e Tu no caso de uma surpresa recíproca. Assim, em carta a Ludwig Binswanger, Buber associa diretamente o diálogo ao imprevisto e à possibilidade de surpresa mútua (AGASSI, 1999, p. 190).

No texto em que Buber propõe o momento de surpresa como a “pressuposição ontológica” do diálogo, ele afirma que o poeta, por exemplo, recebe sua força criativa de seu parceiro no diálogo (BUBER, 1965, p. 111). Essa afirmação aponta novamente para a criatividade implicada na troca dialógica entre

Eu e Tu. O evento dialógico entre Eu e Tu compreende ambos os sujeitos, mas transcende os fenômenos meramente psíquicos ou físicos que ocorrem entre os interlocutores (BUBER, 1965, p. 112). Conforme sugere Buber, esse acontecimento não possui marcos definidos, pois, ao ingressarmos no diálogo, não sabemos mais onde termina a alma e onde começa o mundo.

Em outra passagem audaciosa, Buber sustenta que o diálogo consigo mesmo só é possível em virtude do diálogo originário com o outro. Para descrever esse processo, ele introduz a noção de “internalização”. Gadamer também se aproxima dessa tematização ao afirmar que o diálogo entre Eu e Tu tem consequências decisivas para a vida interior do ser humano, permitindo a construção de um diálogo infinito consigo mesmo.

Quanto ao momento da surpresa, Buber afirma que o ser humano não é tão imprevisível para si quanto é para seu parceiro. Isso significa que o sujeito já possui algum tipo de compreensão antecipada de si mesmo. Outra afirmação instigante surge quando Buber declara que a linguagem nunca existiu antes de qualquer interpelação. Em sua obra sobre o chamado e a resposta, Jean-Louis Chrétien cita Heidegger, que afirmava que o ser humano começa a falar apenas na medida em que escuta o chamado do outro (CHRÉTIEN, 2004, p. 6). Conforme Paul Mendes-Flohr, o encontro entre Buber e Heidegger teria se concretizado em uma série de conferências sobre a linguagem, o que permite supor um mínimo de influência recíproca (MENDES-FLOHR, 2014, p. 2).

Outro ponto essencial na tematização buberiana do diálogo é a metáfora do jogo. Em seu diálogo com o psiquiatra Carl Rogers, Buber compara o diálogo autêntico entre Eu e Tu a uma partida de xadrez, na qual ambos os jogadores ignoram o próximo movimento do adversário (BUBER, 1965, p. 178). O momento da surpresa volta a ser abordado no seminário intitulado *O Inconsciente*, em que Buber sugere que o terapeuta ideal deve estar aberto e disponível à surpresa proveniente do paciente. Isso não implica passividade, mas sim uma espécie de “colocação entre parênteses”, pela qual o terapeuta suspende suas crenças, pressupostos e interpretações para deixar o paciente ser e manifestar-se como aparece diante dele.

Essa atitude básica foi chamada por Buber de “libertação consciente”, oposta à “imposição inconsciente” das teorias da escola psiquiátrica a que o terapeuta pertença (AGASSI, 1999, p. 239-240). Evidentemente, Buber salienta que um terapeuta sem método ou escola é um diletante; contudo, há “momentos de encontro” nos quais terapeuta e paciente se encontram em sua singularidade única. Essa suspensão é a condição de possibilidade do verdadeiro encontro entre dois seres humanos únicos.

Tal encontro também envolve um risco: o da mudança, da transformação ou até da metamorfose. Aqui, é possível recuperar a noção de evento de Maldiney e Romano, com suas implicações no encontro genuíno. Por outro lado, essa “colocação entre parênteses”, que abre espaço para o momento de surpresa, pode trazer consigo insight e, mais importante, o aprofundamento do campo inter-humano, no qual tanto terapeuta quanto paciente aprendem algo crucial sobre a própria cura: a mútua abertura.

Como Buber explica, se o terapeuta trata a psique do paciente como uma entidade isolada, pode haver melhora. Mas se se busca uma cura existencial, não se trata apenas da psique, mas desse encontro único entre duas unidades. Por isso, Buber fala em “inconsciente” como o estado em que alma e corpo não evoluem separadamente, mas fundem-se em uma unidade: a singularidade do paciente. Assim, afirma Buber, o inter-humano pode ter efeito mais marcante na terapia que o domínio puramente psíquico. Essa é a equação do que ele chama de cura pelo encontro (AGASSI, 1999, p. 17).

Já em *Eu e Tu* (BUBER, 2013, p. 8), Buber enfatizava o risco que o Eu assume ao entrar em relação com um Tu, utilizando inclusive o termo sacrifício. Esse sacrifício aponta novamente para a suspensão dos julgamentos por parte do terapeuta, a fim de encontrar o paciente como ele é. Heidegger denominou esse modo peculiar de abordagem do mundo e do outro de “deixar-ser” (HEIDEGGER, 2001, p. 223-224).

Com isso, delimitamos os elementos centrais da teoria buberiana sobre a relação entre diálogo e surpresa. Podemos agora passar à tematização gadameriana do jogo dialógico.

3. O jogo dialógico

A principal tese de Hans-Georg Gadamer parte de uma crítica às abordagens subjetivistas do jogo, presentes nas obras de Kant e Schiller. Gadamer afirma que existe uma certa seriedade no ato de jogar, pois o jogo só se realiza plenamente quando o jogador se perde na própria atividade lúdica. Aqui já se insinua o conceito de esquecimento de si (autoesquecimento extático), que se tornará central em sua hermenêutica filosófica. Além disso, o jogo possui uma essência própria, independente da consciência dos jogadores. Ele se realiza por meio deles, mas os absorve, libertando-os do fardo de iniciar ou controlar o jogo.

Característico do jogo é o movimento de vaivém que o constitui. Gadamer reconhece a primazia do jogo sobre a consciência dos participantes: o jogo os atrai e os domina. Toda atividade lúdica requer um espaço específico — um campo de jogo — que se aproxima da noção buberiana de “entre”. Para Gadamer, o jogo é uma forma de autopresentação, embora toda autopresentação possa se transformar em representação para um outro (GADAMER, 2013, p. 107-110).

Em outro de seus textos, dedicado à questão da autocompreensão, Gadamer retorna ao vínculo entre compreensão, diálogo e jogo. Suas conclusões são relevantes para a elaboração da ideia de jogo dialógico, pois nesse contexto o elemento da surpresa é mais uma vez introduzido. Assim, e ao lado de Buber, poderíamos considerar a surpresa como a “pressuposição ontológica” do diálogo.

Embora Gadamer não use explicitamente a expressão “jogo dialógico”, estudiosos como Monica Vilhauer ofereceram pistas para o desenvolvimento desse conceito, inspiradas na tematização geral da compreensão em Gadamer (VILHAUER, 2010). Antes de nos aprofundarmos no texto sobre autocompreensão, é oportuno lembrar outra ocorrência da noção de surpresa em Gadamer: em seu ensaio sobre Estética e Hermenêutica, ele analisa a relação entre a obra de arte e a experiência do espanto. Ele escreve que, quando o excesso de sentido proporcionado pela obra de arte nos toma de assalto, tudo o que nos é familiar se desfaz. Isso seria o significado pleno da revelação, entendida como o desvelamento do que antes estava oculto (GADAMER, 1976, p. 101).

Voltando ao texto sobre autocompreensão, Gadamer reitera sua tese de *Verdade e Método* ao afirmar que o movimento de vaivém do jogo não deriva da atividade consciente dos jogadores, mas sim que é a consciência que deriva do jogo. Além disso, ele introduz o conceito-chave de autoesquecimento extático: trata-se de uma absorção no jogo que não configura perda de si, mas uma leveza e elevação da experiência vivida (GADAMER, 1976, p. 55).

Outro ponto fundamental abordado por Gadamer é o modo como o diálogo se articula com a compreensão e com o jogo. O diálogo entre os seres humanos, segundo ele, apresenta muitas semelhanças com esses dois fenômenos. Por exemplo, Gadamer destaca o risco — também presente em Buber — de dizer algo, de calar-se, de provocar uma resposta ou de recebê-la. Cada palavra entra no jogo de forma natural, antecipando a seguinte e considerando a anterior (GADAMER, 1976, p. 56).

Para Gadamer, a vida da linguagem está em “jogar junto”, ou continuar o jogo em que nos vemos lançados desde que começamos a falar. O jogo dialógico consiste num dar e receber ritmado, um vaivém entre Eu e Tu. Em algum momento, esse movimento conduz ao momento da surpresa, quando ambos são tomados por algo novo e radical sobre si mesmos — algo que antes não

estava presente, ou seja, o novo radical. Esse transbordamento de sentido é justamente o momento da surpresa sob a forma de excesso de significado, que gera compreensão mútua.

Dessa forma, a finalidade do diálogo é o enriquecimento mútuo, no qual nos tornamos mais conscientes de nós mesmos. Esse é o papel singular do autoesquecimento extático. Em cada diálogo, algo diferente — e, podemos dizer, algo novo — vem à tona, conforme sugerem as últimas observações de Gadamer nesse texto (GADAMER, 1976, p. 58).

Devemos lembrar que, ao afirmar que o “entre” é o verdadeiro lugar da hermenêutica, Gadamer se referia ao jogo entre o familiar e o estranho. Por fim, ele considera que, após o desaparecimento do evento dialógico, uma espécie de traço dialógico persiste em ambos os interlocutores, como desejo de reencontro e aprofundamento do vínculo. Assim, o ser humano pode, inclusive, surpreender-se consigo mesmo, na medida em que continua o diálogo interior iniciado com o outro.

4. A temporalidade da surpresa

Abordar uma temporalidade da surpresa se faz essencial em nossa proposta. Para tanto, abordaremos o filósofo francês do início do século XX, Henri Bergson. Em sua conferência “O Possível e o Real”, Bergson enfatiza como o tempo criativo funciona e de que modo ele produz essa novidade imprevisível (BERGSON, 2002, p. 232). Ainda que se refira ao ser do universo e à evolução das espécies, podemos argumentar que essa temporalidade criativa também se aplica ao diálogo.

Claude Romano descreve como a surpresa opera na economia do evento, considerando-a como condição *sine qua non* da temporalidade orientada para o futuro. Em diversos trechos, ele alude à obra de Bergson, da qual toma emprestada a ideia de novidade imprevisível. Essa é a principal função da surpresa na hermenêutica do evento. Além disso, Romano dedica os três primeiros capítulos de *Evento e Tempo* à análise das obras de Platão, Aristóteles e Agostinho (ROMANO, 2014), autores que se debruçaram sobre a noção de instante. Em suas obras, o instante está associado ao momento oportuno, ou seja, ao tempo de ação e decisão.

Com Buber e Gadamer, a novidade imprevisível do diálogo — sua temporalidade criativa — opera em outro nível: o campo inter-humano. Enquanto Buber descreve o diálogo como um jogo em desdobramento (BUBER, 1965, p. 82), Gadamer vincula explicitamente compreensão, jogo e diálogo

(GADAMER, 1976, p. 44). Assim, podemos afirmar que, por meio do jogo dialógico, que envolve tanto Eu quanto Tu, e graças à leveza e elevação implícitas, a surpresa pode emergir. Conforme Buber sugere, sempre possuímos certa autocompreensão (BUBER, 1965, p. 113), mas a espontaneidade do outro pode se revelar desconcertante — daí o risco e o sacrifício implicados no diálogo.

A questão é: podemos antecipar a nós mesmos? A possibilidade de uma temporalidade criativa, proporcionada pelo diálogo infinito consigo mesmo, aponta para uma resposta afirmativa. Por outro lado, Gadamer utiliza a noção de jogo para descrever como ocorre o enriquecimento mútuo entre Eu e Tu. Em termos simples, ao participarmos do jogo dialógico, a novidade imprevisível nos captura por inteiro, gerando uma nova compreensão do mundo, do outro e de nós mesmos. O jogo dialógico entre Eu e Tu envolve dois seres humanos livres, cada qual com sua singularidade e espontaneidade. A novidade imprevisível pode surgir por meio de uma palavra ou gesto, nos quais Eu e Tu se compreendem mutuamente em um momento de encontro.

A consequência desse diálogo para o ser humano é que ele pode “internalizar” essa conversa e continuá-la consigo mesmo. Mas onde aparece a surpresa nesse contexto? Se considerarmos o diálogo interior como uma internalização do diálogo com os outros, a surpresa experimentada entre Eu e Tu pode também ocorrer na continuidade desse diálogo interno. Como já foi indicado, essa surpresa pode se manifestar como uma ideia nova e inesperada — uma forma inédita de autocompreensão — que emerge do diálogo infinito consigo mesmo.

Portanto, não só o diálogo, mas também a criatividade parecem ser fenômenos relacionais. Lembremo-nos da afirmação de Buber de que o poeta reconhece sua potência criativa do encontro com a alteridade (BUBER, 1965, p. 118).

Faz-se agora necessário examinar a economia interna do momento da surpresa. Já tratamos amplamente da surpresa ao longo do texto, mas agora devemos nos concentrar na noção de “momento”. O psicólogo infantil Daniel Stern demonstrou que há uma diferença entre o tempo como sucessão e o tempo como ocorrência instantânea (STERN, 2004). O momento de surpresa envolve justamente o instante, na forma de um momento kairótico — ou simplesmente, de *Kairós*.

Kairós difere completamente de *Chronos*: enquanto este representa a sucessão contínua do tempo, aquele designa o surgimento instantâneo de um momento específico, considerado oportuno. Essa oportunidade se revela decisiva para a filosofia do diálogo e para a hermenêutica, pois ela não apenas fornece uma nova forma de compreensão entre Eu e Tu, como também carrega implicações éticas ligadas à escolha, à decisão e à ação.

Como afirmou o fenomenólogo francês Henri Maldiney, o real é aquilo que não esperamos e, mais ainda, somos “passíveis” do imprevisível (MALDINEY, 1991). Assim, ao sintetizar a discussão sobre o momento kairótico da surpresa, encontramos dois componentes centrais — já presentes na obra de Maldiney e posteriormente retomados por Romano. Maldiney foi, afinal, um teórico da surpresa e do evento (MALDINEY, 1991, p. 251).

Podemos, então, falar em uma espécie de “passibilidade dialógica”, na qual o Eu deve estar receptivo e disponível para acolher a surpresa, integrando-a à economia geral do diálogo e permanecendo aberto à mudança e ao insight. Como enfatiza Michel Bitbol, a transpassibilidade — conceito-chave da teoria fenomenológica de Maldiney — representa precisamente essa abertura à surpresa (DEPRAZ & CELLE, 2019, p. 16).

Por outro lado, a “possibilidade dialógica” implica aproveitar o momento kairótico da surpresa, resolvendo a crise (a decisão) instaurada pelo momento de encontro. Esse ato de “possibilização” pode ser realizado por meio do que Buber chama de confirmação. Assim, quando a surpresa ocorre no jogo dialógico, ela pode ser o momento oportuno para confirmar o outro em sua singularidade, conduzindo ao desdobramento dinâmico de suas potencialidades.

Buber denomina esse fenômeno de confirmação dinâmica das potencialidades do outro, cuja ligação com a surpresa é evidenciada no diálogo com Carl Rogers (BUBER, 1965, p. 178). Confirmando o outro no momento oportuno, um horizonte de novas possibilidades paradoxalmente desperta na pessoa confirmada. No entanto, isso exige também a passibilidade do outro. Graças à passibilidade do outro, pode emergir a “possibilidade dialógica”, que se realiza na mútua abertura.

Concluindo, a passibilidade dialógica refere-se à possibilidade de acolher e apropriar-se da surpresa; a possibilidade dialógica, por sua vez, implica a confirmação do outro. Nessa conjuntura, a confirmação pode ser uma resposta adequada à surpresa. O momento de surpresa pode não apenas oferecer oportunidade de compreensão mútua, mas também de vínculo recíproco e aprofundamento do campo inter-humano. Como enfatiza Buber, a confirmação é essencial para o tornar-se-si mesmo com o outro (BUBER, 1965, p. 71). Tal tornar-se consigo mesmo, no entanto, implica também a compreensão mútua, que constitui a condição para o desdobramento das possibilidades.

5. A surpresa como tempo messiânico do diálogo

Em *O tempo que resta*, Giorgio Agamben desenvolve uma leitura do tempo messiânico que se conecta diretamente com o que chamamos aqui de **temporalidade criativa**. Para Agamben, o tempo messiânico não é um tempo adicional ou final, mas o tempo que corta o tempo, que o interrompe e o reconfigura. Esse instante, chamado por Paulo de “*kairós*”, é a irrupção do tempo novo dentro do tempo cronológico — é o tempo da decisão, da exceção, do evento.

Agamben escreve: “O messias não cumpre o tempo, mas o interrompe” (AGAMBEN, 2005, p. 67). É justamente isso que ocorre na surpresa dialógica: o fluxo da conversa ordinária é interrompido por algo inesperado, que reconfigura o campo inter-humano. O *kairós* não é a realização de um plano, mas a abertura de uma possibilidade antes insuspeitada.

Essa ideia ressoa também com a noção de jogo em Gadamer: no momento da surpresa, suspende-se a linearidade e emerge uma nova configuração de sentido. A hermenêutica messiânica de Agamben oferece, portanto, um suporte filosófico para pensar a surpresa como **instante de redenção da linguagem**, onde algo irrompe e modifica o curso da experiência. O messiânico é o tempo do agora transformado, e o diálogo autêntico é o lugar onde esse agora pode eclodir.

Com base na obra *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans* (2005), Giorgio Agamben desenvolve uma teoria singular do tempo messiânico, que se mostra particularmente fecunda para pensarmos o momento de surpresa no diálogo como **interrupção e reconfiguração do tempo ordinário**. Para Agamben, o messiânico não é o fim dos tempos nem sua continuidade linear; trata-se de um tempo “restante” (*ho nyn kairos*), uma experiência de **tempo interior ao tempo**, que o fratura e o redefine desde dentro.

O ponto central da leitura agambeniana da epístola de Paulo está na distinção entre o *chronos* (tempo cronológico, contínuo) e o *kairos* (tempo oportuno, decisivo). O tempo messiânico, para Agamben, é uma **composição tensionada entre esses dois tempos**, algo que não pertence mais ao tempo histórico, mas também não está fora dele. É o “tempo do agora” que resta — o tempo remanescente — no qual toda ação torna-se urgente e significativa. Como escreve Agamben:

“O tempo messiânico é o tempo que resta entre o tempo e o fim do tempo — mas esse resto não é um tempo quantitativo: ele é a forma de todo o tempo vivido sob a exigência messiânica” (AGAMBEN, 2005, p. 62).

Essa descrição pode ser transportada para a experiência do diálogo: o momento de surpresa que emerge entre Eu e Tu não é meramente um desvio no fluxo da conversação, mas **um tempo qualitativamente novo**, que suspende a sequência habitual e reconfigura o próprio horizonte do sentido. Tal como o tempo messiânico interrompe o tempo da Lei e abre o tempo da graça, o momento de surpresa dialógica interrompe a previsibilidade da troca e inaugura uma nova compreensão — de si, do outro, do mundo.

Agamben se apoia, nesse ponto, na noção de **chamada e resposta** (klēsis), que aparece reiteradamente na epístola paulina e que ele interpreta como o verdadeiro núcleo do messianismo. A vocação messiânica não se refere a uma eleição individual, mas a uma transformação radical da subjetividade: aquele que é chamado, não é mais o mesmo que responde. O intervalo entre a chamada e a resposta é o *tempo que resta*. No diálogo, esse intervalo se manifesta como o instante de suspensão entre escutar e responder, entre acolher e elaborar. Nesse intervalo, a subjetividade se desestabiliza e se torna outra: “o sujeito da vocação é um sujeito dividido” (AGAMBEN, 2005, p. 23).

Assim, a surpresa não é apenas um efeito do imprevisto, mas a própria experiência messiânica de um tempo fragmentado que exige decisão. O *kairos* do diálogo é o instante em que o sujeito, convocado por uma interpelação radical — pelo Tu —, **experimenta a sua própria incompletude e se refaz na resposta**.

Agamben mostra também que essa estrutura messiânica do tempo está sempre ligada à linguagem. O messiânico não é simplesmente um novo conteúdo da fala, mas uma **transformação da própria forma da enunciação**. Ele escreve:

“A linguagem messiânica não é uma nova linguagem, mas o uso messiânico da linguagem” (AGAMBEN, 2005, p. 139).

Esse uso messiânico da linguagem aparece no diálogo como a suspensão da linguagem instrumental, estratégica ou informativa. No momento da surpresa, a linguagem se faz dom, gesto, poética. Ela se desprende de sua função utilitária e se torna revelação — algo próximo ao que Ricoeur denomina “poética do sentido” ou “extravagância semântica” das parábolas (RICOEUR, 2006a, p. 187).

Portanto, em termos agambenianos, o diálogo autêntico é um exercício messiânico de linguagem: ele se dá no tempo que resta, na tensão entre escuta e resposta, e se efetua como uso suspenso — onde a palavra não pretende dominar o outro, mas **expor-se ao dom do inesperado**. A surpresa, nesse horizonte, é o nome fenomenológico do *kairós*.

6. Ricoeur: a poética da surpresa e da conversão

Ao considerar a surpresa em sua articulação com a linguagem e a ética, Paul Ricoeur nos oferece uma chave indispensável. A partir da análise das parábolas evangélicas, especialmente em *A leitura da parábola* e *A simbólica do mal*, Ricoeur descreve a surpresa como o **momento poético da metáfora viva**, que redescreve o mundo e transforma a autocompreensão do sujeito.

Como ele afirma: “a extravagância das parábolas é o que permite ao leitor ser tocado por um evento antes mesmo de se engajar em uma decisão” (RICOEUR, 2006a, p. 187). Aqui, a surpresa é um dom de sentido, análogo ao dom de si no diálogo. O extraordinário que irrompe no ordinário da parábola é semelhante à novidade imprevisível que aparece no diálogo.

Mais ainda, a noção de *conversão* precedendo a decisão — como está descrita no artigo “Linguagem do Perdão e da Liberdade” — completa o ciclo de sentido: primeiro, o evento; depois, o deslocamento do olhar; por fim, a ação transformada. A surpresa, nesse sentido, é o primeiro passo de uma sequência que culmina no agir ético renovado.

Na lógica da superabundância que rege tanto o perdão quanto a poética bíblica, Ricoeur vê na parábola e no evento narrativo uma forma de surpresa reveladora, capaz de reorientar o sujeito e fundar uma nova disposição no tempo. Por isso, ele afirma que “as parábolas dizem mais que qualquer teologia sistemática, justamente por sua potência de espanto” (RICOEUR, 2006a, p. 230).

Dessa maneira, o momento de surpresa no diálogo é uma forma secular, mas análoga, da poética da revelação. Ele não nos instrui de maneira didática, mas nos desestabiliza poeticamente, abrindo um novo horizonte de ação e de sentido. É nesse gesto que a hermenêutica da surpresa se torna também uma hermenêutica da liberdade.

No pensamento de Paul Ricoeur, a surpresa desempenha um papel central no processo hermenêutico, especialmente quando associada à linguagem poética e à possibilidade da conversão do sujeito. Essa dinâmica é particularmente visível na sua análise das parábolas evangélicas, onde a metáfora viva atua como veículo de uma *extravagância semântica* que desestabiliza o leitor, gerando um excesso de sentido que excede a expectativa e instaura um novo horizonte interpretativo. A surpresa, nesse contexto, não é apenas um efeito estético, mas a condição de uma mudança ontológica na autocompreensão do sujeito.

Nas parábolas, a irrupção do extraordinário no ordinário tem a função de provocar uma transformação no olhar, anterior à decisão ou à ação. Ricoeur define esse momento como o início de uma sequência tripla: primeiro, o evento que surpreende; depois, o deslocamento hermenêutico da perspectiva; e, por

fim, a ação ética transformada. A surpresa, nesse sentido, opera como o primeiro movimento da conversão — não apenas moral, mas narrativa e existencial — que conduz o sujeito a uma nova relação consigo mesmo e com o outro.

A linguagem, nesse processo, deixa de ser instrumento de transmissão de conteúdo e torna-se espaço de acontecimentos. Quando uma parábola ou metáfora viva toca o sujeito, ela rompe o circuito da representação e cria uma configuração de sentido. Esse fenômeno, segundo Ricoeur, aproxima-se do que ele chama de “poética da vontade”, na qual a linguagem é mediadora de uma nova disposição ética, sustentada por uma lógica que ele denomina de superabundância.

Essa lógica da superabundância é essencial para compreender a função da surpresa no diálogo: ela não responde a uma medida, mas transborda — como o perdão, que excede o cálculo e reconfigura o horizonte da relação. Assim como o dom, a surpresa não se impõe, mas se oferece. Não há diálogo verdadeiro sem o risco desse dom, que pode desestabilizar o Eu e, simultaneamente, torná-lo mais capaz de responder ao chamado do outro.

O momento dialógico da surpresa é, portanto, uma forma secular de revelação, em que o sentido se dá antes da sistematização e em que o sujeito se vê convocado a um novo modo de ser. A surpresa torna-se, então, o que há de mais radicalmente humano — e o mais ético —, pois nela o sujeito reencontra sua vulnerabilidade, mas também sua capacidade de esperança. Ao surpreender-se com o outro, com a palavra, com o gesto, o sujeito é reconduzido àquilo que Ricoeur denominava de *homem capaz*, ou seja, um sujeito capaz de promessa, de perdão e de ação criativa.

Nessa chave, a surpresa no diálogo não é mera ruptura temporal, mas manifestação de um tempo qualitativamente novo: um *kairós* hermenêutico, onde o sentido se reinaugura e a liberdade se realiza no acolhimento do inesperado.

Conclusão

Este estudo procurou demonstrar que o fenômeno da surpresa, tal como se manifesta no contexto do diálogo face a face, não apenas remete à imprevisibilidade, mas revela uma dimensão temporal qualitativamente distinta: a da temporalidade criativa. A análise dos aportes de Claude Romano, Henri Bergson, Martin Buber, Hans-Georg Gadamer, Giorgio Agamben e Paul Ricoeur permitiu traçar um percurso hermenêutico segundo o qual a surpresa opera como um acontecimento que suspende a linearidade do tempo cronológico (Chronos), instaurando o instante decisivo (Kairós) em que o sentido é reconfigurado e a relação inter-humana, transformada.

A surpresa, neste horizonte, não se limita a uma frustração da expectativa, mas constitui uma irrupção ontológica e existencial que desafia os esquemas interpretativos prévios e convoca os sujeitos envolvidos no diálogo a uma nova forma de escuta, de compreensão e de ação. Com Romano, apreendemos sua função constitutiva na estrutura do evento; com Buber, sua centralidade na dinâmica relacional entre Eu e Tu; com Gadamer, sua inserção no jogo da linguagem e da compreensão; com Agamben, sua afinidade com a lógica messiânica de suspensão e reconfiguração do tempo; e, com Ricoeur, sua potência poética e ética de inaugurar uma nova autocompreensão e disposição à ação.

Ao considerar o momento de surpresa como condição de possibilidade do verdadeiro encontro dialógico, torna-se possível afirmar que a temporalidade própria do diálogo não é redutível a um mero fluxo sucessivo de trocas verbais, mas sim a um campo de emergência do sentido, onde se entrelaçam vulnerabilidade, criatividade e responsabilidade. Tal como o evento, o diálogo surpreendente reconfigura subjetividades e abre um espaço ético de confirmação e transformação recíproca.

Conclui-se, portanto, que a surpresa, compreendida sob a ótica da hermenêutica do evento, da filosofia do diálogo e da fenomenologia da linguagem, constitui o núcleo de uma temporalidade fecunda para o pensamento contemporâneo. Ela instaura um tempo próprio do encontro, em que o sujeito se vê convocado não apenas a interpretar o mundo e o outro, mas a transformar-se na própria escuta que lhe é exigida. Nesse sentido, o diálogo torna-se não apenas lugar de mediação, mas também de revelação e transfiguração do humano.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Selvino J. Assmann. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

AGASSI, Judith Buber. *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters, and Dialogue*. Syracuse: Syracuse University Press, 1999.

BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

- BITBOL, Michel.** Neurophenomenology of surprise. In: DEPRAZ, Natalie; CELLE, Agnès (orgs.). *Surprise at the Intersection of Phenomenology and Linguistics*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2019. p. 9–22.
- BUBER, Martin.** *Eu e Tu*. Tradução de Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2013.
- BUBER, Martin.** *O conhecimento do homem*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Centauro, 2001.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis.** *O apelo e a resposta*. Tradução de Bruno Diniz. São Paulo: Loyola, 2020.
- DEPRAZ, Natalie; CELLE, Agnès (orgs.).** *Surprise at the Intersection of Phenomenology and Linguistics*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2019.
- DEPRAZ, Natalie; STEINBOCK, Anthony (orgs.).** *Surprise: An Emotion?*. Dordrecht: Springer, 2018.
- FRIEDMAN, Maurice.** *My Friendship with Martin Buber: A Reflection*. Syracuse: Syracuse University Press, 2013.
- GADAMER, Hans-Georg.** *Verdade e método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2006.
- GADAMER, Hans-Georg.** *Estética e hermenêutica*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HEIDEGGER, Martin.** *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin.** *Seminários de Zollikon: Protocolos – Conversas – Cartas*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2013.
- LEVINAS, Emmanuel.** *Tempo e o outro*. Tradução de Carlos Eduardo Jordão Machado. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- MALDINEY, Henri.** *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1991.
- MENDES-FLOHR, Paul.** Martin Buber and Martin Heidegger in Dialogue. *The Journal of Religion*, v. 94, n. 1, p. 2–25, 2014.
- NANCY, Jean-Luc.** *Ser singular plural*. Tradução de Marcelo Fabri. Petrópolis: Vozes, 2014.
- PATOČKA, Jan.** *O mundo natural como problema filosófico*. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Loyola, 2007.
- RICOEUR, Paul.** *A simbólica do mal*. Tradução de Mario Luiz van der Linden. São Paulo: Loyola, 2006.
- RICOEUR, Paul.** *A leitura da parábola*. In: _____. *Ensaio de hermenêutica*. Tradução de Mario Kozel Filho. Petrópolis: Vozes, 2006a. p. 181–230.
- ROMANO, Claude.** *Evento e tempo*. Tradução de Nélío Schneider. São Paulo: Loyola, 2021.