

LUÍS GUSTAVO DA SILVA CARVALHO

**A produtividade do sentido no acontecer da verdade da tradição em
Gadamer**

Recife
Setembro de 2005

LUÍS GUSTAVO DA SILVA CARVALHO

**A produtividade do sentido no acontecer da verdade da tradição em
Gadamer**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Luiz Pelizzoli

Recife
Setembro de 2005

LUÍS GUSTAVO DA SILVA CARVALHO

**A produtividade do sentido no acontecer da verdade da tradição em
Gadamer**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em

Prof. Dr. Marcelo Luiz Pelizzoli, UFPE

Prof. Dr. Vincenzo Di Matteo, UFPE

Prof. Dr. Custódio Luís S. de Almeida, UFC

Recife
Setembro de 2005

RESUMO

CARVALHO, Luís Gustavo da Silva. **A produtividade do sentido no acontecer da verdade da tradição em Gadamer**. Recife, 2005. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.

No contexto da Filosofia contemporânea, a hermenêutica vem impondo-se como uma disciplina de grande destaque. Podemos dizer que, hoje, o seu maior expoente é o filósofo alemão Hans-Georg Gadamer. Em sua hermenêutica, o homem compreende-se essencialmente como um ser de tradição, onde encontra a sua identidade e a sua substância. Ancorado em *Verdade e método*, demonstramos o vínculo do conceito de “tradição” com o conceito de *ethos* e direito natural em Aristóteles. Procuramos refletir sobre as implicações deste vínculo essencial do ser humano com o seu passado. Esta tese foi atacada por conter, segundo os seus críticos, uma feição fundamentalmente reacionária e subserviente ao princípio de autoridade. Vários filósofos atacaram a teoria de Gadamer sob a alegação de que ela não faz justiça à vocação crítica da Filosofia. O mais notável dentre eles foi o filósofo contemporâneo Jürgen Habermas, que abriu caminho para as contestações à posição gadameriana. A tradição, na visão de Gadamer, não representa uma cadeia semântica inexorável, ao contrário, o seu sentido encontra-se num processo constante de re-significações. O passado não exerce uma opressão simbólica absoluta, não se configura como um conjunto de idéias que obstaculizam a emancipação dos indivíduos. A tradição é a própria substância da razão que se preserva na história. Aliás, com a distância temporal, a tradição possui uma produtividade semântica genuína. E nisto consiste a dimensão crítica da sua hermenêutica.

Palavras-chave: Hermenêutica, linguagem, crítica, emancipação, tradição, re-significação.

ABSTRACT

CARVALHO, Luís Gustavo da Silva. **A produtividade do sentido no acontecer da verdade da tradição em Gadamer**. Recife, 2005. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.

In the context of the contemporary philosophy, hermeneutics is imposed as a discipline of a great prominence. We can say today its greatest exponent is the German philosopher Hans-Georg Gadamer. In his hermeneutics, man understands himself essentially as a being of tradition, in which meets his identity and his substance. Based on *Truth and method*, we will demonstrate the link of the concept of “tradition” as the concept of “*ethos*” and “natural right” from Aristotle. We have tried to reflect about the implications of that essential link of human being with his past. This thesis was attacked by containing, according to its reviewers, a fundamentally reactionary and subservient feature to the principle of authority. Some philosophers have attacked Gadamer’s theory under the allegation of it does not make justice to the philosophy critic. The most notable among them was the contemporary philosopher Jürgen Habermas who makes way to the contestations to Gadamer’s position. Tradition, on Gadamer’s point of view, does not represent an inexorable semantic chain, on the contrary, its sense is found in a constant process of resignifications. The past does not exercise an absolute symbolic oppression, does not configure as a whole of ideas which makes difficult the emancipation of the individual. Tradition is the right substance of reason which is preserved through the history. By the way, with the temporal distance, tradition has an authentic semantic productivity.

Keywords: Hermeneutics, language, criticism, emancipation, tradition, resignification.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
CAPÍTULO 1: Da arte da compreensão à ontologia hermenêutica.....	18
1.1. Aspecto histórico.....	18
1.1.1. Superando a perspectiva psicológica da hermenêutica de Schleiermacher.....	18
1.1.2. Crítica de Gadamer à objetivação da tradição na hermenêutica de Dilthey.....	21
1.1.3. A base fenomenológica da hermenêutica de Gadamer.....	24
1.1.4. Heidegger e a guinada ontológica: o aspecto produtivo do círculo hermenêutico.....	27
1.2. A legitimação da verdade da tradição em Gadamer.....	31
1.2.1. A questão da verdade fora dos padrões metodológicos da ciência.....	31
1.2.2. A evidência do sentido no acontecer da verdade da tradição.....	43
1.2.3. A tarefa da razão diante dos preconceitos e do discurso da autoridade.....	46
CAPÍTULO 2: A hermenêutica como experiência da tradição.....	52
2.1. Aspectos fundamentais da experiência hermenêutica.....	52
2.1.1. A hermenêutica como descrição da experiência cotidiana e natural do mundo e o seu aporte na tradição.....	52
2.1.2. A experiência da tradição como revelação da finitude.....	58
2.2. A historicidade da experiência hermenêutica.....	63
2.2.1. A história continuamente influente.....	63
2.2.2. O aspecto produtivo da distância temporal.....	71
2.3. A lingüisticidade da experiência hermenêutica.....	77
2.3.1. A universalidade da linguagem: a linguagem como mensageira do passado.....	77
2.3.2. O aspecto comunitário da linguagem.....	81
CAPÍTULO 3: O aspecto produtivo da verdade da tradição.....	89
3.1. Da compreensão à crítica.....	89
3.2. A produtividade hermenêutica na aplicação do texto à situação do intérprete.....	94
3.3. A produtividade do sentido da tradição na pergunta hermenêutica.....	99
3.4. O caráter modelar da filosofia prática de Aristóteles para a hermenêutica de Gadamer.....	104
3.5. O diálogo e o seu jogo.....	112
CONCLUSÃO.....	119
REFERÊNCIAS	126

Dedico este trabalho à minha querida avó Diva.
Foi ela que tornou este trabalho possível,
quando cuidou de mim desde a mais tenra idade
até o momento presente.

AGRADECIMENTOS

À minha família.

E a todos aqueles que estiveram ao meu lado nesses dois difíceis anos.

Ao meu cunhado Akiles, que me estendeu a mão do começo ao fim desta dissertação.

Gostaria de mencionar os nomes das pessoas que tiveram grande importância para que eu pudesse dar cabo desta tarefa.

Devo lembrar do primeiro amigo que conquistei na Universidade, Marco Antônio, que, ao viajar para a Inglaterra, me deixou o primeiro volume de *Verdade e método*.

Lembro-me, agora, de D. Aurilene e sua família, que sempre me receberam em seu lar como muito carinho, tornando mais fácil a minha vida.

Não posso esquecer do grande carinho de minha querida amiga Leônia Torres, que me cedeu o exemplar de Habermas que foi escolhido na prova de seleção do Mestrado.

Seria uma falta de minha parte não lembrar do nome de meu amigo Maurício; sua atenção foi de suma importância para que eu conseguisse concluir minha dissertação.

Passarei, agora, a mencionar o nome de dois amigos especiais, sem os quais não teria me mantido em pé por nenhum momento nessa jornada, tão grande sua importância na minha vida. O primeiro, o meu amigo Felipe Pimentel que, para revelar sua importância na minha vida digo apenas que ele foi a minha cabeça quando eu já não mais a possuía. Em seguida, o meu amigo Tony Apolinário que, juntamente com a sua esposa, Patrícia, me ofereceram uma atenção e um carinho tão grandes que me fizeram andar no momento em que eu já parava.

Ao Prof. Vincenzo Di Matteo, pelas críticas tão pertinentes que fez para o melhoramento do meu trabalho

Por último, devo um agradecimento muito especial ao Prof. Marcelo Pelizzoli, meu orientador, que, com uma compreensão inacreditável, teve paciência com o meu ritmo, sendo um grande amigo que me estendeu a mão quando o medo já começava a roubar-me as esperanças.

“A mera compreensão das tradições de sentido, isto é, das tradições, dentro das quais nos encontramos não representa tanto um campo de objetos para a dominação científica objetiva, quanto uma mediação de nós mesmos com nossas possibilidades reais transmitidas, com o que pode ser, com o que pode suceder-nos e com o que pode ser de nós.”

H.-G. Gadamer

INTRODUÇÃO

No contexto contemporâneo, o maior dos valores diz respeito à contínua busca de novidade. A cada dia, a indústria se encarrega de trazer um novo fetiche para “saciar” a nossa sede de consumo. No mundo globalizado da civilização técnica, todos são convocados a participar da grande festa do volátil e do efêmero. O fluxo incessante das novidades faz com que o nosso olhar perca a capacidade de perceber o que se consolida dentro da transfiguração geral. Já quando falamos em hermenêutica ou em Hans-Georg Gadamer, queremos colocar diante dos nossos olhos aquilo que se sustenta diante do presenteísmo e futurismo tecnocêntrico absolutos: a tradição (*Überlieferung*) – uma espécie de direito natural –, o substrato histórico que não morre na ruína do tempo, a riqueza cultural que se sedimenta em detrimento de todo devir histórico.

O objetivo deste trabalho é demonstrar a produtividade do sentido no acontecer da verdade da tradição a partir da ontologia hermenêutica de Gadamer. Partimos da idéia de que a tese do filósofo é demonstrar, apesar de todas as mudanças e transformações históricas que percebemos, aquilo do passado que permanece, que se preserva na ruína do tempo; ele nomeia essa substância histórica permanente de tradição. Entretanto, nesse preservar-se, não se poderia anular a produtividade histórica. Para tanto, é preciso saber como Gadamer compreende a tradição. Ela não se configura como um cânone fixo e rígido para o presente, ao contrário, é um horizonte de compreensão flexível e não uma rígida tabela de categorias em que experimentamos fatalisticamente as leis da natureza. A nossa tarefa será descrever como ocorre a produtividade do sentido da tradição nos vários contextos históricos, compreendendo a tradição como o conjunto dos valores não perecíveis. Se for assim, o nosso trabalho precisará reportar-se, também, a uma dimensão ética do acontecer da verdade da tradição.

O caminho escolhido para apresentar o tema parte de uma análise histórica da problemática hermenêutica. Como se pode justificar a possibilidade da verdade da tradição? Antes de tudo, Gadamer terá que superar a idéia moderna de que a verdade só pode ser encontrada no procedimento científico metodologicamente controlado. Para desconstruir esta idéia, retornará aos primórdios da hermenêutica, identificando a influência que a mentalidade metodológica da ciência moderna exerceu sobre ela.

Por conseguinte, no primeiro capítulo da nossa investigação, tentaremos refazer o caminho que deve levar ao instante em que a hermenêutica deixa de ser entendida como uma metodologia para tornar-se o modo de ser fundamental da existência humana. O trajeto começará por considerar as teses hermenêuticas de Schleiermacher, perguntando se este considerava a hermenêutica como algo mais que uma técnica geral para a compreensão. O postulado fundamental da sua hermenêutica não consistirá, em última instância, em empreender uma interpretação psicológica de um autor para atingir o sentido de seu texto? Isto é suficiente? Gadamer, pois, tentará superar a hermenêutica de Schleiermacher nos dois pontos mencionados. Em primeiro lugar, não seria a partir da perspectiva de uma hermenêutica técnica que se compreenderá o sentido originário da tradição. Em segundo, não é o sentido que se encontra na cabeça de um autor que se integrará ao acontecer da tradição, mas, antes, o sentido que o texto manifesta; este sim se tornará mensagem enviada ao futuro.

O segundo grande nome a ser abordado é o de Dilthey, conhecido pela famosa distinção metodológica que separava o procedimento das chamadas “ciências do espírito” do das “ciências da natureza”; nestas, o método correto é a explicação e, naquelas, o método de abordagem correto é a compreensão. A natureza seria explicada; quanto às realidades históricas, seriam compreendidas. Para Gadamer, Dilthey trabalhou muito em prol das ciências do espírito, entretanto, consegue ele se livrar da consciência metodológica do seu

tempo, impressa no próprio historicismo? Estaria ele em condições de realizar uma genuína experiência histórica?

No caminho rumo à hermenêutica de Gadamer, um nome impõe-se como absolutamente necessário, o do filósofo alemão Edmund Husserl, que exerceu grande influência sobre a sua hermenêutica. No aspecto formal, a hermenêutica gadameriana estaria muito próxima do conceito de horizonte (*Horizont*) da fenomenologia husserliana. Também muito significativo é o conceito de mundo da vida (*Lebenswelt*), introduzido por Husserl na *Krisis*, engendrado em oposição à abstração realizada pela ciência moderna – segundo o próprio Husserl; quando a ciência retira o objeto das suas relações mundanas ela não estaria indo às “coisas mesmas”. A coisa mesma deve ser abordada como aparece no mundo da vida, em todas as suas relações mundanas. O mundo da vida parece-nos remeter à nossa experiência comum e corrente. Isto será de fundamental importância para a hermenêutica de Gadamer, pois o significado genuíno da tradição parece ser revelado na nossa inserção cotidiana no mundo e não metodologicamente como pretendiam Schleiermacher e Dilthey. E Husserl, para Gadamer, fez jus ao conceito de mundo da vida (*Lebenswelt*), criado por ele mesmo ou o deixou circunscrito ainda à esfera da consciência? São os rumos delineados da nossa investigação.

Nesta trajetória, é preciso falar a respeito da guinada ontológica da hermenêutica na figura de Martin Heidegger. Com ele, as conquistas do pensamento de Husserl ganham nova determinação ontológica. Seria Heidegger que superaria mais radicalmente a perspectiva metodológica da hermenêutica. Com ele, a compreensão deixaria de ser um método das ciências do espírito para se tornar o modo de ser fundamental do *Dasein* (pre-sença); onde quer que nos encontremos, estaremos compreendendo o ser; daí o aspecto universal da compreensão. A compreensão não seria, pois, uma realização essencialmente histórica? Realizaria ela a constante mediação do presente com o passado?

Qual será então o ponto de partida da hermenêutica de Gadamer? A nossa hipótese começará apontando para a determinação ontológica que Heidegger deu à fenomenologia de Husserl e ao conceito de “compreensão”. A historicidade da experiência humana revelada por Heidegger no conceito de compreensão seria fundamental para Gadamer. Com o conceito de *Geworfenheit*, Heidegger revelaria a co-pertença entre presente, passado e futuro na compreensão. Assim, abriria a porta para Gadamer legitimar, a partir da compreensão mesma, a sobrevivência da verdade da tradição.

Não obstante, para legitimar a verdade da tradição, Gadamer primeiro terá que se defrontar com a idéia moderna de que a verdade só pode ser alcançada dentro de experimentos metodologicamente controlados. É dessa peleja do filósofo com o ideário metodológico da modernidade que irá tratar o primeiro item dedicado a Gadamer desta dissertação, *A questão da verdade fora dos padrões metodológicos da ciência*. Somente superando a idéia de que a verdade se dá apenas dentro da ciência, Gadamer poderá tornar possível a verdade da tradição. No item que logo se segue, *A evidência do sentido no acontecer da verdade da tradição*, buscaremos dizer algo a respeito do modo de ser da tradição; apresentaremos o seu caráter de evento, de olhar a tradição como um acontecimento do ser, da emergência do passado para além do nosso querer e fazer.

A hipótese é se para Gadamer a tradição nos aconteceria através dos preconceitos advindos do passado, mas tentando conciliar o caráter de acontecimento preconceituoso da tradição com a possibilidade de uma existência crítica e produtiva; como já se disse, demonstrar isso será o desafio constante do nosso trabalho e, assim, encerraremos o primeiro capítulo com o item *A tarefa da razão diante dos preconceitos e do discurso de autoridade*.

No segundo capítulo, *A hermenêutica como experiência da tradição*, começaremos com o tópico geral *Aspectos fundamentais da experiência hermenêutica*, que por conseguinte está dividido em dois subtópicos. O primeiro é *A hermenêutica como descrição da*

experiência cotidiana e natural do mundo e o seu aporte na tradição. Aqui será de muita importância a distinção husserliana entre “mundo da ciência” e “mundo da vida”. Para Gadamer, pensamos que seria no mundo da vida, na nossa experiência comum e corrente, que experimentamos a tradição no seu sentido originário. O investigador histórico, quando tenta neutralizar a historicidade da sua pesquisa, estará em condições de realizar a originária experiência da verdade da tradição? O segundo subtópico se intitula: *A experiência da tradição como revelação da finitude.* A finitude consistiria no fato de os homens estarem marcados pela linguagem e pela história, de pertencerem a uma situação determinada. Procuraremos, se é correto, demonstrar que esta facticidade condicionaria as ações históricas dos indivíduos, que o nosso poder de interferir no curso dos acontecimentos não pode ser absoluto, que a situação em que nos encontramos limitaria o nosso poder de ação e que, com o condicionamento histórico, se revelaria a nossa finitude.

No tópico que se segue, tentaremos ser o mais descritivo possível, por se tratar do conceito fundamental da hermenêutica de Gadamer: *A história continuamente influente.* Diria respeito ao fato de o passado continuar influenciando no momento histórico presente da existência. Por ocasião da exposição desse conceito, no primeiro volume de *Verdade e método*, Gadamer menciona outro conceito de fundamental importância para a sua hermenêutica, a saber, fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*). A fusão se realizaria como que naturalmente entre o horizonte do passado e o do presente. Mas o conceito também quer expressar outra idéia, trata-se da fusão entre vários horizontes relativos dentro do grande horizonte da tradição. Qual é esse grande horizonte da tradição?

Possivelmente, é preciso entender a tradição como o grande horizonte simbólico, onde os outros horizontes relativos são subsumidos. A tradição se constitui pelos valores que não perecem na ruína do tempo? No tópico *O aspecto produtivo da distância temporal*, buscaremos descrever a maneira como se realiza a “preservação” dos valores do passado na

hermenêutica gadameriana. Para ele, o tempo possuiria função eminentemente crítica. Idéias e preconceitos equivocados não se sustentam, o tempo se encarregaria de eliminá-los. Os valores que não morrem com a distância temporal constituem a tradição. O passado se tornou monumento histórico e que serve de guia e modelo para o presente, para usar uma expressão de Gianni Vattimo,. Dessa forma, a produtividade do sentido no acontecer da verdade da tradição poderia ser a produtividade dos valores fundamentais que o deus Cronos não conseguiu devorar? Com a distância temporal ocorreriam duas coisas: em primeiro lugar, estaria garantida a legitimidade do que permanece e, em segundo, o que assim permanece falaria de uma forma diferente em cada contexto histórico, porque o sentido de um texto sempre supera a intenção do seu autor.

Em todos os momentos anteriores do trabalho, fez-se referência à universalidade da linguagem para a experiência hermenêutica. O tópico que tratará especificamente sobre a linguagem será dividido em dois subtópicos. No primeiro, *A universalidade da linguagem: a linguagem como mensageira do passado*, partiremos da universalidade da linguagem para o ponto de vista hermenêutico em direção à legitimação que Gadamer procuraria dar aos vários tipos de discursos possíveis. Para poder legitimar as mensagens enviadas pelo passado, o filósofo precisará primeiro demonstrar que existem outros tipos de discurso válidos que não aqueles praticados pela ciência; isto garantido, o filósofo já poderia falar da verdade que nos vem do passado através da linguagem.

A palavra da tradição? Podemos dizer que é o *ethos* histórico onde nós habitamos? O conjunto dos valores que experimentamos na linguagem? Estas também são questões que nos motivam neste trabalho. *O aspecto comunitário da linguagem* será o segundo subtópico a tratar especificamente a respeito do tema da linguagem. Aqui buscamos demonstrar que, em Gadamer, haveria uma experiência do mundo pré-esquemmatizada na linguagem e esta é a base do acordo originário em que nos encontramos. Contudo, ao mesmo tempo em que temos na

linguagem uma experiência pré-esquematizada do mundo, a linguagem também seria o fundamento para toda e qualquer mudança. Somente ela pode tirar-nos da nossa situação imediata, só nos seria possível antecipar um estado de coisas diferente que o atual através dela. Como podemos perceber, Gadamer reconheceu o caráter fundamentalmente emancipador (produtivo) da linguagem na sua hermenêutica. Mas Habermas, filósofo escolhido como contraponto, não concordará com isso. Esta será a questão do próximo tópico.

No terceiro capítulo, intitulado de *O aspecto produtivo da verdade da tradição*, mergulharemos no centro da problemática a que nos propusemos tratar. Nele, tentaremos demonstrar que o fato de estarmos inseridos no acontecer da tradição (*Überlieferungsgeschehen*) não limita o potencial da nossa racionalidade, ao contrário, para Gadamer a tradição se configuraria como a própria condição de possibilidade da racionalidade. No tópico *Da compreensão à crítica*, trataremos da censura que Habermas dirige à hermenêutica de Gadamer, ao combater a tese da universalidade do ponto de vista hermenêutico. Segundo Habermas, a nossa linguagem natural não estaria em condições de promover uma crítica social competente. Para que a atividade racional seja realmente eficiente, não seria preciso preservar uma certa independência do contexto lingüístico ao qual pertence? Ele recorreu à epistemologia genética de Jean Piaget para demonstrar que a razão está assentada em estruturas categoriais independentes da linguagem natural. Nos tópicos subsequentes, buscaremos demonstrar que a universalidade do ponto de vista hermenêutico não representaria um perigo para a nossa racionalidade, mas talvez até a torne possível.

A produtividade hermenêutica na aplicação do texto à situação do intérprete é o tópico em que trataremos de outro conceito fundamental da hermenêutica de Gadamer: a aplicação. No conceito de aplicação, a tradição se revela na sua produtividade genuína, pois o sentido sempre tenta responder a uma situação concreta particular de um intérprete. Com a emergência do ideal metodológico da ciência moderna, na sua exigência de universalidade, a

aplicação foi colocada de lado por se reportar essencialmente a uma situação singular. Mas, na verdade, não seria a aplicação aquela que realiza a mediação produtiva entre uma lei de caráter universal com uma situação particular? Nisso consistiria a sua produtividade.

No tópico *A produtividade do sentido da tradição na pergunta hermenêutica*, tentaremos demonstrar como, para Gadamer, com a pergunta autêntica, se pode superar o dogmatismo da opinião vigente. Para perguntar é preciso não saber, dessa forma não poderíamos nos submeter à ditadura da opinião vigente. A pergunta coloca a nossa opinião no aberto, no que ainda não está determinado. Segundo Gadamer, somos atingidos pela pergunta que a tradição nos envia, entretanto, para ser uma pergunta legítima, ela tem de ser motivada. Em que consiste a sua produtividade? Não seria no fato de que devemos passar a pergunta que a tradição nos coloca para o nosso próprio perguntar? Uma resposta a uma pergunta que nós mesmos não fizemos possui ainda significado para nós?

O tópico *O caráter modelar da filosofia prática de Aristóteles para a hermenêutica de Gadamer* se justifica pelo fato de se ler, na hermenêutica de Gadamer, a continuidade da filosofia prática de Aristóteles, acrescentando-se a ela uma dimensão histórica explícita. Essa proximidade por nós ventilada entre os dois projetos justificaria a extensão do tópico. A razão, tanto em um como no outro, operaria dentro dos limites de uma substância pré-traçada: em Gadamer, a tradição; em Aristóteles, o *ethos*. Em Aristóteles, a produtividade da racionalidade prática (*phronesis*) – a habilidade de aplicar um saber universal a uma situação particular – seria a virtude genuína que o hermeneuta deve possuir, de acordo com Gadamer.

No tópico *O diálogo e o seu jogo*, precisamos demonstrar como, para Gadamer, a dimensão dialógica da sua hermenêutica pode ser retirada das convenções da linguagem. É bem possível que encontremos bivalência na concepção gadameriana a respeito do diálogo, pois ele parece ser concomitantemente o lugar de revelação e de implementação da tradição. Quando se compreende o diálogo como um jogo, não podemos deixar de perceber um matiz

reacionário, uma vez que, no jogo, os “sujeitos” não dominam, mas são dominados. Por outro lado, Gadamer também reconhece o aspecto genuinamente produtivo do diálogo, isto fica mais claro quando toma de empréstimo a tese platônica que entende o pensamento como o diálogo infinito da alma consigo mesma. Na interiorização do diálogo, Gadamer parece tirar o sujeito da inércia em que se encontrava dentro da sua hermenêutica. Salvo maior precisão, essa idéia não apareceu no primeiro volume de *Verdade e método*, somente no segundo, onde Gadamer tentou rebater as acusações de que a sua hermenêutica era uma apologética de estado de coisas existentes, sem nenhum poder emancipador.

O nosso trabalho deseja demonstrar como, no pensamento de Gadamer, estar dentro de uma tradição não significaria diminuição da racionalidade. Como em Aristóteles, o *ethos* representa o material da razão prática; em Gadamer, a tradição é a própria condição de possibilidade da racionalidade, em nada ela compromete a produtividade da razão. Esta continuaria a ser o nosso grande patrimônio, só que agora passando a reconhecer a sua finitude. A sua produtividade e o seu poder emancipador não seriam apenas desconstruídos, mas reavaliados e amadurecidos.

CAPÍTULO 1

Da arte da compreensão à ontologia hermenêutica

1.1. Aspecto histórico

Apesar de não haver uma certeza filológica, os historiadores defendem que é muito provável que o termo hermenêutica deriva do deus grego Hermes, figura mitológica que desempenhava o papel de mensageiro entre os deuses do Olimpo e os mortais. Hermes estava incumbido de fazer a tradução para os homens dos desígnios dos deuses.

A tradução se tornará uma das características fundamentais do pensamento de Gadamer, que a elevará ao patamar de exigência moral. Quando alguém fica responsável pela tarefa de divulgar algum saber, deve ter sempre por diretriz alcançar a inteligibilidade no maior público possível; a sua palavra deve pleitear alcance universal, traduzindo o estranho para a linguagem comum, onde todos possam se encontrar na comunhão de sentido.

Foi no âmbito teológico e jurídico em que primeiro veio a lume a problemática hermenêutica. Procurava-se encontrar a maneira correta de interpretar textos sagrados e legais; procurava-se encontrar meios mais eficientes para fazer o texto manifestar o seu autêntico significado. Só depois de algum tempo o problema hermenêutico se transfere da contenda teológica e jurídica para vicejar na inquietação filosófica.

1.1.1. Superando a perspectiva psicológica da hermenêutica de Schleiermacher

Com Friedrich Danill Ernst Schleiermacher (1768-1834), a hermenêutica superou sua regionalização em disciplinas específicas para integrar-se no contexto mais amplo da indagação filosófica. Nos seus primórdios, a hermenêutica se espalhava na indagação

teológica, filológica e jurídica. Foi só com o projeto de Schleiermacher que a hermenêutica superou a sua fragmentação. O filósofo propôs uma hermenêutica geral (*allgemeine Hermeneutik*), cujos princípios deveriam servir de base para a interpretação de todos os tipos de texto. A sua hermenêutica caracterizava-se como uma “arte geral da compreensão”.

Schleiermacher foi o primeiro a integrar no contexto filosófico um conceito de grande importância para a hermenêutica contemporânea, a saber, o conceito de “círculo hermenêutico”. Esse conceito ocupará lugar de destaque no pensamento de Martin Heidegger (1889-1976) e Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Schleiermacher absorveu-o de uma antiga regra da retórica, que tinha por princípio compreender o todo a partir das partes e as partes a partir do todo. Em Schleiermacher, o círculo hermenêutico se configura como um método utilizado para se atingir a correta compreensão.

Na sua perspectiva do círculo da compreensão, Schleiermacher postulou duas abordagens possíveis para acessar o sentido dos textos. A uma ele deu o nome de “gramatical”, enquanto que à outra chamou de “psicológica”. A primeira apóia-se em métodos comparativos: gramáticas e históricos. No método comparativo, acredita-se que, ao se deslocar para o contexto originário a que o texto pertence, se conseguirá acessar o seu sentido. Ele também defendeu a idéia de que, ao se colocar no lugar do seu leitor originário, se consegue acessar o sentido autêntico do texto.

Já a compreensão psicológica, não procura deslocar-se ao contexto originário do autor, nem se colocar no lugar do leitor originário do texto para compreendê-lo, mas realizar-se em um ato intuitivo, em que uma alma se funde ao conteúdo anímico da outra para acessar o sentido do texto. Uma alma consegue adivinhar a outra em um ato intuitivo. O que fundamenta essa fusão de uma alma em outra, em última instância, é uma identidade panteísta dos intérpretes. Com efeito, sob tal perspectiva, não se poderia pensar em uma alteridade efetiva do outro, pois o seu sentido pode ser totalmente acessado em um ato divinatório com

base nessa mesma identidade entre os seres. É uma tal abordagem crítica a que nos leva *Verdade e método*.

Vejamos de que maneira Gadamer opôs-se às teses de Schleiermacher expostas acima. A primeira divergência que podemos destacar diz respeito ao fato de que, para Gadamer, não se faz necessário reconstruir o contexto histórico do autor para compreender o sentido do que ele diz. O sentido originário do que diz o autor permanece atuante no momento presente, o que o texto diz está integrado ao acontecer da história. “Face à historicidade do nosso ser, a reconstrução das condições originais, como toda e qualquer restauração, não passa de uma empresa impotente. A vida reconstruída, recuperada do alheamento, não é a original”¹. Pois, no genuíno acontecimento hermenêutico, o horizonte do passado está em constante mediação com o horizonte do presente. De alguma forma, o contexto do autor continua sendo o nosso. Como veremos, em Gadamer, é na própria compreensão que realizamos a mediação do presente com o passado. Ela está em condições de superar a distância temporal.

Aqui a ausência de referência à efetiva alteridade do texto e do outro é um ponto de polêmica para Gadamer, pois Schleiermacher eliminou toda estranheza do texto ao postular a possibilidade da compreensão divinatória, na qual o sentido do texto abre-se completamente para o intérprete. É apenas uma questão de tempo para que a estranheza do texto seja completamente superada. Em Gadamer, a estranheza nunca será eliminada completamente. “Existe realmente uma polaridade entre familiaridade e estranheza, e nela se baseia a tarefa hermenêutica. Só que essa não pode ser compreendida no sentido psicológico de Schleiermacher (...)”²

Na sua perspectiva circular, Schleiermacher não faz jus à historicidade da compreensão, uma vez que o círculo hermenêutico que propõe se dissolve no ato divinatório;

¹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003. p. 234.

² Ibidem, p. 391.

assim, na compreensão, elimina-se a produtividade da estranheza do texto. A historicidade do texto é bloqueada. O sentido do texto torna-se independente da ocasião histórica que o manifesta. E há um sentido determinado do texto que deve ser alcançado. “Segundo essa teoria, o movimento circular da compreensão vai e vem pelos textos e, quando a compreensão dos mesmos se realiza, este é suspenso”³.

Para Gadamer, deve preservar-se a diferença intransponível entre o intérprete e o autor, e, também, entre o intérprete e o texto. Para ele, não é prioridade compreender o autor: “(...) compreender significa em primeiro lugar ser versado na coisa em questão, e somente secundariamente destacar e compreender a opinião do outro como tal”⁴. A esta afirmação pode somar-se: “É tarefa da hermenêutica explicar esse milagre da compreensão, que não é uma comunhão misteriosa das almas, mas uma participação num sentido comum”⁵. O que o tempo preserva é o sentido que o texto revela, não aquilo que está na cabeça do autor, isto morre junto com ele.

Para Gadamer, o “círculo da compreensão” como tal, em Schleiermacher, não serve ainda de modelo para sua hermenêutica, pois é demais formal e metodológico, não possui a determinação ontológica que receberá com o pensamento de Heidegger, onde se tornará modo de ser fundamental do *Dasein*.

1.1.2. Crítica de Gadamer à objetivação da tradição na hermenêutica de Dilthey

Passemos a analisar as teses hermenêuticas de Wilhelm Dilthey (1833-1911). O seu projeto surgiu da necessidade de se engendrar uma “crítica da razão histórica” que se colocasse em pé de igualdade com a *Crítica da razão pura* de Kant. Pretendia encontrar a

³ GADAMER, 2003, p. 388.

⁴ Ibidem, p. 390.

⁵ Ibidem, p. 387.

base sólida para a fundamentação das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*)⁶. “Dilthey concebeu-se como o metodólogo da escola histórica”⁷. Para Dilthey, as categorias que servem para o conhecimento da natureza como necessidade não podem ser aplicadas ao âmbito da liberdade histórica do homem, onde não contamos com a positividade dos objetos sensíveis, mas sim com o “sentido”. No conhecimento da história, o que compreendemos e articulamos é o sentido dos registros legados pelos homens do passado.

Para Dilthey, o ponto de partida de toda e qualquer reflexão deve ser a vida. As suas idéias ficaram registradas nos anais da história como filosofia da vida. As suas teses se dirigiram contra a tradição metafísica, uma vez que é somente o confronto com a vida que faz brotar a genuína sabedoria. A vida expressa-se e objetiva-se em monumentos históricos, que as gerações subseqüentes converterão em compreensão.

Com o intuito de delimitar duas espécies distintas de conhecimento, Dilthey distinguiu, de um lado, as ciências da natureza e, de outro, as ciências do espírito. Para cada uma das tipologias de ciências mencionadas elegeu uma abordagem metodológica diferente. Trabalhou com dois conceitos distintos para exprimir essa dicotomia: a “explicação” e a “compreensão”. “Explicamos a natureza; há que se compreender o homem”⁸. Com essa dualidade metodológica Dilthey desejava fundamentar a possibilidade de um conhecimento objetivo dentro das ciências do espírito, dado que, em sua época, as ciências da natureza já se encontravam justificadas.

O foco das atenções hermenêuticas de Dilthey são expressões (*Ausdrücken*) da vida, ou seja, os registros históricos deixados pelo homem. Tais fenômenos serão devidamente apreciados somente se adotarmos a compreensão como método adequado para a sua

⁶ A escola histórica, da qual Dilthey procede, parte do pressuposto hegeliano que se segue: “É o espírito que eu, mas completamente, posso fazer meu”. Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Ícone, 1997. p. 79.

⁷ GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo, Rio Grande do Sul: Unisinos, 1999. p. 147.

⁸ DILTHEY apud RICHARD, Palmer E. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1997. p. 120-1.

abordagem. A plenitude da vida está para além do proceder explicativo das ciências naturais. A compressão possibilita uma experiência mais plena da realidade histórica. A compreensão apreende a vida, como vida que se fez monumento histórico.

É muito importante ressaltar que o tema da finitude já se encontra delineado no pensamento de Dilthey. A pertença a uma situação histórica delimitada já vigora como uma premissa da sua hermenêutica. Na qualidade de seres históricos, somos marcados pelo passado. O filósofo reconhece que, quando conhecemos, o fazemos a partir de uma determinada situação que predetermina as nossas possibilidades de ver. Entretanto, Dilthey não assumirá as últimas conseqüências epistemológicas do estar-situado, dado que, mesmo assim, defenderá a possibilidade do saber objetivo, da “ciência histórica”, algo motivada no veio do cartesianismo. No seu entender, a finitude não representa um obstáculo para tal conhecimento objetivo.

O fato é que a hermenêutica de Dilthey traz uma ambigüidade interna; a sua filosofia da vida teve que se coadunar com a exigência geral do seu tempo de elevar todo conhecimento ao patamar da objetividade científica. A idéia cartesiana de um saber indubitável é muito cara para a hermenêutica de Dilthey. Para este, “a forma cartesiana de se alcançar a certeza através da dúvida é de uma evidência imediata, uma vez que ele é um filho da *Aufklärung*”⁹.

O que Gadamer irá repreender no pensamento de Dilthey é o fato deste não ter assumido até o fim as conseqüências do seu pensamento. Apesar de todos os seus esforços para fundamentar as ciências do espírito como um campo específico de conhecimento, deixou-se aprisionar pela exigência objetivista do seu tempo. Quando Dilthey elevou o conceito de compreensão ao estatuto do método, não fez jus à plenitude do conceito. Em

⁹ GADAMER, 2003, p. 322.

passagem lapidar de *Verdade e método*, Gadamer dá o seu parecer a respeito da ambigüidade do pensamento de Dilthey:

Por mais que Dilthey tenha batalhado a favor da independência epistemológica das ciências do espírito, o que se denomina método na ciência moderna é uma e a mesma coisa por toda parte e só se caracteriza como exemplar nas ciências da natureza. Não existe nenhum método próprio para as ciências do espírito¹⁰.

Enfim, Dilthey trabalhou muito em função da independência epistemológica das ciências do espírito, reconhecendo a peculiaridade dessa modalidade de conhecimento com relação às ciências da natureza. Partia do pressuposto de que aquele que conhece o faz a partir de uma determinada situação. Entretanto, para Gadamer, não é a abordagem metodológica que revelará a tradição de maneira genuína. Dilthey não percebeu que a compreensão é muito mais que método, ela é o modo de ser fundamental da existência humana.

1.1.3. A base fenomenológica da hermenêutica de Gadamer

Façamos o esforço de compreender alguns aspectos da fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938) que são de decisiva importância para o nosso tema. Falar de Husserl sempre se constitui um desafio, pois as suas investigações estão dirigidas para a difícil tarefa de descrever a constituição de unidades de sentido no fluxo temporal incessante da consciência.

Podemos justificar essa breve exposição da fenomenologia de Husserl no fato de que Gadamer assume que a sua hermenêutica está montada sob solo fenomenológico. O que deveremos reter aqui são as implicações dos conceitos de mundo da vida (*Lebenswelt*) e de

¹⁰ GADAMER, 2003, p. 42.

horizonte (*Horizont*) para a hermenêutica subsequente; trata-se de dois conceitos essencialmente históricos.

Husserl irá dispor seu tempo na investigação dos desempenhos produtivos do que ele chama de “subjetividade transcendental”; diz respeito à constituição do *sentido* no fluxo incessante da consciência, agora intencional. A característica essencial da consciência em Husserl é a intencionalidade, isto é, a consciência é sempre consciência de alguma coisa, como que sempre produzida e constituída no âmbito transcendental de doação de significação. Não podemos separar a consciência dos seus conteúdos; há como que uma co-pertença entre consciência e objeto; na verdade, a consciência é uma unidade intencional. Entretanto, chama a atenção que na vivência, nem tudo está posto como objeto de atos intencionais, há algo que ocorre por trás, na reserva, que, a qualquer momento, pode se apresentar na atualidade de um ato intencional em foco.

Antes, cada uma dessas vivências intencionais implica sempre um duplo horizonte vazio daquilo que nela não é propriamente visado, mas ao que a qualquer momento uma intenção atual pode se orientar essencialmente; em último caso, torna-se evidente que a unidade do fluxo vivencial abrange o conjunto total das vivências tematizáveis.¹¹

Em Husserl, todas as vivências se dão no horizonte do tempo. Como diz Gadamer: “Um horizonte não é uma fronteira rígida, mas algo que se desloca com a pessoa e que convida a que se continue a caminhar”¹². O horizonte do tempo se caracteriza como a própria condição de possibilidade das vivências. Como podemos ver nesta outra avaliação de Gadamer: “Toda vivência implica os horizontes do anterior e do posterior e se funde, em última análise, com o *continuum* das vivências presentes no anterior e no posterior para formar a unidade do fluxo da vida”¹³.

¹¹ GADAMER, 2003, p. 329.

¹² Ibidem, p. 330.

¹³ GADAMER, 2003, p. 329.

Mas não são apenas as vivências individuais da consciência que são estudadas por Husserl, mas também as intencionalidades ocultas, anônimas e implícitas em cada vivência singular. Com isso, procurou tornar compreensível o todo a que cada vivência particular pertence. Cada vivência singular pertence a um horizonte que a engloba, este, por sua vez, não se dá de modo totalmente temático. Husserl descreve o horizonte como uma totalidade indeterminada, ou melhor, uma totalidade “pré-traçada”, de modo indeterminado, em que se revela todo objeto singular na consciência. Vejamos a célebre passagem do cubo nas *Meditações cartesianas* em que Husserl exprime essa relação de uma vivência particular com o horizonte à qual pertence:

Certamente, esse traçado em si é sempre imperfeito, mas tem, apesar de sua indeterminação, certa estrutura de determinação. Assim, o cubo – visto de um lado – não “diz” nada sobre a determinação concreta desses lados não visíveis; no entanto, ele é, de antemão, “percebido” como cubo, depois, em particular, como colorido, enrugado etc., cada uma dessas determinações deixando sempre outras particularidades na indeterminação. Esse deixar na “indeterminação” das particularidades – anteriormente às determinações efetivas mais precisas que talvez jamais irão ocorrer – é um momento contido na consciência perceptiva em si; ele é precisamente o que constitui o “horizonte”.¹⁴

Passemos a falar a respeito do conceito de “mundo da vida” em Husserl. O termo designa o mundo não apenas no sentido natural, mas “cultural”, em que vivemos intuitivamente, onde encontramos “as coisas mesmas”, elas são como se dão em nossa experiência, ou vivência de mundo. Husserl contrapõe ao “mundo da vida” o “mundo da ciência”, mundo físico-químico, que não alcança a coisa mesma, porque isola o ente das suas relações mundanas para conhecê-lo. Para Husserl, a coisa mesma só se revela no contexto da vida. Não há um ente sem mundo, “pois tudo que está dado como ente está dado como mundo e leva consigo o horizonte do mundo”¹⁵. O filósofo considera uma abstração da ciência recortar o objeto do seu mundo para analisá-lo fora de suas relações. É essencial, ao aparecer

¹⁴ HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas**: introdução à fenomenologia. São Paulo: Madras, 2001. p. 63.

¹⁵ GADAMER, 2003, p. 330.

da “coisa mesma”, o horizonte do mundo. O ente tem sentido no mundo cultural, no mundo da vida, mundo tomado hermeneuticamente, que possibilita todo e qualquer mundo.

Os conceitos de “mundo da vida” e de “horizonte” da fenomenologia de Husserl exercerão enorme influência sobre o pensamento de Heidegger e Gadamer. Sendo que, nestes filósofos, eles ganharão determinação ontológica diferenciada. De fato, para Gadamer, as considerações de Husserl a respeito do “mundo da vida” ainda não fazem jus à determinação própria radical deste fenômeno, pelo simples fato de que não o faz transcender de fato à circunscrição da consciência interna (subjetividade). Ademais, e o que é mais importante de se dizer, tendo em vista o nosso trabalho, é que, no mundo da vida, em nossa linguagem comum e corrente, a tradição se revela para nós em seu significado originário e não a partir de uma abordagem científica ou mesmo da subjetividade transcendental.

1.1.4. Heidegger e a guinada ontológica: o aspecto produtivo do círculo hermenêutico

Todas as reflexões que fizemos no tópico anterior a respeito da historicidade e do mundo da vida na fenomenologia de Husserl ganham determinação ontológica radical na hermenêutica de Heidegger, ou seja, o que ficou circunscrito à esfera da consciência na fenomenologia de Husserl passa agora a ter uma nova determinação na “hermenêutica da facticidade”. É o “pre” da pre-sença (*Dasein*), o horizonte do “-sença”, o que Heidegger busca explorar nas suas conseqüências primeiramente desconstrutivas. Diz respeito ao solo ontológico temporal, antecedente a toda subjetividade em que, desde sempre, já nos encontramos mergulhados. “A estrutura da temporalidade aparece assim como a determinação ontológica da subjetividade. Mas ela era mais que isso. A tese de Heidegger era: o próprio ser é tempo”¹⁶.

¹⁶ GADAMER, 2003, p. 345.

O primeiro ponto que desejamos destacar aqui diz respeito à mudança que Heidegger imprimiu ao conceito da compreensão que, na hermenêutica precedente, se caracterizou ainda como método das ciências do espírito; tornar-se-á agora a determinação ontológica fundamental ineliminável do *Dasein*. “Compreender é o caráter ontológico original da própria vida humana”¹⁷. Para o filósofo, já estamos desde sempre nos movimentando na compreensão do ser, ou melhor, na pré-compreensão do mesmo por traz de todo entendimento. Estamos dentro de contextos de significações onde os objetos do mundo já se revelam de antemão na sua finalidade; ou são instrumentos que se colocam à disposição do *Dasein* para a realização de seu projeto de ser. O fato é que, onde quer que nos encontremos, já nos movemos na compreensão do ser, na abertura de *sentido* possível. Portanto, compreensão não é método e sim o modo de ser fundamental do *Dasein*, que atravessa aquilo que somos, nós mesmos – mundo.

Aqui, a compreensão é o modo de ser fundamental do *Dasein*, “na medida em que é poder-ser e ‘possibilidade’”¹⁸. Na e pela compreensão, ele se projeta rumo às suas possibilidades de ser. “Na compreensão, a pre-sença projeta seu ser para possibilidades”¹⁹. Nesse sentido, o *Dasein* é o único ente que possui a determinação ontológica da possibilidade, pois é o único marcado pela temporalidade da compreensão originária. Como comenta Gadamer: “Nesse sentido vale para todos os casos que aquele que compreende projeta-se rumo às possibilidades de si mesmo”²⁰. Ao que acrescenta: “(...) sobre a base da futuridade existencial da pre-sença humana, torna-se visível pela primeira vez a estrutura da compreensão histórica em toda sua fundamentação ontológica”²¹.

¹⁷ Ibidem, p. 348.

¹⁸ Ibidem, p. 347.

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo** I. 4. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p. 204.

²⁰ GADAMER, op cit., p. 349.

²¹ GADAMER, 2003, p. 349-50.

Para Heidegger, enquanto seres histórico-culturais, antes de tudo, nos encontramos desde sempre em relação com uma totalidade significativa que chama de mundo. Por isso, hermenêuticamente falando, podemos dizer que ao *logos* apofântico precede o *logos* hermenêutico. Porque, aqui, mundo não significa o conjunto das entidades físicas, mas a totalidade significativa a que pertencemos enquanto seres históricos e na qual estamos lançados. Este pertencer a uma situação condicionante não dominável (ou controlável) de todo, é o que caracteriza a finitude do *Dasein*. Isto posto, colocamo-nos em condições de mencionar a co-pertinência entre o presente, o passado e o futuro no *Dasein*. “Foi com razão que Heidegger insistiu na afirmação de que aquilo que ele chama de estar-lançado (*Geworfenheit*) e o que é projeto se encontram numa pertença mútua”²², pois “a pre-sença, que se projeta para seu poder-ser, já é sempre ‘sido’. Este é o sentido do estar-lançado”²³.

Passemos a analisar a concepção de círculo hermenêutico proposta por Heidegger, que consiste na articulação da compreensão originária na interpretação. Nela, a compreensão atualiza as suas possibilidades. “Nela, a compreensão se apropria do que compreende. Na interpretação, a compreensão se torna ela mesma e não outra coisa”²⁴. Interpretamos e então explicamos aquilo que já compreendemos. Toda interpretação se funda em uma visão prévia. “A interpretação nunca é apreensão de um dado preliminar, isenta de pressuposições”²⁵.

Essa descrição do círculo hermenêutico proposta por Heidegger guarda em si uma possibilidade positiva e mais lúcida para o conhecimento. “Esse círculo da compreensão não é um cerco em que se movimentasse qualquer tipo de conhecimento. Ele exprime a *estrutura prévia* existencial, própria da pre-sença”²⁶. O fato de, na interpretação, o interpretado já ter sido compreendido de antemão, aponta para a inseparabilidade do sujeito e objeto. O *Dasein*

²² Ibidem, p. 351.

²³ Ibidem, p. 353.

²⁴ HEIDEGGER, 1999, p. 204.

²⁵ Ibidem, p. 207.

²⁶ HEIDEGGER, 1999, p. 210.

já traz consigo uma visão prévia do objeto; caminho e ponto de chegada se misturam. Por ocasião da compreensão, o *Desein* atualiza as suas possibilidades. “Porque a compreensão, de acordo com seu sentido existencial, é o poder-ser da própria pre-sença”²⁷.

A filologia e a hermenêutica precedentes, no entender de Heidegger, perceberam apenas parcialmente a legitimidade do círculo da compreensão, dado que a dicotomia do “compreender” e do “explicar” são apenas modos derivados da compreensão originária. Não obstante, o filósofo reconhece a legitimidade do discurso que reivindica para o conhecimento histórico um ideal de rigor distinto daquele que vigora nas ciências da natureza. Como podemos conferir nas palavras de Heidegger:

(...) as pressuposições ontológicas do conhecimento histórico ultrapassam, em princípio, a idéia de rigor das ciências mais exatas. A matemática não é mais rigorosa do que a história. É apenas mais restrita, no tocante ao âmbito dos fundamentos existenciais que lhe são relevantes²⁸.

O círculo não deve decair em círculo vicioso, ou seja, ser compreendido apenas enquanto uma petição de princípio. Ao contrário, “o círculo deve ser aqui entendido como círculo virtuoso, capaz de engendrar o novo”²⁹. O que importa não é abandonar o círculo, pois ele é o próprio modo de ser do *Desein*, mas entrar nele de maneira correta.

Nele se esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário que, de certo, só pode ser apreendida de modo autêntico se a interpretação tiver compreendido que a sua primeira, única e última tarefa é de não se deixar guiar, na posição prévia, visão prévia e concepção prévia, por conceitos ingênuos e “chutes”. Ela deve, na elaboração da posição prévia, da visão prévia e concepção prévia, assegurar o tema científico a partir das coisas elas mesmas³⁰.

²⁷ Idem, loc. cit.

²⁸ Ibidem.

²⁹ ALMEIDA, Custódio Luís silva de. **Hermenêutica e dialética**: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 239.

³⁰ HEIDEGGER, 1999, p. 210.

Heidegger compreende a verdade como evento histórico, isto é, como um acontecimento do ser. Partindo da co-pertinência de presente, passado e futuro compreendeu o eclodir do mundo da técnica como acontecimento que dá continuidade à vontade de domínio do ser iniciada com a metafísica grega. “No trajeto de uma longa história, a formação conceitual gerada pela filosofia ocidental gerou a vontade de domínio como experiência fundamental da realidade”³¹. Ela não compreendeu a diferença ontológica: o ser não é o ente. Não se pode dizer o que o ser é, ele se faz presente, sem se deixar apreender; o ser é evento, um acontecimento. O mundo da técnica, por exemplo, é rebento da metafísica grega, na medida em que procura a mesma estabilidade e a segurança dentro do acontecimento do ser tornado ente manipulável. O fato de a nossa civilização ocidental estar organizada em torno da técnica revelaria a sua origem grega. “Vemos hoje com clareza crescente, e aprendemos isso sobretudo com Heidegger, que a metafísica grega representa o começo da técnica”.³² Não obstante, é capital diferenciar técnica como dominação objetificadora da natureza e *techne* como arte vital, vinda dos gregos.

1.2. A legitimação da verdade da tradição em Gadamer

1.2.1. A questão da verdade fora dos padrões metodológicos da ciência

Tomemos como ponto de partida do pensamento de Hans-Georg Gadamer, em *Verdade e método*, a ontologia hermenêutica de Heidegger proposta em *Ser e tempo*. Esta, como já observamos, instaurou a compreensão como modo de ser fundamental do *Dasein*. A compreensão não deve ser entendida como metodologia das ciências do espírito, tal qual ocorreu com a hermenêutica precedente. “A autocompreensão tradicional da hermenêutica

³¹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método II**: complementos e índice. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002. p. 238.

³² Idem, loc. cit.

repousava sobre seu caráter de ser uma disciplina técnica. Isso vale inclusive para a ampliação diltheyniana da hermenêutica à dimensão de *organon* das ciências do espírito”³³. Não foi essa a pretensão de Gadamer, como podemos perceber no prefácio da sua obra citada:

Não foi minha intenção desenvolver uma “doutrina da arte” do compreender, como pretendia ser a hermenêutica mais antiga. Não pretendia desenvolver um sistema de regras artificiais capaz de descrever o procedimento metodológico das ciências do espírito ou que pudesse até guiá-lo³⁴.

Foi a partir das teses de Heidegger que Gadamer pôde defender a universalidade do ponto de vista hermenêutico; uma vez que, na sua ontologia fundamental, a compreensão está posta como o modo de ser fundamental da “pre-sença”. Para Gadamer, a compreensão é a maneira universal de nos relacionarmos com o ente. Aqui a compreensão é entendida como o solo ontológico que perfaz a totalidade da nossa experiência de mundo. Este é o ponto de partida de Gadamer: “O conceito de hermenêutica foi empregado, aqui, nesse sentido. Ele designa a mobilidade fundamental da pre-sença, a qual perfaz sua finitude e historicidade, abrangendo assim o todo de sua experiência de mundo”³⁵. Pois, como disse Heidegger, a compreensão é o modo de ser fundamental do *Dasein*, ou seja, diz da sua condição ontológica, ou, o seu mundo como chão de toda experiência racional; onde quer que este ente esteja em jogo, já se move em uma pré-compreensão do ser.

A analítica temporal da existência (*Dasein*) humana, desenvolvida por Heidegger, penso eu, mostrou de maneira convincente que a compreensão não é um dentre outros modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser da própria pre-sença³⁶.

³³ GADAMER, 2003, p. 354.

³⁴ Ibidem, p. 14.

³⁵ Ibidem, p. 16.

³⁶ GADAMER, 2003, p.16.

Segundo Paul Ricoeur, a história da hermenêutica foi marcada por duas dicotomias. A primeira diz respeito a uma oposição metodológica, a dicotomia entre o “compreender” e o “explicar”. A segunda emergiu após o estabelecimento da ontologia heideggeriana; agora a oposição não é mais entre dois métodos, mas sim entre uma hermenêutica epistemológica, de verve diltheyniana e outra ontológica, fundada por Heidegger. Segundo Ricoeur, o projeto de Gadamer tentará coordenar essa dicotomia em uma unidade: “O filósofo de Heidelberg se propõe expressamente a reavivar o debate das ciências do espírito a partir da ontologia de Heidegger (...)”³⁷. Ao que Ricoeur ainda acrescenta: “(...) Gadamer assinala, em relação a Heidegger, o esboço do movimento de retorno da ontologia em direção aos problemas epistemológicos”³⁸. Entretanto, a questão que a hermenêutica de Gadamer coloca vai além da verdade no âmbito das ciências do espírito. “Essa investigação coloca a questão ao todo da experiência humana de mundo e da práxis da vida”³⁹.

Para descrever a finitude no seu pensamento, Gadamer deixa de lado expressões carregadas de niilismo que encontramos no pensamento de Heidegger.⁴⁰ O filósofo não assumiu expressões caras ao seu predecessor, como, por exemplo, ser-para-morte, nadação e angústia. É por isso que Habermas chamou de “urbanização da província heideggeriana” este saneamento que Gadamer operou na linguagem hermenêutica. Na filosofia de Gadamer, não somos prioritariamente seres-para-a-morte, somos antes, talvez, seres-para-o-texto (*sein zum Text*). Mas certamente num sentido bastante amplo e dinâmico da linguagem viva. “Compreender e interpretar textos não é um expediente reservado apenas à ciência, mas pertence claramente ao todo da experiência do homem no mundo.”⁴¹ O mundo pode ser

³⁷ RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologia**. 4. ed. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990. p. 37.

³⁸ Ibidem, p. 38.

³⁹ Ibidem, p. 16.

⁴⁰ Nesse sentido, Vattimo refere-se ao abandono do tom niilista de Heidegger no pensamento de Gadamer. [Cf. VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade**: hermenêutica e niilismo na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 1996.]

⁴¹ GADAMER, 2003, p. 29.

entendido como um grande texto a ser lido; com uma série de horizontes de sentido intercambiáveis, o próprio jogo e cenário da experiência que é viver.

Em *Verdade e método*, Gadamer tenta descrever o que nos acontece quando compreendemos; trata-se de demonstrar o solo ontológico que sustenta a nossa relação com o mundo. “A questão colocada aqui quer descobrir e tornar consciente algo que foi encoberto e ignorado por aquela disputa sobre os métodos, algo que, antes de limitar e restringir a ciência moderna, precede-a e, em parte, torna-a possível”⁴². Na qualidade de seres históricos, já estamos desde sempre assentes em determinadas “tradições”; a tradição nos implica em pré-compreensões de mundo. É a partir dela que olhamos o mundo, as vivências *a priori* em relação ao mundo físico-químico e geométrico. Assim, podemos compreender porque Gadamer questiona o espírito metodológico das ciências da modernidade, uma vez que ele não reconhece a historicidade da compreensão enquanto momento constitutivo do ser e do conhecer. “A investigação das ciências do espírito não pode ver-se a si própria em oposição pura e simples ao modo como nos comportamos com respeito ao passado na nossa qualidade de seres históricos.”⁴³

Gadamer defende que o nosso comportamento investigativo com relação ao passado não se pode dar à revelia da nossa pertença ao mesmo. Quando nos dirigimos para compreender a tradição significa que fomos “interpelados” por ela. “O que está em questão não é o que fazemos, o que deveríamos fazer, mas o que nos acontece além do nosso querer e fazer”⁴⁴. Somos seres históricos e, como tais, estamos desde sempre na interpretação do mundo que nos antecede. Essa vinculação originária não pode ser quebrada, nem mesmo pelo suposto desenraizamento do pesquisador da ciência histórica. Até mesmo quando nos colocamos a tentar compreender a tradição cientificamente estaremos sob os seus efeitos.

⁴² Ibidem, p. 15.

⁴³ Ibidem, p. 374.

⁴⁴ Ibidem, p. 14.

Gadamer procurou demonstrar as conseqüências da ontologia de Heidegger para as ciências do espírito, tendo em vista a sua descrição da estrutura circular da compreensão a partir da temporalidade intrínseca do *Dasein*. A descrição do círculo hermenêutico proposta por Heidegger compromete a crença na objetividade absoluta, uma vez que sujeito e objeto já não podem ser separados de maneira tão nítida. Gadamer aplicou essa descrição do círculo hermenêutico às suas reflexões a respeito das ciências do espírito. “(...) precisamos compreender quais as conseqüências para a hermenêutica das ciências do espírito são provocadas pelo fato de Heidegger derivar fundamentalmente a estrutura circular da compreensão a partir da temporalidade da pre-sença”⁴⁵.

A preocupação de Gadamer com as ciências do espírito revela a sua continuidade com a tradição filológica. O fato de estar realizando uma epistemologia das ciências humanas não implica que ele esteja fazendo metodologia para as mesmas, como foi o caso de Dilthey, o que quer demonstrar é que elas possuem uma missão própria. “Objetivamente, parti de Dilthey e do problema da fundamentação das ciências do espírito, assumindo uma distância crítica frente a ele”⁴⁶. De um lado, temos as ciências metodológicas da natureza, de outro, a verdade do âmbito das ciências do espírito, com a sua especificidade. Gadamer defenderá que as ciências do espírito preservam um vínculo estreito com a herança humanística que foi obliterado pelo ideário metodológico da modernidade, como poderemos depreender da passagem que se segue:

Eu parto, antes, do fato de que as ciências históricas do espírito, nos moldes como procederam do romantismo alemão e se impregnaram do espírito da ciência moderna, administram uma herança humanística que as distingue de todas as outras investigações modernas e as aproxima de uma experiência completamente diferente e fora do âmbito da ciência, sobretudo a experiência da arte⁴⁷.

⁴⁵ GADAMER, 2003, p. 354.

⁴⁶ Idem, 2002, p. 16.

⁴⁷ GADAMER, 2003, p. 14.

Gadamer também realizou reflexões a respeito do fenômeno da arte. O capítulo de entrada de *Verdade e método* se chama *A liberação da questão da verdade a partir da experiência da arte*; com ele, Gadamer estava pleiteando liberar a arte das restrições que lhe foram impostas pela consciência estética que vicejava na sua época. Esta se deixava limitar pelo conceito de verdade da ciência. Já na introdução de sua obra, Gadamer diz: “A presente investigação inicia, portanto, com uma crítica da consciência estética, a fim de defender a experiência da verdade que nos é comunicada pela obra de arte contra a teoria estética, que se deixa limitar pelo conceito de verdade da ciência”⁴⁸. Mas como acontece com as ciências do espírito, a verdade que angariamos na experiência da arte quer apontar para o espaço mais amplo do acontecer da verdade. “Assim, esses estudos sobre hermenêutica que partem da experiência da arte e da tradição histórica procuram demonstrar o fenômeno hermenêutico em toda a sua envergadura”⁴⁹.

Podemos ler o pensamento de Gadamer como uma crítica à cultura tecno-científica da nossa época. Para o filósofo, o marco do fenômeno da globalização foi a revolução científica e a sua conseqüente revolução industrial, uma vez que uniu todos os povos em torno das conquistas tecno-indústrias, de caráter tecnocêntrico e objetificador, o que pode ser traduzido dentro do chamado paradigma cartesiano⁵⁰. Gadamer procura nos alertar a respeito das dicotomias, ocultamentos e também os perigos éticos que este modelo de progresso, na esteira do positivismo *lato sensu*, traz consigo. Entre eles, ressalta a tendência à uniformização cultural e o empobrecimento da linguagem no jargão tecnocrata. Este processo tende a sufocar as tradições culturais dos povos.

⁴⁸ Ibidem, p. 31.

⁴⁹ Idem, loc. cit.

⁵⁰ O termo cartesianismo refere-se a um modelo paradigmático de Saber dominante que condiciona o(s) estatuto(s) epistemológico(s) das ciências naturais e depois as humanas, e que gera determinados resultados objetificadores de pesquisa, abordagem e orientação científica. As características desse paradigma são apontadas e criticadas por vários filósofos, epistemólogos e mesmo cientistas, tais como Capra, Maturana, Heisenberg, Bateson, Lovelock, Feyerabend, Heidegger, Morin, mas, principalmente, Gadamer. Cf. PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **Correntes da ética ambiental**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

Em *Herança e futuro da Europa*, Gadamer se pergunta pelo papel que as chamadas ciências do espírito devem ocupar em uma cultura dominada pelo espírito metodológico das ciências por todas as partes. Não esqueçamos que, para ele, o que unifica a cultura ocidental é o fenômeno da ciência. “É evidente para todos que foi a ciência que cunhou a civilização ocidental em seu modo de ser peculiar e também em sua unicidade predominante.”⁵¹ Diante da forte tendência da homogeneização cultural, as ciências do espírito que emergem da nossa própria situação histórica assumiriam o papel de preservar o que é propriamente humano, a diversidade cultural dos povos e o legado humanista; cada qual com as suas tradições religiosas, artísticas e morais. As ciências do espírito brotam do solo histórico do pesquisador. Sendo assim, na vigência delas, nenhum poder de uniformização global unilateral poderá reprimir e dismantelar as tradições dos povos.

Aqui há realidades irremovíveis da experiência humana, que nenhum poder do mundo pode reprimir. Interrogo-me agora se, na época do nivelamento e da futura civilização mundial, perdurará a força pertinaz dos costumes, das confissões de fé e dos valores vividos. Parece-me que a visão da força inercial na vida cultural do ser humano é onde justamente a expansão da civilização mundial de hoje encontrará a sua limitação interna, e afirmo que um elemento da produtividade das chamadas ciências do espírito é que elas intensificam a visão das forças inerciais da vida vivida e admoestam-nos, assim, também para as tarefas da experiência da realidade no futuro⁵².

Para Gadamer, a cultura humanista se torna uma opção à exacerbação da cultura tecno-científica vigente. Já não podemos dizer o mesmo a respeito do seu mestre Heidegger, dado que, para este, a técnica e o humanismo possuem a mesma essência; pois ambas derivam de uma mesma origem, a saber: a metafísica. Assim sendo, o humanismo apenas não seria uma opção sustentável para a sociedade na tecnocracia, já que ambos os fenômenos são rebentos da metafísica e mantêm as marcas do esquecimento do ser. Mas podemos, sem

⁵¹ GADAMER, 2002, p 59.

⁵² Idem. **Herança e futuro da Europa**. Lisboa: Edições 70, 1998. p. 48.

problemas, seguir Gadamer no seu resgate cultural e filosófico clássico, bem como a preocupação com a reconstrução das ciências sociais e humanas.

Não será o ideal metodológico vigente no campo das ciências da natureza que fará jus ao conhecimento proveniente nas ciências do espírito. Pois tratam-se de dois setores distintos do saber; enquanto um diz respeito à “necessidade natural”, o outro se relaciona com a liberdade humana. Para fazer justiça ao conhecimento das ciências do espírito, Gadamer recupera o conceito humanista de “formação”.

O que faz das ciências do espírito uma ciência é mais compreensível com base na tradição do conceito de formação do que da idéia de método da ciência moderna. Vemo-nos remetidos à tradição humanista, que ganha um novo significado a partir da resistência que oferece às pretensões da ciência moderna.⁵³.

Podemos dizer que a mentalidade científica da modernidade está embevecida pelo princípio da certeza cartesiana, que rechaça tudo aquilo que é passível de dúvida e não se enquadra no princípio apofântico da certeza e evidência reinantes. Só seria aqui verdadeiro o que é apodítico e indubitável, o que equivale a ser passível de validade apenas dentro do método aí consagrado – eis o problema do reducionismo. Em Descartes, a dúvida aparece apenas enquanto elemento provisório, apenas enquanto caminho, ou seja, enquanto método para se atingir a verdade. A dúvida aqui é artificial; não brota de um não-saber autêntico, ou seja, de uma não-objetividade radical, mas coaduna-se já com a hipótese dominadora na investigação da natureza ou do agora objeto ilustrado.

A certeza científica sempre tem uma feição cartesiana. É o resultado de uma metodologia crítica, que procura deixar valer somente o que for indubitável. Essa certeza, portanto, não surge da dúvida e de sua superação, mas já se subtrai de antemão a possibilidade de sucumbir à dúvida⁵⁴.

⁵³ GADAMER, 2003, p. 54.

⁵⁴ GADAMER, 2003, p. 321.

Em contraste com o espírito metodológico das ciências da modernidade, Gadamer salvaguarda o direito de cidadania do *eikos*, ou seja, daquilo que é verossímil, de tudo aquilo que podemos considerar, na nossa experiência não científica e imediata da vida, como plausível; daquelas verdades que não são apodíticas, mas que merecem a nossa consideração. Nesse sentido, uma das principais fontes de inspiração do pensamento de Gadamer, depois de Sócrates-Platão certamente, é a reflexão aristotélica a respeito da filosofia prática. “Nossa discussão será adequada se tiver a clareza compatível com o assunto, pois não se pode aspirar à mesma precisão em todas as discussões, da mesma forma que não se pode atingi-la em todas as profissões”⁵⁵. No último capítulo, votaremos a falar mais sobre a influência que a filosofia prática de Aristóteles exerceu sobre a hermenêutica de Gadamer.⁵⁶

Em tempos de extrema valorização do conhecimento científico moderno e dos seus produtos técnicos, como legitimar outras modalidades de conhecimento? “A atualidade do fenômeno hermenêutico repousa, a meu ver, no fato de que é só pelo aprofundamento no fenômeno da compreensão que se poderá alcançar tal legitimação”⁵⁷. Ficou reservada à compreensão a responsabilidade de tratar de questões em que não podemos contar com a certeza matemática. É através dela que nos relacionamos com a *tradição*, no veio da historicidade e da linguagem.

Na compreensão, ocorre o aperfeiçoamento da tradição; ela atualiza o passado, aplicando-o ao momento presente daquele que a interpreta. Na compreensão, o passado e o presente se encontram fazendo emergir algo novo no ser. Ao encontro de passado e presente na compreensão, Gadamer deu o nome de fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*). Na hermenêutica de Gadamer, o novo brota não apenas do que advém, mas do passado, revelando o caráter produtivo do acontecer da tradição. O presente é produto do passado, de uma

⁵⁵ ARITOTELES. *Ética a Nicômacos*. 3. ed. Brasília: UnB, 2001. p. 18.

⁵⁶ A respeito disso, veja-se, em nosso terceiro e último capítulo, o tópico *O aspecto modelar da filosofia prática de Aristóteles para a hermenêutica de Gadamer*.

⁵⁷ GADAMER, op cit., p. 30.

tradição viva que se renova a cada vez que é compreendida, reconstituída no embate do presente.

Para descrever a experiência histórica, Gadamer utiliza um exemplo pitoresco, faz referência ao ser das “festas periódicas”; assevera que o característico nesse tipo de celebração é a repetição, pois é a mesma festa que perdura no tempo; entretanto, a cada celebração algo novo emerge, com isso, a festa ganha um acréscimo de ser. O que faz com que a mesma festa seja diferente a cada vez são as idiossincrasias do momento histórico que lhe é simultâneo. “A cada vez que ocorre, a festa vai se modificando, pois o que é simultâneo com ela é sempre algo diverso. Mesmo assim, também sob esse aspecto histórico continua sendo uma e a mesma festa que vai sofrendo as mudanças”⁵⁸. Há o que permanece o mesmo apesar de toda mudança em jogo.

Também para expressar a sua concepção do tempo, Gadamer realiza uma interessante reflexão sobre o conceito do clássico. É um mal-entendido conceber o clássico apenas como determinado ideal estilístico de uma época passada. “No clássico culmina um caráter geral do ser histórico: o de ser conservação na ruína do tempo”⁵⁹. Com o exemplo do clássico, Gadamer aponta para a existência de realidades históricas permanentes, pois na medida em que constituem o nosso viver, não sendo, portanto, coisificadas como peças reveladoras de um passado vislumbrado apenas como museu.

O que nos leva a chamar algo de “clássico” é, antes, uma consciência do ser permanente, uma consciência do significado imorredouro, que é independente de toda circunstância temporal, uma espécie de presente intemporal contemporâneo de todo e qualquer presente⁶⁰.

⁵⁸ GADAMER, 2003, p. 180.

⁵⁹ Ibidem, p. 383.

⁶⁰ GADAMER, 2003, p. 381.

O que Gadamer está propondo com o conceito de “clássico” é uma correção no ideal histórico da *Aufklärung* e também do romantismo, pois ambos colocaram em litígio o presente e o passado. O Iluminismo vai levar a um presenteísmo e futurismo tecnológico que nos descolam do chão histórico. O romantismo sofrerá de arcaísmo, volta ingênua ao passado impossível, em desconexão com as demandas presentes. O exemplo do clássico opera essa mediação histórica do passado com o presente, revelando assim a continuidade do acontecer da tradição e que o presente finca as suas raízes no passado.

O que se qualifica como “clássico” não é algo que requeira a superação da distância histórica; pois ele mesmo realiza essa superação em constante mediação. Nesse sentido, o que é clássico é, sem dúvida, “intemporal”, mas essa intemporalidade é um modo de ser histórico⁶¹.

O que Gadamer demonstra igualmente é a ingenuidade metodológica do *historicismo*, uma vez que este adotou os padrões epistemológicos da ciência moderna, acreditando ser possível romper com os efeitos do passado na pesquisa histórica. Nessa perspectiva, a neutralização da situação histórica do pesquisador é condição de possibilidade para que o passado se revele em seu ser. Para Gadamer, é justamente este destacar-se da própria situação histórica que impede a genuína experiência histórica.

A universalidade do ponto de vista hermenêutico atinge também a atividade do cientista natural. Em breves momentos de *Verdade e método*, Gadamer faz referência ao nome de Thomas Kuhn, como aquele que revelou a dependência do pesquisador das ciências naturais ao seu horizonte histórico⁶². A noção de “paradigma” de Kuhn guarda semelhanças com o “horizonte de compreensão” de Gadamer, haja vista que, para ambos, a atividade científica se demonstra alicerçada em forças históricas que ultrapassam a mera aplicação metodológica.

⁶¹ Ibidem, p. 384.

⁶² Cf. KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

No pensamento de Kuhn, os elementos sobre os quais se funda a coerência da ciência em seus vários momentos de desenvolvimento, ao contrário do que se pensava, não são as diretrizes de caráter metodológico. Estas, por si, são insuficientes para explicar o todo da problemática científica. O que dirige a pesquisa científica são os paradigmas, os padrões modeladores que fornecem leis, teorias e as diretrizes para a ciência normal; hermenêuticamente falando, são o chão e o mundo pressupostos.

Estaríamos indo além das pretensões de Gadamer se disséssemos que ele está preconizando uma derrocada total do paradigma da ciência moderna? Na introdução de *Verdade e método*, diz: “Se das investigações apresentadas aqui surgir alguma consequência prática, isso certamente não ocorre para um ‘engajamento’ não científico mas em vista da probidade ‘científica’ de reconhecer o engajamento que atua em todo compreender”⁶³. Somente quando liberarmos a questão da verdade das suas restrições metodológicas estaremos em condições de escutar a verdade que nos vem da tradição. Por conseguinte, não se trata como tal de uma substituição da ciência moderna, mesmo que se trate sim da sua crítica radical e remodelagem do seu paradigma, com consequências epistemológicas, ontológicas e éticas muito significativas.

Devemos aprender com Gadamer que a historicidade do nosso ser comporta uma profunda dimensão ética. “Eticidade e historicidade, aqui, coincidem. A hermenêutica só pode corresponder de modo apropriado à sua vocação ética permanecendo fiel à instância da historicidade”⁶⁴ (tradução nossa). Devemos estar abertos para a verdade que nos vem pela tradição, o *ethos* histórico ao qual pertencemos. “O tempo já não é, primariamente, um abismo a ser transposto porque separa e distancia, mas é, na verdade, o fundamento que

⁶³ GADAMER, 2003, p. 14.

⁶⁴ “Eticidad e historicidad, aquí, coinciden. La hermenêutica puede corresponder de modo apropriado a su vocación ética sólo permaneciendo fiel a la instancia de la historicidad.” VATTIMO, Gianni. **Ética de la interpretación**. Buenos Aires: Paidós, 1992. p. 215.

sustenta o acontecer, onde a atualidade finca suas raízes”⁶⁵. Do passado, também, vem-nos a substância ética que cria a comunidade entre os indivíduos. Mas, para escutarmos a sabedoria que a tradição nos envia, Gadamer primeiro nos livra do preconceito moderno que determina que a verdade é apenas aquela conquistada pelo método.

1.2.2. A evidência do sentido no acontecer da verdade da tradição

Vimos no tópico anterior que só podemos legitimar a verdade da tradição na medida em que aprendermos a reconhecer que a verdade não é uma prerrogativa da atividade metodológica da ciência moderna. A verdade da tradição ultrapassa a atividade metodológica do sujeito; é muito mais um padecer do que um fazer técnico; é um acontecimento que se dá em nós, um evento do próprio ser. Nesse sentido, a verdade da tradição tem algo do destino (*Ge-schick*), ou seja, daquilo que nos acontece independentemente da nossa vontade.

Uma das características principais da filosofia é a sua vocação crítica, tanto que elegeu como um dos seus princípios básicos a desconfiança com relação a tudo que se apresenta imediatamente como verdadeiro. Com Descartes, a navalha da dúvida ascendeu ao estatuto de método, o filósofo não tomava como verdadeiro aquilo que era incerto, o que equivalerá a dizer científico, pois a ciência moderna está nas costas dos filósofos deste tempo. O senso comum, a nossa visão imediata e corriqueira do mundo, sempre foi uma das presas favoritas da disposição crítica dos filósofos. Por ser um saber imediato, uma interpretação do mundo adquirida pelos indivíduos no seio da sua comunidade lingüística, sempre foi desprezado, rechaçado como uma mera *doxa*. Da crítica à atitude natural, ingênua, à crítica ao mundo da vida é um passo.

É justamente a nossa linguagem natural, no sentido do mundo da vida, adquirida no seio de uma comunidade lingüística cultural e histórica, que será recuperada pela

⁶⁵ GADAMER, 2003, p. 393.

hermenêutica de Gadamer. Pois é nela que se dá o acontecer da verdade da tradição; é através dos “preconceitos”, pressupostos compreensivos da linguagem natural que o passado se realiza em nós. A nossa competência existencial passa necessariamente pela “proficiência” na linguagem natural. A nossa inserção na comunidade humana estará garantida na medida em que nos integramos no fluxo vivo da linguagem cotidiana, habitar o “mundo físico” através dos mundos humanos. É na nossa linguagem natural que os valores do passado se fazem efetivos; nela se revela para nós a tradição, o *ethos* de um povo, a base da comunidade entre os indivíduos.

Hegel chamou, na sua introdução dos *Princípios da filosofia do direito*, de pseudofilósofos aqueles que se fincam na imediatez e particularidade das suas opiniões; pois ele considera o filosofar como um esforço do pensamento, em outras palavras, como o trabalho do conceito. De maneira geral, os filósofos sempre consideraram o pensamento como um esforço racional e lógico que se torna algo dominador, como quando se diz de um “fato de razão”. Com Gadamer, parece ocorrer o contrário, pois, por vezes, fala que o pensamento é mais um padecer do que um fazer; não teríamos o poder de restringir a linguagem ao nosso controle e razão, mas é no ser jogado por ela que mora o sentido. Por isso precisamos de Hermes/hermenêutica. Quando escutamos a palavra que nos vem da tradição, quando nos envolvemos no seu jogo, somos tocados pela sua verdade, o que implica postar-se na escuta e na finitude aí implicada.

Para Gadamer, a verdade da tradição nos conduz tal qual a dinâmica de um *jogo*, processo no qual a subjetividade se esvai, o jogador apenas se deixa conduzir pelas regras do jogo. O homem que está sob a influência da tradição, da mesma forma que o jogador está entregue à dinâmica do jogo, aceita a evidência imediata das suas regras. A verdade que nos é dita na tradição é evidente em si mesma, tal qual as regras do jogo; não pede demonstrações ou provas para se impor. A evidência é uma das características da verdade da tradição. “O

fato de que se evidencie algo naquilo que foi dito, sem que por isso fique assegurado, julgado e decidido em todas as possíveis direções, é algo que de fato ocorre cada vez que algo nos fala a partir da tradição”⁶⁶.

Para Gadamer, o conceito de evidência difere da certeza, ele pertence ao que os gregos chamavam de *eikós*, termo proveniente da tradição retórica; aponta para uma esfera de saberes que não contam com a certeza matemática: “o *eikos*, o *verosimile*, vero-símil (*Wahr-Scheinlich*), o evidente, formam uma série que pode justificar-se por si mesma frente à verdade e à certeza do que está demonstrado e sabido”⁶⁷. O que é evidente não é absolutamente certo apenas se impõe a si mesmo como algo preferencial dentro do âmbito do possível e do provável. Segundo Gadamer, o senso comum, tal qual Oetinger o apresentou, faz parte do âmbito desses saberes imediatos e vividos por si mesmos.

O que se mostra em si mesmo é aquilo que não precisa ser demonstrado ou provado para ser aceito, ao contrário, é o que se basta a si mesmo na sua presença. Para elucidar este delicado âmbito da verdade, Gadamer remonta ao conceito grego de *kálon*, isto é, ao conceito de belo. O belo é aquilo que costuma convencer apenas com a sua presença. O belo convence a alma humana no seu simples aparecer; nós aceitamos o belo sem maiores discussões. A beleza é evidente em si mesma, não precisando de demonstrações lógicas ou provas racionais para ser aceita. A beleza é aquilo que consegue agradar universalmente sem conceito.

A beleza não precisa de argumentos racionais para defendê-la, ela possui luz própria, por isso é evidente em si mesma. “O belo é realmente, a partir de si mesmo, ‘o mais reluzente’ (*to ekphanestaton*)”⁶⁸. De fato, a beleza brilha, ela possui o modo de ser da luz. Dá para se perceber porque alguns intérpretes falam que, em Gadamer, há uma concepção estética da verdade. Ele traça uma analogia entre o aparecer do belo e a evidência do que pode

⁶⁶ GADAMER, 2003, p. 625.

⁶⁷ Ibidem, p. 624-5.

⁶⁸ GADAMER, 2003, p. 621.

ser compreendido. “A metafísica da luz é portanto o fundamento da estreita relação entre o aparecer do belo e a evidência do compreensível”⁶⁹. Com efeito, o belo é tão evidente como tudo aquilo que tem sentido.

Partindo da metafísica do belo, podemos trazer à luz sobretudo dois pontos, que resultam da relação entre o aparecer do belo e a evidência do compreensível. Por um lado, pelo fato de que tanto a manifestação do belo quanto o modo de ser da compreensão possuem o caráter de evento; por outro, pelo fato de que a experiência hermenêutica, como experiência de um sentido transmitido, participa da imediatez que sempre caracterizou a experiência do belo e, em geral, de toda evidência da verdade.⁷⁰

O que importa reter do exposto é que a verdade da tradição se elenca entre aquelas que são evidentes em si mesmas e não precisam ser provadas no padrão metodológico matemático-experimental. Por isso, Gadamer nos relembra o poder persuasivo do belo, que não solicita nada além da sua simples presença para ser aceito. Na nossa experiência cotidiana e natural de mundo, que se dá no seio de tradições, ocorre o mesmo, deparamo-nos com verdades que não estão asseguradas na sua certeza, mas que são aceitas como evidentes. Há valores da tradição que são indiscutíveis, são tão evidentes quanto a beleza; ou, muitas vezes, traduzem-se em práticas sócio-ambientais sustentáveis e brandas, ligadas à arte de viver.

1.2.3. A tarefa da razão diante dos preconceitos e do discurso da autoridade

Exigência fundamental da *Aufklärung*: somente reconhecer enquanto conhecimento legítimo aquele que estivesse bem fundamentado, a saber, no crivo da clareza-distinção-certeza cartesiana. Partindo desse princípio, podemos considerar que, para o espírito iluminista, a noção de “preconceito” é destituída de todo e qualquer valor, uma vez que este consiste em juízos prévios e não fundamentados naquele modelo a respeito de alguma coisa. “Em si mesmo, ‘preconceito’ (*Vorurteil*) quer dizer um juízo (*Urteil*) que se forma antes do

⁶⁹ Ibidem, p. 623.

⁷⁰ Ibidem, p. 624.

exame definitivo de todos os momentos determinantes segundo a coisa em questão”⁷¹. Faz parte da essência dos preconceitos não ser um saber definitivo, é uma visão prévia que está aberta para a confirmação ou negação na coisa.

Para Gadamer, a palavra preconceito possui duas significações opostas, são dois matizes em uma mesma palavra, um positivo e outro negativo. “Uma análise da história do conceito mostra que é somente na *Aufklärung* que o conceito do preconceito recebeu o matiz negativo que agora possui”⁷². Antes de tudo, preconceito indica apenas que um juízo prévio foi formado antes de qualquer tomada de posição definitiva. Ao ler a noção de pré-conceito no âmbito jurídico, Gadamer nos faz ver os dois matizes da palavra: “(...) é uma pré-decisão jurídica antes de ser baixada uma sentença definitiva”⁷³. É claro que, dependendo do teor desta pré-decisão, ela pode beneficiar ou prejudicar aquele que participa de um pleito jurídico. “Por isso, *préjudice*, em francês, tal como *praeiudicium*, significa também simplesmente prejuízo, desvantagem, dano”⁷⁴. Não podemos, de antemão, recusar a legitimidade de um preconceito; “‘preconceito’ não significa, pois, de modo algum, falso juízo, uma vez que seu conceito permite que ele possa ser valorizado positiva ou negativamente”⁷⁵. Os preconceitos podem ser verdadeiros: “existem *préjugés légitimes*”⁷⁶. Esta constatação é muito importante, pois o reconhecimento da verdade da tradição em Gadamer depende da reabilitação da noção de preconceito, pois as mensagens do passado nos chegam na forma de preconceitos.

Em Gadamer, são os preconceitos que constituem a nossa realidade histórica. Por isso, o caminho que leva à reabilitação da tradição passa, necessariamente, pela reabilitação da noção de preconceito. Gadamer reconhece os preconceitos como elementos estruturais de toda compreensão. Só há compreensão onde há preconceitos. Eles são condições de possibilidade

⁷¹ GADAMER, 2003, p. 360.

⁷² Idem, loc. cit.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ GADAMER, 2003, p. 360.

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Ibidem.

de todo acesso compreensivo da realidade. “É só o reconhecimento do caráter essencialmente preconceituoso de toda compreensão que pode levar o problema hermenêutico à sua real agudeza”⁷⁷. A consciência não é uma mera tábua rasa, como defendeu Locke, sua realidade histórica é essencialmente preconceituosa. Com os preconceitos, recebemos uma interpretação do mundo feita pela tradição lingüística. Não há autoconstrução absoluta da razão. “Para nós a razão somente existe como real e histórica, isto significa simplesmente: a razão não é dona de si mesma, pois está sempre referida ao dado no qual exerce sua ação”⁷⁸. A autonomia da razão só se faz valer dentro dos limites da substância histórica. A razão não pode voar para fora da sua situação histórica.

São os preconceitos do passado que constituem a realidade histórica do nosso ser. Já descobrimos que existem preconceitos legítimos e outros não. Diferenciá-los é a tarefa crítica que Gadamer impõe à racionalidade hermenêutica. A razão sempre irá se exercer a partir de preconceitos históricos, a sua força está circunscrita às paredes desta facticidade, não pode se livrar da contingência da sua situação. Por sua vez, a *Aufklärung* rejeitou todo tipo de preconceito e autoridade, porque onde se respeita a autoridade e os preconceitos socialmente instituídos se abre mão da racionalidade dominadora que mantém sob controle todos os “objetos”.

Gadamer responde dizendo que se deve submeter todo discurso de autoridade e todo preconceito à crítica da razão. “Enquanto a validade da autoridade ocupar o lugar do juízo próprio, a autoridade será uma fonte de preconceitos”⁷⁹. Gadamer considera um erro da *Aufklärung* excluir a possibilidade de um juízo ser verdadeiro apenas pelo fato de provir da autoridade de outrem. “Sobre a base de um esclarecedor conceito de razão e liberdade, o conceito de autoridade acabou sendo referido ao oposto de razão e liberdade, a saber, ao

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ Ibidem, p. 367.

⁷⁹ GADAMER, 2003, p. 370.

conceito de obediência cega.”⁸⁰ No entanto, quando abduco do direito de decidir, deixando isso ao encargo de outrem, posso estar a fazê-lo por um ato da razão, que reconhece no outro a superioridade em determinado assunto, do qual sei menos que ele. Isto é bom senso, portanto, não estou abrindo mão de minha razão.

Quando se atribui autoridade a alguém, está-se reconhecendo a legitimidade do seu juízo. Reconhece-se que o outro é mais versado que nós em determinado assunto. “É nisso que consiste a essência da autoridade que exige o educador, o superior, o especialista.”⁸¹ Não há aqui uma obediência cega. “Não resta dúvidas de que a autoridade implica necessariamente poder dar ordens e encontrar obediência. Mas isso provém unicamente da autoridade que alguém tem”⁸². Autoridade é conquistada, não imposta.

Gadamer, sem dúvida, realiza sua crítica à *Aufklärung* apoiado no movimento romântico, de fato tem muito a dizer na crítica ao *status quo* do saber da modernidade. A *Aufklärung* errou ao cair no extremismo de não conferir a possibilidade de veracidade aos preconceitos e à autoridade. “Para isso podemos nos apoiar na crítica que o romantismo faz à *Aufklärung*, pois existe uma forma de autoridade que foi particularmente defendida pelo romantismo: a tradição”⁸³. Segundo o movimento romântico, a autoridade da tradição se faz sentir nos nossos comportamentos e instituições. “E nossa dívida para com o romantismo é justamente essa correção da *Aufklärung*, no sentido de reconhecer que, ao lado dos fundamentos da razão, a tradição conserva algum direito e determina amplamente as nossas instituições e comportamento.”⁸⁴

Entretanto, a valorização da tradição encontrada no movimento romântico não conseguiu superar a dicotomia entre razão e tradição. O que nos vem da tradição se faz valer

⁸⁰ Ibidem, p. 370-1.

⁸¹ Ibidem, p. 371-2.

⁸² Ibidem, p. 371.

⁸³ GADAMER, 2003, p. 372.

⁸⁴ Idem, loc. cit.

sem o reconhecimento da razão, uma vez que “o romantismo entende a tradição como o contrário da liberdade racional e vê nela um dado histórico ao modo da natureza”⁸⁵. Aqui a tradição é compreendida como o contrário da autodeterminação racional, como o contrário da nossa liberdade, “na qual o que é transmitido se conserva sem rupturas, a despeito das dúvidas e das críticas”⁸⁶. Nesse sentido romântico, a tradição é compreendida como o pólo oposto da racionalidade metodológica e quanto mais instrumental. Em, por vezes, até pode cair num certo misticismo ou irracionalismo. Gadamer se opõe a esta concepção romântica da tradição. “Parece-me, no entanto, que entre a tradição e a razão não existe nenhuma oposição que seja assim tão incondicional.”⁸⁷ Para Gadamer, essa visão pode terminar sendo análoga à da *Aufklärung*, pois em ambas vale a oposição entre razão e mito. “A crença na perfectibilidade da razão se converte na crença na perfeição da consciência ‘mítica’ e se reflete em um estado originário paradisíaco anterior à queda no pecado de pensar”⁸⁸

Para Gadamer, diferentemente do romantismo, a tradição é racional, mas é preciso ampliar o que seja o racional. Por isso, o filósofo legitima a autoridade da tradição e dos preconceitos advindos por ela, no sentido da produtividade hermenêutica. A tradição se transforma em um critério de racionalidade. O que o tempo não consegue corroer é racional. A tradição é concomitantemente um acontecimento histórico e momento da liberdade.

Na realidade, a tradição sempre é um momento da liberdade e da própria história. Também a tradição mais autêntica e a tradição melhor estabelecida não se realizam naturalmente em virtude da capacidade de inércia que permite ao que está aí de persistir, mas necessita ser afirmada, assumida e cultivada.⁸⁹

⁸⁵ Ibidem, p. 373.

⁸⁶ Ibidem, loc. cit.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ GADAMER, 2003, p. 364.

⁸⁹ Ibidem, p. 373.

Para Gadamer, o que se preserva com a “distância temporal” é racional. Mas a lição que devemos aprender com tudo o que foi dito neste tópico é que a razão sempre irá exercer as suas tarefas a partir das realidades históricas em que se assenta, em meio aos preconceitos e à autoridade da tradição. A racionalidade hermenêutica é análoga à racionalidade prática (*phronesis*) aristotélica, pois ambas só funcionam dentro de um *ethos*.

CAPÍTULO 2

A hermenêutica como experiência da tradição

2.1. Aspectos fundamentais da experiência hermenêutica

2.1.1. A hermenêutica como descrição da experiência cotidiana e natural do mundo e o seu aporte na tradição

Quando caracterizamos a hermenêutica de Gadamer como descrição da nossa experiência cotidiana e natural do mundo, lemos o seu pensamento nos baseando na distinção husserliana entre o mundo da ciência e mundo da vida; o primeiro, é um modo derivado do mundo da vida. O que está em questão aqui não é a especificidade da experiência científica com as suas condições artificiais de desvelamento da verdade; o que se procura descrever são as características gerais do nosso mundo da vida (*Lebenswelt*), o lugar originário de realização das experiências humanas, de onde tudo parte e para onde o sentido deve convergir.⁹⁰

Para Gadamer, o ser humano está originariamente dentro do acontecer de uma tradição lingüística. A tradição se revela na linguagem comum e corrente da nossa experiência cotidiana e natural de mundo, mesmo que não se dê (mostre) de todo. A universalidade do ponto de vista hermenêutico se baseia no fato de que tudo parte e tudo retorna para o espaço comunitário em que se realiza o nosso falar cotidiano. Como veremos, a própria ciência não está fora da universalidade do ponto de vista hermenêutico.

A ciência moderna, bem sabemos, encontrou a sua fundamentação filosófica no cartesianismo; uma vez que este suspendeu a validade dos saberes dubitáveis e verossímeis da tradição, pela certeza apodítica do cogito e o papel do método. A partir deste momento, todo

⁹⁰ Podemos confirmar essa pretensão hermenêutica nas palavras de Habermas: “Como a fenomenologia e a análise da linguagem, a hermenêutica traz para o primeiro plano as condições cotidianas da vida (*alltägliche Lebensverhältnisse*) e promove o esclarecimento sobre estruturas profundas do mundo da vida (*Lebenswelt*)”. Cf. HABERMAS, Jürgen. **Dialética e hermenêutica**. Porto Alegre: L&PM, 1987. p. 83.

conhecimento legítimo se fundamenta sobre a certeza. “Na realidade, era algo monstruoso o que Descartes, em sua radical consideração dubitativa, transformou em objeto de discussão: o todo do nosso mundo compreensível, no que diz respeito a sua legitimação (...)”⁹¹. Para Gadamer, não é justificável a demolição cartesiana, pois somos seres essencialmente ligados a uma tradição ou a tradições. O próprio ser, hermeneuticamente tomado, pode ser considerado dentro das mensagens que o passado nos envia; estas entendidas como registros históricos que são capazes de se recriar no momento presente da existência. Tudo que conquista o estatuto ontológico de clássico possui a capacidade de se reproduzir produtivamente no acontecer do tempo. O exemplo do clássico revela o modo de ser da tradição, não no sentido do passado morto, ou no estilo de museu, mas no seu movimento presente e cotidiano. O acontecer da tradição se dá na linguagem cotidiana; é na nosso falar comum e corrente que os vestígios do passado nos alcançam.

Desde sempre nos reconhecemos enquanto falantes de uma linguagem natural. A universalidade do ponto de vista hermenêutico consiste no fato de que tudo parte e tudo retorna para ela, por isso podemos considerá-la a última metalinguagem que há. Qualquer linguagem artificial que venha a ser criada parte dela e para ela retorna. As abstrações da linguagem lógica, por exemplo, são ancoradas na linguagem comum e corrente. É aí que o lógico primeiro elabora a língua abstrata. E depois, para comunicá-la dentro de uma comunidade científica e fora dela, também, terá que recorrer à nossa linguagem comum novamente. É ela que torna possível o acordo social entre os homens. Daí o grande apreço de Gadamer pelo senso comum; nele os indivíduos compartilham um ideário comum, uma plataforma onde brota o sentido e onde nos encontramos; mundo comum, que é de fundamental importância para o equilíbrio social. O senso comum revela o acordo originário em que estamos assentados. Gadamer critica Descartes por ter tentado, na sua filosofia,

⁹¹ GADAMER, Hans- Georg. **Razão na época da ciência**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. p. 93.

romper com este solo comum e aberto onde, apesar dos pesares, nos entendemos, em nome de uma única certeza, a da autoconsciência.

Experimentamos o mundo na sua forma mais originária, enquanto falantes de uma linguagem natural. A universalidade do ponto de vista hermenêutico consiste no fato de que tudo deve ser traduzido para ela. A ciência, para valer socialmente, deve ingressar no nosso falar cotidiano. Ela não está fora do acontecer hermenêutico, uma vez que a lingüisticidade e a historicidade da compreensão são modos universais de todo conhecer. Para Gadamer, a demolição cartesiana do nosso saber originário do mundo não teve um resultado efetivo satisfatório no sentido do progresso humano. Continuamos a ser seres de tradição, até mesmo quando praticamos as ciências da natureza, como tão bem demonstrou T. Kuhn. E continuamos a sê-lo mesmo em meio à dilapidação cultural e social no capitalismo “pós-moderno”.

Movemos-nos dentro de um horizonte de compreensão, nele recebemos a pré-compreensão lingüística do mundo. A noção de experiência, idealizada pela consciência metodológica da ciência moderna, procura banir toda e qualquer pré-compreensão lingüística do objeto que seja proveniente da nossa experiência cotidiana e natural do mundo. A tese de Gadamer é que, desta forma, a autoconsciência metodológica da ciência moderna está tentando se libertar das condições universais de apresentação do ser. Portanto, na metodologia das ciências, as suas bases epistemológicas não podem anular a sua inserção no seio de tradições.

O objetivo da ciência⁹², nestes moldes, inclui eliminar a historicidade do seu objeto. Para que um saber seja legitimado cientificamente deve ser repetido e confirmado na experiência. Esta, por sua vez, deve ser repetida e confirmada por vários membros de uma comunidade científica. “Uma experiência só é válida, na medida em que se confirma; nesse

⁹² Mesmo que falar em ciência hoje seja um pouco complexo e diferente das visões ideais do passado, e talvez fosse melhor falar em algo como tecnociência, no seio da sociedade industrial capitalista.

sentido, sua dignidade repousa no princípio que reza que ela pode ser reproduzida. Mas isto significa que, por sua própria essência, a experiência suspende em si mesma sua própria história e a extingue.”⁹³. Já na experiência hermenêutica, como descrita por Gadamer, ocorre justamente o contrário, ela é legítima quando não se repete, quando nega nossas expectativas de sentido, quando nos remete ao aberto da compreensão, por conseguinte, tradição e linguagem.

O conceito de experiência da ciência moderna não faz jus à experiência hermenêutica, aquela que realizamos no mundo da vida de forma cotidiana e corrente. Não é a experiência artificial e impositiva da ciência da natureza que interessa aqui, mas sim a experiência fundamental que realizamos na qualidade de seres históricos, aquela que se realiza na nossa mobilidade cotidiana como mundo prévio onde se dá a dinâmica do sentido, do ser. A experiência que importa a Gadamer, fundamentalmente, é a experiência da tradição. Não é a atividade metodológica do cientista que faz a tradição falar dentro dos seus cânones, mas uma abertura fundamental que permite que o passado nos toque com a sua verdade, para além inclusive do nosso controle.

É preciso saber que não está sob o controle da nossa vontade pertencermos ou não a uma tradição. Tal pertença faz parte da “essência-existência” humana, disso não podemos nos furtar. Por isso, também não depende do nosso consentimento sermos ou não condicionados pelos valores da tradição, isso nos ocorre até mesmo de maneira inconsciente. Não nos é dado perceber até que ponto somos condicionados pela história. Para Gadamer, aqui encontramos os graves limites de toda filosofia da reflexão, da autoconsciência. A abertura para o que nos vem do passado é fundamental e originária, não depende do nosso reconhecimento. A tradição se realiza em nós, independentemente do nosso querer e razão. Por isso, torna-se complicado falar de um emprego puro da razão, independente de todo e

⁹³ GADAMER, 2003, p. 454.

qualquer preconceito adquirido na nossa língua natural. A *pré-compreensão* que recebemos na nossa língua natural, no nosso mundo, abre-nos à interpretação do mundo e de todos os mundos possíveis. “Se é verdade que os pseudoproblemas verbalísticos podem proceder do âmbito das convenções da linguagem, também é verdade que a linguagem é simultaneamente condição e guia positivo da própria experiência.”⁹⁴

A crença em um estado de consciência transcendental auto-reflexivo, destituído de pré-conceitos adquiridos nas nossas vivências de mundo, é incoerente, uma vez que sempre herdamos interpretações do mundo feita na linguagem. Não podemos deixar de lado tal pressuposto, a saber, a facticidade. Acreditar que podemos nos livrar das antecipações da nossa linguagem natural faz parte de uma idealização da experiência realizada pela ciência moderna.

Um dos maiores paladinos do paradigma metodológico da ciência moderna foi o filósofo inglês Francis Bacon. “Seu método de indução procura superar a forma fortuita e irregular sob a qual se produz a experiência cotidiana (...)”⁹⁵. Ele acreditava que através de experimentos organizados metodicamente conseguiria superar as generalizações precipitadas e inconsistentes da nossa experiência cotidiana. Essa era a condição para se chegar ao verdadeiro conhecimento do mundo. “Este método verdadeiro se caracteriza pelo fato de que nele o espírito não está meramente confiado a si mesmo. Não lhe é dado voar como quiser”⁹⁶. Não poderíamos, pois, confiar na naturalidade da experiência nas nossas culturas; nela, as crenças e preconceitos populares da linguagem nos conduziram ao engano. “Assim, para Bacon, também a relação do espírito humano com as convenções da linguagem é um modo de extravio do conhecimento através de formas convencionais vazias.”⁹⁷. Como Descartes, Bacon não confere valor de verdade aos saberes instituídos pela tradição.

⁹⁴ GADAMER, 2003, p. 458.

⁹⁵ Ibidem, p. 455.

⁹⁶ Ibidem, p. 456.

⁹⁷ Ibidem, p. 457.

Bacon propõe uma limpeza metodológica do espírito humano, procurando livrá-lo da influência negativa que as convenções da linguagem exercem. O conhecimento verdadeiro não se pode deixar condicionar por preconceitos da linguagem. Dessa forma, podemos dizer que qualquer forma de conhecimento adquirido no seio de tradições de linguagem está refutado de antemão. Não há verdade na tradição histórica dos povos. Assim, fica claro porque Gadamer toma o pensamento de Bacon como um contraponto da sua hermenêutica filosófica. Tudo que faz parte da maneira natural do homem se relacionar com o mundo é descartado em nome de uma verdade plasmada em condições artificiais de experimento. De fato, a verdade da tradição não poderia ser descartada dessa forma; inclusive, não depende de nossa vontade fazer com que ela deixe de exercer a sua influência. Não podemos suprimir a nossa pertença ao passado, nem anular o que aconteceu. “Nisto consiste, como expôs claramente Aristóteles, a característica específica do passado. Nem mesmo um deus pode anular o que aconteceu”⁹⁸. Não podemos neutralizar a influência da tradição, nem tampouco deixar para trás os preconceitos lingüísticos da nossa experiência cotidiana e natural do mundo.

Gadamer quer defender, frente à pretensão de exclusividade da ciência moderna, o conjunto da nossa riqueza cultural. A tradição é como que um cimento que nos une uns aos outros. É o lugar originário de acordo entre os homens. Nela compartilhamos uma visão comum do mundo. A tradição se revela na linguagem viva do nosso falar cotidiano. É só na linguagem cotidiana que os homens alcançam a competência existencial para resolver as questões de ordem prática. A ciência, para conquistar validade social, tem de se inserir na vida da linguagem. A ciência tem de ser trazida para o espaço de discussão e de acordo entre os homens, somente assim ela ganhará legitimidade ética.

⁹⁸ GADAMER, 1998, p. 79.

2.1.2. A experiência da tradição como revelação da finitude

Costuma-se abordar o tema da *finitude* em Gadamer apenas sob o ponto de vista epistemológico, afirmando-se que a historicidade e a lingüisticidade da compreensão obstaculizam a possibilidade de um saber absoluto. Aqui, além deste aspecto, focamos as considerações sobre o aspecto finito da ação dos sujeitos históricos. O que se apresenta, antes de qualquer coisa, é uma exigência de autoconhecimento. “A exigência délfica ‘conhece-te a te mesmo’, significava ‘reconhece que és um homem, não um deus!’”⁹⁹. O que devemos aprender aqui é que a historicidade humana revela os limites dentro dos quais podemos atuar. A pretensão de domínio do homem se vê reduzida ao factível dentro de uma determinada situação hermenêutica.

Para Gadamer, a nossa finitude se revela no fato de estarmos ancorados em uma determinada situação histórica. O nosso poder de interferir no curso dos acontecimentos não é ilimitado, depende das possibilidades que estão abertas para a situação em que nos encontramos. Geralmente, experimentamos no curso dos acontecimentos a frustração das nossas expectativas com relação ao futuro; dificilmente as coisas saem como tínhamos planejado. Não podemos eliminar as contingências históricas. O sujeito experimenta no curso dos acontecimentos os limites da sua vontade. Com Gadamer, aprendemos que não há sujeito absoluto, que a base da autêntica experiência histórica é negativa, uma vez que sempre nega as nossas expectativas e nos abre à recepção do sentido (re)criado.

Na exposição da sua teoria da experiência, Gadamer toma por interlocutor Aristóteles; demonstra como, na visão aristotélica, ascendemos da multiplicidade das nossas percepções individuais à universalidade do conceito. “Aristóteles descreve como, a partir de muitas percepções individuais, pela retenção desses múltiplos elementos individuais, acaba surgindo

⁹⁹ GADAMER, 1983, p. 87.

à experiência, a unidade una da experiência.”¹⁰⁰ A universalidade da experiência não é a da ciência. Enquanto a ciência capta regularidades, a ciência diz o porquê delas. O estagirita batizou de “indução” o raciocínio que leva do particular ao universal. Sabemos que é a universalidade do conceito que serve de ponto de partida da ciência. A pergunta que Aristóteles quer responder é: “Mas o que é a universalidade da experiência e como passa à universalidade do *logos*?”¹⁰¹.

Para ilustrar essa passagem, Aristóteles compara a multidão de observações feitas por alguém com um exército em fuga. Um exército só pára quando todos os soldados estiverem reunidos na unidade de um comando. “Também as experiências são fugidias, não ficam paradas. Mas, nessa fuga geral, quando uma determinada observação se confirma numa experiência repetida, então ela pára. Isso faz com que nesse ponto se forme uma primeira instância fixa dentro da fuga geral.”¹⁰² O que surge da retenção das experiências em uma unidade é a universalidade do conceito.¹⁰³

No entender de Gadamer, Aristóteles descreve corretamente o processo pelo qual a experiência se instaura, entretanto, fê-lo sob pressupostos simplificadores. Para Aristóteles, já está pressuposto, em meio à fuga das observações, a estabilidade das experiências na universalidade do conceito, “como se o que é típico da experiência se produzisse a si mesmo, sem contradições”¹⁰⁴. Em Gadamer, o conceito não estagna, não repousa, está envolto na produtividade histórica inabalável, há um desenvolvimento perene na constituição do seu sentido. Sua tese é que a experiência não é alcançada no repouso do conceito, na formação sem rupturas de universalidades típicas. “Essa formação se dá, antes, pelo fato de falsas

¹⁰⁰ GADAMER, 2003, p. 458.

¹⁰¹ Idem, loc. cit.

¹⁰² Ibidem, p. 460.

¹⁰³ É importante dizer que, para Gadamer, o conceito é legítimo, apenas é um acontecimento tardio e aberto ao devir, produto do processo dialógico. Por isso, o caminho da hermenêutica não é apenas da palavra ao conceito, mas também do conceito à linguagem.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 461.

universalizações serem constantemente refutadas pela experiência, as coisas tidas por típicas são constantemente destipificadas.”¹⁰⁵

A tese de Gadamer é que a verdadeira experiência é sempre negativa, dado que, na maior parte das vezes, as nossas expectativas com relação ao curso dos acontecimentos são negadas. Quase nada, ou nada, sai tal qual tínhamos planejado. Por conta de sua negatividade, Gadamer chamou essa forma de experiência de “dialética”. “Um testemunho importante para o momento dialético da experiência não é Aristóteles, mas Hegel. Nele o momento da historicidade obtém seu direito”¹⁰⁶. A idéia de Gadamer é que não somos capazes de realizar uma mesma experiência duas vezes. Somente um fato novo é capaz de se converter em uma nova experiência. O que já experienciamos se tornou parte integrante do nosso ser, já o possuímos como a nossa experiência, faz parte de como acreditamos e esperamos que as coisas sejam. Para que algo venha a se constituir em uma experiência, não deve estar incluído entre as nossas expectativas, ao contrário, deve ser algo inesperado, que nos pega como elemento surpresa, contrariando as nossas expectativas. “Para Hegel a experiência tem a estrutura de uma inversão da consciência. E é por isso que se constitui como movimento dialético.”¹⁰⁷

A historicidade não consiste apenas no fato de não podermos realizar a mesma experiência duas vezes, mas também, como já reiteramos, no fato do passado continuar influenciando no presente e nas possibilidades do futuro. É bom lembrar que, para Gadamer, a influência do passado não chega de todo à consciência dos seres históricos. O ser histórico não se esgota no saber-se. Nenhuma filosofia reflexiva tem o poder de revelar e tornar temáticos todos os recônditos da nossa historicidade. A inconsciência faz parte da essência histórica do nosso ser.

¹⁰⁵ GADAMER, 2003, p. 462.

¹⁰⁶ Idem, loc. cit.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 463.

Se, por um lado, é verdade que, para Gadamer, no passado podemos deslindar possibilidades do presente e do futuro, por outro, diz que a autêntica experiência histórica é aquela que nega as nossas expectativas. A experiência hermenêutica divisada pelo filósofo não se consuma na ciência, não há um ponto de repouso para o saber. A nossa visão do mundo está sempre em trânsito. Não podemos nos arrogar com o que sabemos, uma vez que a experiência hermenêutica autêntica não é ciência, mas traz justamente os limites da mesma. Isso não é uma novidade filosófica; por exemplo, “Hegel pensa a experiência como auto-realização do ceticismo”¹⁰⁸. Nessa perspectiva, um homem dogmático sofrerá com os dissabores da sua pretensão objetificadora.

Segundo Gadamer, Hegel acertou na sua descrição do processo das experiências, mas errou quando postulou a possibilidade da identidade entre a consciência e os fatos; sabemos que a filosofia de Hegel pleiteia eliminar a cisão posta pelo entendimento na unificação que a razão realiza; e, dessa forma, transformou a experiência em ciência. A tese hegeliana seria que a história se encontra na autoconsciência absoluta da filosofia. Na lógica dialética de Hegel, torna-se possível captar o movimento da história universal. Com efeito, a negatividade da experiência culmina na ciência (“Ciência da Lógica”), isto é, no saber absoluto. É neste exato momento que o pensamento de Gadamer se separa do de Hegel, quando não aceita que a razão possa realizar a síntese entre a história e a consciência. Não somos capazes de antecipar a totalidade do curso da história no nosso pensamento.

Para o nosso filósofo, o homem experiente é o antípoda do dogmático. Tornou-se ciente de que o curso dos acontecimentos não vai corresponder exatamente às suas previsões. O ser daquele que chamamos de experimentado não consiste em saber tudo, nem tampouco em acreditar que sabe mais que todo mundo. “Ao contrário, o homem experimentado evita sempre e de modo absoluto o dogmatismo, e precisamente por ter feito tantas experiências e

¹⁰⁸ GADAMER, 2003, p. 462.

aprendido graças a tantas experiências está particularmente capacitado para voltar a fazer experiências e delas aprender”¹⁰⁹. O que vem com a experiência é a consciência da nossa *finitude* – o fato de que há um número infinito de coisas a serem experimentadas e que delas a nossa consciência nunca se apossará por completo.

A negatividade faz parte da essência histórica do nosso ser. Todos já passaram pela experiência frustrante de ter os seus planos negados no efetivo curso dos acontecimentos. Entretanto, parece que só crescemos com o sofrimento. Por isso, Gadamer não considera lícito o esforço dos pais em poupar seus filhos dos dissabores das experiências. “O fato de a experiência ser eminentemente dolorosa e desagradável não corresponde a uma visão pessimista, mas provém, como se pode ver, da essência própria da experiência.”¹¹⁰. O que devemos aprender são os limites do ser humano, reconhecer que não podemos realizar tudo. “No fundo, trata-se de um conhecimento religioso”¹¹¹, aquele que nos adverte que as barreiras que nos separam do divino não podem ser transpostas. “A experiência é, portanto, a experiência da finitude humana.”¹¹². O homem experimentado é aquele que se tornou consciente dessa limitação.

O homem experimentado aprendeu os limites de toda previsão e planificação do futuro, aprendeu que a sua vontade não pode transformar tudo; que há forças históricas que ultrapassam a sua vontade. O homem experimentado sabe que não domina o curso dos acontecimentos, que não é o senhor da história. Reconhece que não há tempo para tudo. Percebe os limites dentro dos quais ainda há tempo para realizar os seus planos.¹¹³ A

¹⁰⁹ GADAMER, 2003, p. 465.

¹¹⁰ Idem, loc. cit.

¹¹¹ Ibidem, p. 466.

¹¹² Idem, loc. cit.

¹¹³ Por causa da sua tese do condicionamento histórico dos indivíduos, ou seja, de sua finitude, Gadamer foi acusado de reacionário, de estar enfraquecendo o poder da racionalidade. Entretanto, penso que descreveu corretamente a essência histórica de nosso ser. Por exemplo, é no mínimo complicada a pretensão de um indivíduo, aos 40 anos de idade, se decidir por ser o próximo campeão olímpico em qualquer modalidade esportiva, uma vez que, nessa idade, os campeões já estão aposentados. Esse indivíduo não se tornou consciente da sua finitude, de que não é um deus, que não possui todo o tempo do mundo para realizar os seus projetos. Reconhecer os próprios limites é uma demonstração de racionalidade.

verdadeira experiência é a experiência da nossa historicidade, que consiste no fato de termos constantemente a experiência do nosso condicionamento histórico. Este, em Gadamer, consiste principalmente no fato de existirmos no seio de tradições lingüísticas, que deixam as suas marcas em nós. “Qualquer experiência acontece no interior de uma tradição”¹¹⁴. A hermenêutica gadameriana é um convite a que deixemos valer a verdade da tradição em nós.

O que devemos aprender aqui é que há forças históricas atuando nas nossas experiências. Que o passado influi no nosso presente e nas nossas possibilidades futuras. Gadamer batizou esta influência com o nome de “história continuamente influente”¹¹⁵. Com isto, pretende demonstrar que a tradição continua a vigorar na história e nas nossas experiências, mantendo de pé a sua pretensão de verdade. “Eu tenho de deixar valer a tradição em suas próprias pretensões, e não no sentido de um mero reconhecimento da alteridade do passado, mas de reconhecer que ela tem algo a nos dizer.”¹¹⁶ Isto pressupõe uma forma de abertura fundamental, abertura para a verdade que a tradição nos envia. Este é o convite que o pensamento de Gadamer nos faz.

2.2. A historicidade da experiência hermenêutica

2.2.1. A história continuamente influente

Na hermenêutica gadameriana, o presente é a efetivação do passado, a realização produtiva do mesmo. Com o conceito de história continuamente influente (*Wirkungsgechichte*)¹¹⁷, Gadamer tenta exprimir a idéia da contínua repercussão do passado

¹¹⁴ ALMEIDA, 2002, p. 352.

¹¹⁵ Encontramos comumente este termo traduzido no Brasil como “princípio da história efetual”, pela Editora Vozes; não obstante, optamos pela tradução do Professor Custódio Almeida, da UFC.

¹¹⁶ GADAMER, 2003, p. 472.

no instante presente da existência. Hermeneuticamente falando, podemos dizer que o ser está se constituindo nas mensagens transmitidas pela tradição. O passado se efetiva e se implementa em cada compreensão dos seus vestígios históricos, como já dissemos, a compreensão é responsável por realizar a medição do presente com o passado. Este é um processo que se realiza como que naturalmente, uma vez que, em qualquer lugar em que estivermos, estaremos realizando a compreensão, nessa efetividade consiste a universalidade do ponto de vista hermenêutico.

A distância entre o passado e o presente é “vencida” pela compreensão; nela, realiza-se a fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*), uma perene integração do horizonte do passado ao horizonte concreto de um intérprete. Isto é muito importante, o passado falando numa situação concreta, esta, por sua vez, é que vai determinar que tipo de influência a tradição exercerá. É por isso que a tradição¹¹⁸ histórica realiza-se sempre produtivamente, falando para cada situação de uma maneira muito própria.

A partir do que já foi exposto a respeito da continuidade do acontecer da tradição (*Überlieferungsgeschehen*), impõe-se aqui a pergunta: como nesta continuidade do acontecer da tradição pode haver uma fusão de horizontes? Pois, aparentemente, para que ocorra uma fusão de horizontes, faz-se necessário que o presente se destaque do passado e que não se dê em continuidade com o mesmo. À primeira vista, temos aqui uma ambigüidade. Vejamos a pergunta com a qual Gadamer nos provoca: “Mas se na realidade não existem esses horizontes que se destacam uns dos outros, por que falamos então de fusão de horizontes e não simplesmente da formação desse horizonte único que lança sua fronteira às profundidades da tradição?”¹¹⁹. A fusão ocorre porque no seio da tradição há horizontes particularizados que

¹¹⁸ Em seus textos menores, Gadamer fala muitas vezes no plural: às tradições dos povos, mas em *Verdade e método* parece primar pela verdade de uma grande tradição que está subsumindo as outras no seu acontecer, como se houvesse um princípio unitário regendo o acontecer histórico.

¹¹⁹ GADAMER, 2003, p. 405.

se encontram em uma relação constante de estranhamento e familiaridade; somente por conta dessa tensão é possível a compreensão, isto é, a fusão dos horizontes.

Com a noção de uma história continuamente influente, Gadamer realiza igualmente uma crítica ao historicismo, buscando demonstrar que a pesquisa histórica não está pautada apenas pelos fatos históricos, na objetividade da história ou na historiografia, mas está assentada nos efeitos dos mesmos na história. O filósofo considera uma ingenuidade metodológica do pesquisador da história não reconhecer a sua pertença a um espaço de influência histórica que condiciona a sua pesquisa. “Segundo o historicismo, uma consciência histórica especificamente desenvolvida deveria ser capaz de emancipar-se desse condicionamento (...)”¹²⁰ No entanto, para Gadamer, não há pesquisador da história que consiga neutralizar a influência da tradição. Como já o dissemos, a investigação histórica é mediada pela própria história. É a própria história que provoca a pergunta histórica. “Ela determina de antemão o que se nos mostra questionável e se constitui objeto de investigação”¹²¹. Assim, podemos dizer, é a própria história que medeia o interesse pelo histórico; aqui não há uma simples constatação de fatos históricos. “E, cada vez que tomamos o fenômeno imediato como toda a verdade, esquecemos praticamente a metade do que realmente é, ou melhor, esquecemos toda a verdade deste fenômeno”¹²². Na experiência histórica, nem tudo se vai dar atualidade de um ato intencional.

O momento em que a história efetual se torna consciente para um intérprete, também inclui que o mesmo passa a se reconhecer melhor, se torna ciente de que é condicionado historicamente. Assim, o intérprete avança bastante na sua auto-reflexão, se reconhecendo na sua finitude. “O que precisamos é apenas aprender a conhecer-nos melhor e reconhecer que os efeitos da história efetual operam em toda compreensão, estejamos ou não conscientes

¹²⁰ GRONDIN, 1999, p. 191.

¹²¹ GADAMER, 2003, p. 397.

¹²² Idem, loc. cit.

disso”¹²³. Entretanto, não precisamos, necessariamente, estar cientes da ação da história para que ela nos condicione. Somos acometidos pelos efeitos da história, independentemente do nosso querer e saber. “Tal é precisamente o poder da história sobre a consciência humana limitada: o poder de impor-se inclusive onde a fé no método quer negar a própria historicidade”¹²⁴. A reflexão que aqui se apresenta tem algo de autofágica, pois também resulta no saber da própria limitação reflexiva. Como um socrático declarado que é, Gadamer estaria nos convidado ao reconhecimento do saber do não saber?

É característica fundamental da história efetual não se poder tornar de todo consciente. Nós nos encontramos de tal modo emaranhados nos seus efeitos que, mesmo se usássemos todo o esforço de que somos capazes, não conseguiríamos torná-la completamente consciente. Não nos é possível colocá-la diante dos olhos como um objeto qualquer. “A afirmação de que a história efetual pode chegar a tornar-se completamente consciente é tão híbrida como a pretensão hegeliana de um saber absoluto, em que a história chegaria à completa auto-transparência e se elevaria até o patamar do conceito”¹²⁵.

Quando a história efetual se torna consciente, o que se revela é a situação hermenêutica do intérprete. Para que não caia em alguma pretensão dogmática, é exigido ao intérprete que se torne consciente de que pertence ao jogo de um contexto, a uma *situação*. “O conceito de situação se caracteriza pelo fato de não nos encontrarmos diante dela e, portanto, não dispormos de um saber objetivo sobre ela”¹²⁶. Sempre nos encontramos em uma situação, cuja elucidação nos concerne. Porém, essa tarefa não se pode realizar totalmente: “Essa elucidação jamais poderá ser cumprida por completo.”¹²⁷ Com efeito, a tradição na qual nos encontramos, que queremos e devemos compreender, jamais chegará a ser completamente

¹²³ Ibidem, p. 398.

¹²⁴ GADAMER, 2003, p. 398.

¹²⁵ Idem, loc. cit.

¹²⁶ Ibidem, p. 399.

¹²⁷ Ibidem, loc. cit.

auto-transparente para nós, pois estamos tão emaranhados, no seu acontecer, que não podemos colocá-la totalmente ante nossos olhos, como se ela pudesse, de uma hora para outra, se tornar objeto para nós. Por isso, não é por um defeito da nossa reflexão que não percebemos o quanto somos condicionados; faz parte da essência histórica do nosso ser não nos apercebermos de toda influência da história efetual sobre nós, pois, o “ser histórico quer dizer não se esgotar nunca no saber-se”¹²⁸.

É enquanto seres de tradição que nos reconhecemos; é nela que encontramos a substância de nosso ser. “Todo saber-se procede de um dado histórico prévio, que com Hegel chamamos substância, porque suporta toda opinião e comportamento do sujeito(...)”¹²⁹. O que somos está profundamente condicionado pela tradição. Não podemos neutralizar os efeitos do passado em nós. Para Gadamer, devemos nos reconhecer como membros de uma tradição, mesmo que como críticos. “A partir disso, a tarefa da hermenêutica filosófica pode ser caracterizada do seguinte modo: deve refazer o caminho da *Fenomenologia do espírito* hegeliana, até o ponto em que, em toda subjetividade, se mostre a substancialidade que a determina”¹³⁰. Para Gadamer, refazer esse caminho da *Fenomenologia do espírito* nos levará ao reconhecimento da nossa própria finitude histórica e, assim, superar o próprio Hegel, que deixou para trás a historicidade no saber absoluto.

Mas a “autoconsciência” que aqui se alcança é a consciência da história efetual, que, antes de qualquer coisa, é a consciência de que pertencemos à marcha da história, não tanto no sentido linear e de fatos, mas na inserção ontológica. Aqui não se trata da interioridade de um *cogito* do tipo cartesiano. Ao contrário, a consciência da história efetual “é mais ser do que consciência”. Podemos dizer que isto representa, de alguma forma, um retorno ao pensamento grego: nele a racionalidade do homem está ligada à racionalidade do ser, a

¹²⁸ GADAMER, 2003, p. 399.

¹²⁹ Idem, loc. cit.

¹³⁰ Ibidem.

racionalidade do próprio cosmos; não há a dimensão da interioridade racionalista, não há *ego cogito*. Em Gadamer, a racionalidade do homem é a racionalidade do ser histórico, é a racionalidade da própria tradição. Se entendermos a razão, em sentido lato, como o princípio ordenador da experiência humana de mundo, podemos dizer que, em Gadamer, a razão é a própria tradição (como linguagem certamente), uma vez que esta é uma espécie de *ethos* que organiza a existência social humana. Ela é princípio ordenador da experiência social humana, sem ela o homem começa a perder a substancialidade do seu ser. Igualmente, não podemos esquecer que, acima de tudo, *logos* é palavra, mais que *ratio*.

A razão está historicamente situada, ela opera dentro do horizonte da tradição. Nisso, consiste o caráter indelével da nossa finitude ontológica. Uma determinada situação histórica nos abre algumas possibilidades e nos fecha outras. “Todo presente finito tem seus limites”¹³¹. Todos podemos reconhecer que a situação em que nós nos encontramos não nos permite tudo. Um indivíduo que compreende a sua finitude sabe para quais possibilidades o presente está aberto e para as quais está fechado. É preciso compreender que nem tudo nos é factível. “Nós definimos o conceito de situação justamente por sua característica de representar uma posição que limita as possibilidades de ver”¹³². Aqui não podemos ignorar a ressonância do conceito de horizonte da fenomenologia de Husserl no pensamento de Gadamer.

Horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto. Aplicando esse conceito à consciência pensante, falamos então da estreiteza do horizonte, da possibilidade de ampliar o horizonte, da abertura de novos horizontes etc. A linguagem filosófica empregou essa palavra, sobretudo desde Nietzsche e Husserl, para caracterizar a vinculação do pensamento à sua determinidade finita e para caracterizar o ritmo de ampliação do campo de visão”¹³³.

¹³¹ GADAMER, 2003, p. 399.

¹³² Idem, loc. cit.

¹³³ Ibidem, p. 399-400.

O conceito de horizonte foi aplicado ao âmbito da compreensão histórica. O credo historicista que preconiza o deslocar-se do intérprete ao horizonte histórico do autor, desconhece que ambos pertencem ao mesmo horizonte histórico da tradição. Ademais, quando se está procurando compreender apenas o horizonte daquilo que nos foi dito do passado se esquece de olhar para a coisa mesma e a sua pretensão de verdade. Não se faz primordial esse salto de uma época a outra; já estamos sob os efeitos na mesma história, deve-se manter o olhar atento à coisa mesma. Quando nos preocupamos em nos deslocar para o horizonte, esquecemo-nos de atentar para a verdade do que foi dito, o seu aparecer.

Ocorre como no diálogo que mantemos com alguém com o único propósito de chegar a conhecê-lo, isto é, de termos uma idéia de sua posição e horizonte. Esse não é um verdadeiro diálogo; não se procura o entendimento sobre um tema, já que os conteúdos objetivos do diálogo não são mais que um tema para conhecer o horizonte do outro¹³⁴.

O que importa não é apenas compreender o horizonte do outro - esse, de algum modo, nós já compartilhamos – mas sim de poder se entender com ele. Quando procuramos apenas nos deslocar à situação ou horizonte do outro, deixamos de nos colocar na situação de entendimento. Pois não confrontamos a opinião do outro com a nossa própria, apenas nos deslocamos para o seu horizonte; portanto, não me confronto aí com a pretensão de verdade do que ele diz. “O que se busca compreender historicamente é despojado formalmente de sua pretensão de dizer a verdade”¹³⁵. Quando nos colocamos fora da situação de entendimento, na procura de um conhecimento objetivo, abdicamos da chance de encontrar uma verdade válida para nós mesmos. Não podemos anular o processo (jogo) em nome de um conhecimento objetivo, em nome de um reconhecimento esclarecedor/dominador. “Este reconhecimento da alteridade do outro, que a converte em objeto de conhecimento objetivo, é, no fundo, uma

¹³⁴ GADAMER, 2003, p. 400.

¹³⁵ Ibidem, p. 401.

suspensão de nossa própria pretensão”¹³⁶. Um conhecimento só é significativo para alguém quando consegue relacioná-lo com a sua situação concreta. Nisso consiste o aspecto produtivo da compreensão.

Por conseguinte, entende-se agora a pergunta de Gadamer: “Existirão aqui realmente dois horizontes diferentes, o horizonte onde vive quem compreende e o horizonte histórico a que este pretende se deslocar?”¹³⁷. A saber, o horizonte do presente não está aí, à revelia do passado; ao contrário, ele é o seu rebento, é o seu efeito. Não é possível pensar um horizonte presente fechado em si mesmo. “Assim como cada um jamais é um indivíduo solitário, pois está sempre se compreendendo com os outros, também o horizonte fechado que cercaria uma cultura é uma abstração”¹³⁸. Aqui, Gadamer deixa a nítida impressão de que preconiza, acima de todos os horizontes particulares, um horizonte único que abarcaria a todos. Assim sendo, parece haver algo como que um espírito universal que perpassaria cada horizonte particular, criando uma base comum entre os homens. A essa instância chamou de tradição. Vejamos uma passagem bastante elucidativa a esse respeito em *Verdade e método*:

Quando nossa consciência histórica se transporta para horizontes históricos, isso não quer dizer que se translate a mundos estranhos que nada tem a ver com o nosso; ao contrário, todos eles juntos formam esse grande horizonte que se move a partir de dentro e que abarca a profundidade histórica de nossa autoconsciência para além das fronteiras do presente. Na realidade, trata-se de um único horizonte que engloba tudo quanto a consciência histórica contém em si. O nosso próprio passado e o dos outros, a qual se volta a consciência histórica, faz parte do horizonte móvel a partir do qual vivi a vida humana, esse horizonte que a determina com origem e tradição¹³⁹.

É condição necessária, para se compreender de maneira genuína a tradição, pertencer a ela. Com efeito, o sentido do deslocar-se para uma situação histórica estranha é questionado por Gadamer, uma vez que, na pesquisa histórica, não há um deslocar-se para mundos

¹³⁶ Idem, loc. cit.

¹³⁷ GADAMER, 2003, p. 401.

¹³⁸ Ibidem, p. 402.

¹³⁹ Idem, loc. cit.

totalmente estranhos, dado que a tradição que é inquirida é sempre ao mesmo tempo a minha. Portanto, Gadamer aponta para uma forma de deslocar-se diferenciada, é um deslocar-se que supera tanto a minha particularidade quanto a do outro. É um deslocar-se para a universalidade de uma opinião comum.

Esse ato de deslocar-se não se dá por empatia de uma individualidade com a outra, nem pela submissão do outro aos nossos padrões. Antes, significa sempre uma ascensão a uma universalidade mais elevada que supera tanto nossa própria particularidade como a do outro.¹⁴⁰

Como podemos ascender a esse horizonte comum tanto ao presente quanto ao passado? Na verdade, “não existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem conquistados.”¹⁴¹ A verdade é que o nosso horizonte de compreensão pertence ao do passado. Mas esse passado não é uma força inercial, não estamos amordaçados pela tradição, a nossa visão constantemente se amplia, estamos sempre pondo os nossos preconceitos tradicionais à prova. O acontecer da tradição é seletivo, portanto, crítico.

2.2.2. O aspecto produtivo da distância temporal

Com o conceito de *distância temporal*, Gadamer quis exprimir a genuína dimensão crítica da sua hermenêutica. Para ele, a tradição sempre se exerce de modo seletivo, falando a uma situação concreta. As idiossincrasias de um tempo realizam uma seleção na tradição. Por exemplo, na Idade Média não se levaram em consideração todas as dimensões da obra de Platão; foram assumidos apenas aqueles pontos que eram relevantes para a religião cristã. É bem verdade que pode ocorrer má fé nesse processo de seleção. Mas, em Gadamer, não é assim que as coisas se passam, a seleção realiza-se como que espontaneamente. A compreensão é seletiva na sua própria essência. Nenhuma compreensão pode esgotar o

¹⁴⁰ GADAMER, 2003, p. 403.

¹⁴¹ Ibidem, p. 404.

sentido de um vestígio histórico. O sentido da tradição é inesgotável. Nenhuma compreensão pode dar conta da sua plenitude; pois, ao mesmo tempo em que ela desenvolve alguns aspectos, negligencia outros.

Devemos encarar essa seletividade de uma maneira positiva, pois apesar de revelar uma certa debilidade – o fato de não podermos esgotar o sentido da tradição – ela desenvolve aquele aspecto que seleciona, no mais das vezes, levando-o além do que o próprio autor pensou. Desta forma, podemos perceber que a distância temporal realiza a produtividade hermenêutica que é de fundamental importância para a sobrevivência da tradição. Sem essa produtividade, a tradição se tornaria uma força opressora sem igual.

Se algum valor, idéia ou preconceito consegue superar o crivo do tempo enquanto não for reconhecido como falso, continuará repercutindo na história. Gadamer chamou de tradição igualmente o conjunto dos valores históricos que continuam a exercer sua influência no momento presente da existência; o que assim não se apaga no decurso do tempo revela a sua essência racional. Na verdade, não há uma cisão entre a tradição e a razão. O fato de algo não perecer na ruína do tempo, torna patente a sua essência racional. A conservação não deixa de ser uma “astúcia da razão” para se valer na história.

A tradição é essencialmente conservação e como tal sempre está atuante nas mudanças históricas. Mas a conservação é um ato da razão, e se caracteriza por não atrair a atenção sobre si. Essa é a razão por que as inovações, os planejamentos aparecem como as únicas ações e realizações da razão. Mas isso não passa de aparência. Inclusive quando a vida sofre suas transformações mais tumultuadas, como em tempos revolucionários, em meio à suposta mudança de todas as coisas, do antigo conserva-se muito mais do que se poderia crer, integrando-se com o novo numa nova forma de validade¹⁴².

Faz parte de uma tendência natural que, no transcorrer do tempo, os erros sejam dirimidos. Uma visão equivocada a respeito de algo não perdura com o tempo sem causar

¹⁴² GADAMER, 2003, p. 373-4.

uma certa estranheza. A distância temporal não deixa incólumes os preconceitos ilegítimos que nutrimos a respeito das coisas. Por seu turno, “o intérprete não está em condições de distinguir por si mesmo e de antemão os preconceitos produtivos, que tornam possível a compreensão, daqueles outros que a obstaculizam e que levam a mal entendidos”¹⁴³. Essa seleção só se torna possível no momento da própria compreensão. É só no momento em que relacionamos as nossas antecipações com a coisa a ser compreendida que a estranheza de uma opinião equivocada pode surgir. Mas este é um processo que ocorre apenas no desenrolar do tempo.

A hermenêutica gadameriana constituiu-se como uma crítica à teoria hermenêutica romântica. “Basta lembrar que esta concebia a compreensão como a reprodução de uma produção originária.”¹⁴⁴ Procurava-se recapitular o momento originário em que o texto foi criado, reconstruindo a intenção do autor e o público originário a que se destinava o seu texto. Para Gadamer, essa é uma tarefa ociosa. O texto não deve ser compreendido apenas como expressão da individualidade do seu autor. “Também aqui se confirma que compreender significa em primeiro lugar ser versado na coisa em questão, e somente secundariamente destacar e compreender a opinião do outro como tal”¹⁴⁵. Como já dissemos, não é a opinião de um autor que permanece e se prorroga com a distância temporal, mas o sentido que o texto manifesta, este sim, se dilatará dentro do acontecer do tempo. A tradição continua a reverberar produtivamente, pois em cada contexto que for chamado a falar, falará de um modo diferente; o seu sentido responderá às exigências da situação concreta a que for chamado.

A teoria hermenêutica romântica compreendia que na produção genial sempre ficam alguns aspectos inconscientes para o seu autor. Cabe ao intérprete torná-los conscientes. “Foi por isso que ela pôde se impor à divisa de que é preciso chegar a compreender um autor

¹⁴³ Ibidem, p. 391.

¹⁴⁴ Idem, loc. cit.

¹⁴⁵ Ibidem, p. 390.

melhor de que ele próprio se compreendia”¹⁴⁶. Em Gadamer, essa reflexão ganhará um novo significado, pois o que determina as diferentes compreensões não é o caráter inconsciente da produção original, mas a própria distância temporal e a diferença insuperável entre a situação concreta do intérprete e o autor do texto. Como podemos conferir na seguinte passagem:

O fato de a compreensão posterior possuir uma superioridade de princípio face à produção originária e possa, por isso, ser formulada como um compreender melhor não se deve a uma conscientização posterior capaz de equiparar o intérprete com o autor original (como opinava Schleiermacher), mas, ao contrário, descreve uma diferença insuperável entre o intérprete e o autor, diferença que é dada pela distância histórica¹⁴⁷.

Cada época compreende um texto transmitido pela tradição de uma forma diferente. Daí porque Gadamer diz que, com a distância temporal, o sentido do texto sempre supera a intenção do seu autor. Cada intérprete se encontra em uma situação histórica diferente, com outras exigências concretas. Para Gadamer, o intérprete não se pode livrar das exigências da sua situação. Só podemos descobrir sentido em algo quando este diz alguma coisa à nossa situação concreta; como veremos, compreender é um processo de aplicação do sentido à situação do intérprete. Quando não entendemos alguma coisa é porque não conseguimos relacioná-la com nada dentro do nosso contexto vital. Por isso, podemos dizer que a intenção que o autor tinha em mente ao escrever o texto nunca será idêntica ao sentido que o intérprete acessa a partir da sua situação. “O sentido de um texto supera seu autor não ocasionalmente, mas sempre. Por isso, a compreensão nunca é um comportamento meramente reprodutivo, mas também e sempre produtivo”¹⁴⁸. Para Gadamer, nessa produtividade não se trata de um compreender melhor no transcorrer do tempo, mas de um compreender diferente. Luiz Rohden diz que o dualismo rígido entre o verdadeiro e o falso faz parte do ideário da hermenêutica metodológica, enquanto a hermenêutica filosófica supera esta dicotomia. “O

¹⁴⁶ GADAMER, 2003, p. 391.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 392.

¹⁴⁸ GADAMER, 2003, p. 392.

mundo do saber precede e vai além da vã e pobre perspectiva da verdade-falsidade.”¹⁴⁹ É bom lembrar que, para ele, não há uma compreensão errada, apenas momentos distintos do saber.

Na verdade, compreender não é um compreender melhor, nem sequer no sentido de possuir um melhor conhecimento sobre a coisa em virtude de conceitos mais claros, nem no sentido da superioridade básica que o consciente possui com relação ao caráter inconsciente da produção. Basta dizer que, quando se logra compreender, compreende-se de um modo diferente¹⁵⁰.

O tempo não se constitui como uma barreira para compreensão; a transitoriedade da compreensão é mais do que lícita, representa o caráter genuinamente produtivo da compreensão. Também, a experiência do limite de uma compreensão possui uma significação hermenêutica positiva. Quando percebemos que a nossa compreensão não se está coadunando com a coisa, somos forçados a rever as nossas antecipações, devemos nos abrir para o sentido que nos vem; se não fizermos isso, ficaremos amordaçados em concepções que se revelam incipientes. Portanto, podemos dizer que, na experiência do limite, nos encontramos com a produtividade hermenêutica, uma vez que esta experiência não nos permite estagnar dogmaticamente nos nossos pontos de vista.

Como já dissemos, “o tempo já não é, primariamente, um abismo a ser transposto porque separa e distancia, mas é, na verdade, o fundamento que sustenta o acontecer, onde a atualidade finca suas raízes”¹⁵¹. O presente contempla o vestígio passado, ele é a sua prospecção no tempo. Portanto, não se faz necessário superar a distância temporal, uma vez que a própria estrutura da temporalidade o faz por nós. “Na verdade trata-se de reconhecer a distância de tempo como uma possibilidade positiva e produtiva do compreender”¹⁵². Com a distância temporal podemos compreender melhor o significado do que nos acontece. “Todo

¹⁴⁹ ROHDEN, Luiz. Hermenêutica metodológica e hermenêutica filosófica. In: ROHDEN, Luiz et al. **Filosofia Unisinos**. vol. 4, n. 6, jan./jun, Centro de Ciências Humanas, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 124. (Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos.)

¹⁵⁰ GADAMER, loc. cit.

¹⁵¹ GADAMER, 2003, p. 393.

¹⁵² Idem, loc. cit.

mundo conhece essa peculiar impotência de se julgar onde não dispomos de uma distância temporal que nos forneça critérios seguros”¹⁵³.

É a distância temporal que torna possível ao verdadeiro sentido de alguma coisa se manifestar. “Entretanto, o verdadeiro sentido contido num texto ou numa obra de arte não se esgota ao chegar a um determinado ponto final, visto ser um processo infinito”¹⁵⁴. Isto ocorre por conta da temporalidade perpétua que marca a compreensão. Em cada contexto histórico distinto em que a coisa aparece, ver-se-á que ela apresenta-se de uma maneira nova. Com a distância temporal, “não se eliminam apenas novas fontes de erro, de modo a filtrar todas as distorções do verdadeiro sentido. Antes, estão surgindo sempre novas fontes de compreensão, revelando relações de sentido insuspeitadas”¹⁵⁵.

No entender de Gadamer, uma consciência formada hermeneuticamente se tornar consciente da sua essência preconceituosa. “Ela tomará consciência dos próprios preconceitos que guiam a compreensão para que a traição se destaque e ganhe validade como uma opinião distinta”¹⁵⁶. A distância temporal permite que os preconceitos de natureza particular se dissolvam; dessa forma, abre-se o caminho para que a tradição se faça valer em nós, na sua alteridade. A tradição supera a particularidade das nossas opiniões, é uma visão comum de mundo que herdamos pela linguagem. Por isso, podemos dizer que ela é uma substância universal que nos revela o acordo originário que somos.

A legitimidade de um preconceito se esvai quando não pode ser confirmado na coisa. E na suspensão da validade de um preconceito surge a estranheza da coisa. Somente assim atingimos o saber do não saber, o qual é condição de possibilidade de qualquer “pergunta”. Como veremos, a pergunta é de fundamental importância para a experiência hermenêutica. Só se pergunta quando os próprios preconceitos são questionáveis como uma forma de saber. “A

¹⁵³ Ibidem.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 395.

¹⁵⁵ Idem, loc. cit.

¹⁵⁶ Ibidem.

essência da pergunta é manter abertas as possibilidades. Face ao que nos diz outra pessoa ou um texto, quando um preconceito se torna questionável...”¹⁵⁷.

O aspecto produtivo da distância temporal revela duas coisas, em primeiro lugar, que os preconceitos que não se confinam nas coisas fenecem; e, em segundo lugar, que não devemos esperar que o tempo nos ofereça um saber absoluto a respeito de alguma coisa, uma vez que, através dele, as coisas sempre se apresentarão de um modo distinto. O tempo é uma abertura perene para diferentes modos de apresentação da coisa. Mas o que importa reter aqui, a partir dessas reflexões, é que o sentido da tradição é inesgotável. A tradição não se faz valer de forma estática. Ela realiza uma constante prospecção no tempo.

2.3. A lingüisticidade da experiência hermenêutica

2.3.1. A universalidade da linguagem: a linguagem como mensageira do passado

Já apontamos em todo o trabalho a importância da linguagem na ontologia hermenêutica de Gadamer. Agora, chegou o momento de nos concentrarmos na problemática da universalidade da linguagem. Este tópico tem por objetivo aprofundar a nossa reflexão sobre a transmissão da tradição na linguagem. Não seria um absurdo falar que, para Gadamer, o próprio ser se refere às mensagens do passado capaz de se reproduzir no momento presente da existência; mensagens que se tornam monumentos (o exemplo do clássico) que continuam servindo de modelo para o presente. Para legitimar a palavra que nos vem pela tradição, Gadamer precisa primeiro demonstrar que existem outros usos legítimos da linguagem que não aquele realizado pela ciência. Entre eles, o filósofo dá uma atenção especial à fala poética e à linguagem cotidiana.

¹⁵⁷ GADAMER, 2003, p. 396.

Para começar, devemos refletir sobre a dificuldade que temos em tornar a linguagem um objeto de conhecimento. Gadamer defende a idéia de que a linguagem impõe difíceis obstáculos ao pensamento, uma vez que não podemos pensá-la fora dela mesma, ou seja, quando pensamos, fazemo-lo dentro da linguagem. Não podemos colocá-la totalmente diante dos nossos olhos, daí vem a dificuldade de torná-la um objeto dado. “Só podemos pensar dentro de uma linguagem e é justamente o fato de que nosso pensamento habita a linguagem que constitui o enigma profundo que a linguagem propõe ao pensar”¹⁵⁸. Antes de qualquer coisa, a linguagem representa um mistério profundo para Gadamer.

Gadamer defende a universalidade da linguagem, tendo em vista que é através dela que nos relacionamos com o mundo; o ser se nos apresenta na linguagem, não há experiência humana de mundo fora dela. A universalidade da linguagem na hermenêutica gadameriana fica clara no célebre filosofema (*φιλοσόφημα*): “*O ser que pode ser compreendido é a linguagem*”¹⁵⁹ (grifo do próprio autor). Não seria um exagero dizermos que aqui se pode considerar o mundo como um texto a ser lido. Por isso, a nossa relação com o mundo na hermenêutica se dá como interpretação. Quando Gadamer determina a nossa relação com o mundo, enquanto uma interpretação, torna-se no mínimo problemático o conceito de um ser em si, dado fora da linguagem. Apesar da linguagem ser essencialmente comunitária, o intérprete sempre manifesta o mundo a partir do seu próprio vocabulário, dessa forma, dará ao seu mundo, no mínimo, um toque peculiar. Cada indivíduo vê o mundo dentro de um horizonte lingüístico próprio. “O padrão de medida para ampliação progressiva da própria imagem do mundo não se forma por um mundo em si, à margem de todo caráter de linguagem.”¹⁶⁰. O mundo é tal como o manifestamos na nossa linguagem. O fato de o mundo só se demonstrar no vocabulário do seu intérprete não nos faz chafurdar em um mundo irreal.

¹⁵⁸ GADAMER, 2002, p. 176.

¹⁵⁹ Idem, 2003, p. 612. Em alemão: “Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.”.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 577.

“Ao contrário, aquilo que o próprio mundo é não é nada distinto das visões em que ele se apresenta.”¹⁶¹. A linguagem apresenta uma ambivalência na hermenêutica gadameriana; uma vez que, apesar da linguagem que manifesta o mundo ser a minha, ela é essencialmente comunitária. Pois não existe uma linguagem privada.

Gadamer demonstra que a linguagem está em condições de abarcar todos os nossos tipos de relação com o mundo. Tanto a ciência, quanto o nosso saber natural e imediato do mundo, são formas de experiências realizadas na linguagem. O fato de a ciência, muitas vezes, afirmar o contrário do nosso saber imediato natural do mundo, pode não alterar em nada o nosso falar cotidiano. A compreensão do nosso mundo vital, que se vem condensando na nossa linguagem natural, não pode ser substituída pelo ideal de rigor da linguagem científica. Por exemplo, para a explicação científica que Copérnico deu ao cosmo não faz sentido falar que o Sol se põe. “Assim, mesmo depois que a explicação copernicana do cosmo penetrou em nosso saber, o sol não deixou de se pôr para nós”¹⁶². A ciência moderna é apenas uma dentre outros comportamentos possíveis da linguagem. Junto a ela, Gadamer reconhece o valor de outras formas de expressão humanas, como, por exemplo, a linguagem poética e a linguagem cotidiana. O mundo que se apresenta nessas formas de linguagem não é um mundo arbitrário.

Nossa maneira de falar do pôr-do-sol certamente não é arbitrária, mas expressa uma aparência real. É a aparência que se oferece àquele que não se move. É o sol que nos alcança e nos abandona com os seus raios. Nesse sentido, o pôr-do-sol é, para a nossa contemplação uma realidade (é “relativo ao nosso estar-aí”)¹⁶³.

Com a legitimidade que Gadamer confere aos vários desempenhos da linguagem, ele conquistou o direito de falar a respeito da linguagem da tradição. É pela linguagem que nos

¹⁶¹ GADAMER, 2003, p. 577.

¹⁶² Ibidem, p. 579.

¹⁶³ Idem, loc. cit.

encontramos com a verdade da tradição. É através dela que o passado chega ao presente. Ademais, a verdade da tradição nos atinge inexoravelmente pela linguagem. Para demonstrar isso, será bastante ilustrativo relatar a primazia que Gadamer confere ao sentido da audição na experiência hermenêutica. “Nada há que não seja acessível ao ouvido através da linguagem”¹⁶⁴. O saber que aqui se expressa vai muito além do mero reconhecimento de que estamos na marcha da tradição. Aponta para o fato de que aquele que é interpelado pela palavra da tradição, querendo ou não querendo, irá escutar o sussurrar da sua verdade. “Não pode afastar o ouvido, tal qual afastamos a vista de alguma coisa olhando noutra direção”¹⁶⁵. Não depende da nossa vontade sermos ou não atingidos pela palavra da tradição. “Tradição (*Überlieferung*) não é um processo que aprendemos a dominar, mas sim linguagem transmitida (*tradierte*), na qual vivemos”¹⁶⁶. Porque vivemos na sua linguagem, escutamos a verdade da tradição queiramos ou não.

A tese de Gadamer é que, na linguagem, somos tocados pela verdade dos antigos, é certo que aquele que se encontra no seio da tradição escutará suas mensagens. Uma coisa que quase nunca é trabalhada expressamente pelos intérpretes de Gadamer é a dimensão oral da tradição. “Desde há muito tempo, antes do uso de toda escrita, essa é a verdadeira essência do ouvir, a saber, o ouvinte é capaz de ouvir a lenda, o mito, a verdade dos antigos.”¹⁶⁷ A tradição não depende apenas do seu registro escrito, ela se faz consuetudinária. A tradição se emancipa da escritura monumental, tornado-se verbo, isto é, palavra geradora do mundo.

O ouvir que compreende a tradição, insere a sua verdade num comportamento próprio para com o mundo, em um comportamento próprio de linguagem. “Pois a palavra interpretadora é a palavra do intérprete. Não é a linguagem nem o vocabulário do texto.”¹⁶⁸

¹⁶⁴ GADAMER, 2003, p. 596.

¹⁶⁵ Idem, loc. cit.

¹⁶⁶ HABERMAS, Jürgen. **Dialética e hermenêutica**. Porto Alegre: L&PM, 1987, p. 19.

¹⁶⁷ GADAMER, op cit., p. 597.

¹⁶⁸ GADAMER, 2003, p. 610.

Dessa forma, a verdade da tradição ganha sempre uma validade renovada, dependendo da linguagem que a esteja manifestando. A linguagem do intérprete não possui apenas um desempenho reprodutivo, mas sim produtivo. A sua linguagem representa e produz o mundo concomitantemente. Isso ocorre por conta do desempenho especulativo da linguagem; como um espelho, ela reflete uma imagem, que não é a original, mas, ao mesmo tempo, não é totalmente independente da imagem que reproduz. A metáfora do espelho serve para expressar a idéia de que a linguagem, a um só tempo, reproduz e produz uma imagem do mundo. Na sua essência especulativa, a linguagem possui um desempenho produtivo.

Com efeito, em Gadamer, o intérprete não é um mero repassador da tradição; com ele, o sentido da tradição sofre uma inflexão. Aliás, é só pela interpretação que o sentido da tradição se concretiza. Ela é a recriação da tradição nas palavras do intérprete; e sem o intérprete o sentido da tradição está morto. Somente ele revivifica sua verdade. A palavra interpretadora tira o sentido da sua alienação, fazendo-o falar em uma nova conjuntura histórica. É dessa forma que a tradição vive: ampliando-se nas palavras interpretadoras.

2.3.2. O Aspecto comunitário da linguagem

No sub-tópico acima, tratamos da efetivação da tradição no horizonte lingüístico do intérprete; agora, iremos concentrar as nossas atenções no aspecto comunitário da linguagem dentro da hermenêutica de Gadamer. Faz parte da essência da linguagem pertencer a um grupo, não existe uma linguagem privada. Quando aprendemos a falar uma língua, recebemos nela um conjunto de valores que forma em nós uma consciência judicativa. Na nossa linguagem natural encontramos, de alguma forma, pré-esquemmatizada a nossa experiência do mundo. Tal como Wittgenstein, Gadamer concebe a linguagem como um *ethos*, porque, com ela, recebemos um modo de ser.

Como a linguagem é essencialmente comunitária, é um grupo de indivíduos que participará de uma mesma instância judicativa. “Há uma frase de Heráclito, o filósofo ‘que chora’: o logos é comum a todos, porém os homens se comportam como se cada um tivesse sua razão particular. Isto tem que continuar?”¹⁶⁹ Para Gadamer, é justamente pelo fato de que os homens compartilham de uma mesma consciência judicativa na língua que falam, que se encontram em um acordo prévio a respeito de questões fundamentais da sua existência. Nos preconceitos da linguagem, os indivíduos compartilham uma comunidade. Por isso, podemos dizer que, com a linguagem, os indivíduos se encontram em um *ethos* onde comungam de uma opinião comum.

Essa visão de um mundo comum estruturado na linguagem é a base do acordo originário em que assentamos. É por isso que existem valores que são evidentes para todos os membros de uma comunidade, porque a linguagem que falam é uma instância judicativa comum a todos. Por ela, compartilhamos valores que se tornam evidentes para todos os membros de uma comunidade, são valores tão evidentes quanto o belo. Este possui o dom de convencer a todos apenas com a sua presença. Para os gregos, o belo representava aquilo a respeito do qual todos estavam de acordo. Como o próprio Gadamer notara:

Vamos chamá-lo “belo”, no mesmo sentido em que os gregos chamavam Kalon; esta palavra denotava não só as criações da arte e do culto, que estão além do necessário, mas também abarcava tudo aquilo, em reação ao qual ninguém tem nenhum inconveniente em qualificar como desejável (...)¹⁷⁰

A linguagem é o que torna possível uma existência social sustentável entre os homens. Somente através dela é permitido aos seres humanos entrarem em acordo a respeito de questões essenciais para uma vida conjunta saudável. Se não houvesse linguagem capaz de manifestar conceitos comuns, nunca haveria acordo entre os homens. Graças à linguagem, os

¹⁶⁹GADAMER, 1983, p. 56.

¹⁷⁰Ibidem, p. 48.

homens podem conviver uns com os outros, sem que eles necessitem recorrer constantemente à força bruta para defender os seus interesses.

Aristóteles já havia definido o homem como único ser vivo dotado de *logos*. Na tradição ocidental, o termo ficou conhecido por expressar a idéia de que o homem é um animal racional. Gadamer, por sua vez, procurou liberar uma outra dimensão de sentido do termo, que não deixa de estar incluída na primeira. “A palavra grega *logos* foi traduzida no sentido de razão ou pensar. Na verdade, a palavra significa também, e sobretudo: linguagem.”¹⁷¹. Em Gadamer, a linguagem é a própria razão, o princípio de ordenação do mundo. Pela linguagem é que ordenamos as nossas experiências. São os valores da tradição que vêm pela língua, que dão à ordem a nossa existência moral e social. A vida humana não passaria de uma grande miríade, se não fosse ordenada no *ethos* da tradição. Sem os valores da tradição a nossa existência não possuiria nenhuma substância que a sustentasse.

Gadamer defende a idéia que só podemos entrar em acordo sobre as questões práticas da nossa existência graças à linguagem. “Apenas aos homens foi dado o *logos*, para que se informem mutuamente sobre o que é útil ou prejudicial o que é justo e injusto.”¹⁷². É a linguagem que habilita o homem a transitar no futuro. Somente através dela somos capazes de enxergar para além do agora. É a linguagem que nos capacita a edificar o futuro para além da imediatez da nossa experiência. Somente por ela conseguimos transcender um estado de coisas indesejáveis. “Isso expõe como característica do homem um sobrepor-se ao atual, um sentido para o futuro.”¹⁷³. A linguagem nos apresenta um além do agora. É através dela que planejamos o futuro.

Aristóteles viu o mais decisivo desse fenômeno: um ser que possui linguagem está caracterizado por um distanciamento em relação ao

¹⁷¹GADAMER, 2002, p.173.

¹⁷²Idem, loc. cit.

¹⁷³GADAMER, 2002, p.173.

presente, pois a linguagem torna presentes as coisas. Ao manter presentes fins remotos, se chega à opção de atuar no sentido da escolha de meios para fins determinados; além disso, são conservadas as normas obrigatórias em relação às quais a ação humana se projeta como social¹⁷⁴.

Dessa forma, podemos dizer que, em Gadamer, a linguagem não é apenas o lugar de conservação do passado, como fala Habermas, mas a própria condição de possibilidade da mudança. É a linguagem que habilita os homens a pensarem os fins (*telos*) da sua existência fora daquilo que é, fazendo-os olhar para como as coisas devem ser. Dessa forma, fica claro por que Gadamer considera a linguagem a luz do espírito. “A luz, na qual se articula não somente o âmbito visível mas também o inteligível, não é a luz do sol, mas a do espírito.”¹⁷⁵ A linguagem é razão, isto é, princípio de ordenação do mundo. Pela linguagem podemos ordenar o futuro. “Poder falar significa: poder tornar visível pela sua fala, algo ausente, de tal modo que também um outro possa vê-lo.”¹⁷⁶ Somente pela linguagem podemos dividir as nossas utopias com os outros, compartilhar de um mesmo sonho. Faz parte da essência da linguagem ser comunitária, “nesse sentido, o falar não pertence à esfera do eu, mas a esfera do nós”¹⁷⁷. A linguagem unifica o eu e o tu, uma vez que é nela que o consenso entre os homens se realiza. “A linguagem é, pois, o centro do ser humano, quando considerada no âmbito que só ela pode preencher: o âmbito da convivência humana, o âmbito do entendimento, do consenso crescente, tão indispensável à vida humana como o ar que respiramos.”¹⁷⁸ É por isso que a linguagem é, por essência, comunitária e não privada. Podemos verificar isso na passagem de Gadamer que se segue:

É somente pela capacidade de se comunicar que unicamente os homens podem pensar o comum, isto é, conceitos comuns e sobretudo aquele conceito comum, pelos quais se torna possível a convivência humana sem assassinatos e homicídios, na forma de uma vida social, de uma constituição

¹⁷⁴ Idem, 1983, p. 46-7.

¹⁷⁵ Idem, 2003, p. 622.

¹⁷⁶ Idem, 2002, p. 173.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 179.

¹⁷⁸ Idem, 2002, p. 182.

política, de uma convivência social articulada na divisão do trabalho. Isso tudo está contido no simples enunciado: o homem é um ser vivo dotado de linguagem¹⁷⁹.

Não podemos perder de vista que a linguagem possui um caráter bivalente. Se, por um lado, aponta para o aspecto convencional da linguagem, por outro, demonstra que cada palavra se individualiza no ato da compreensão e da fala, tornando-se única. A hermenêutica gadameriana apontou para os limites de toda sinonímia; uma vez que, para ela, nenhuma palavra se encontra em condições de substituir o sentido que a outra expressa de forma fidedigna. Inclusive, uma mesma palavra quando dita em contextos diferentes adquire outras acepções. “A linguagem consiste em que, apesar de seu significado determinado, as palavras não são unívocas, mas possuem uma amplitude de significação sempre oscilante e é justamente essa oscilação que constitui o atrevimento característico do dizer.”¹⁸⁰ Gadamer presta elogios às ambigüidades do nosso falar cotidiano. Para ele, o ideal de univocidade da linguagem científica não deve ser transferida para o nosso falar cotidiano. Isso comprometeria a sua fecundidade.

Há uma tensão na concepção gadameriana da linguagem, a saber: apesar da sua tendência para a normalização e conformação social, ela é a condição de toda mudança. Ela não perde nunca o seu potencial criador, a sua produtividade genuína, isto é, a sua capacidade de sempre se renovar. Podemos confirmar a dupla valência da linguagem no pensamento de Gadamer na passagem que se segue:

A constante tendência de individualização inerente ao dizer se acha, porém, em tensão com a tendência de convencionalidade também inerente a todo dizer. O que constitui a vida da linguagem é o fato de jamais podermos nos afastar completamente das convenções da linguagem. Aquele que fala uma língua particular, que ninguém entende, simplesmente não fala. Por outro lado, quem só fala uma língua inteiramente assolada pela convencionalidade, tanto na escolha dos vocábulos como quanto na sintaxe

¹⁷⁹ Ibidem, p. 173-4.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 232.

do e no estilo, perde o poder de interpelação e de evocação, apenas alcançável pela individualização do acervo e dos recursos da linguagem.¹⁸¹

Gadamer defende a idéia de que o nosso tempo está acometido por um progressivo empobrecimento da linguagem; isto ocorre por conta da nossa atual civilização técnica, e a característica essencial do falar tecnocrata é procurar expressar-se da forma mais objetiva possível, tentando abolir todo tipo de ambigüidade proveniente do nosso falar cotidiano. Para Gadamer, não podemos deixar que o ideal de objetividade do falar científico se transforme no mesmo do nosso falar cotidiano; isto tornaria cada vez mais objetiva e pobre o mundo da vida. A ambigüidade não é um problema do nosso falar cotidiano, mas sim a sua riqueza, o seu potencial gerador. De fato, as expressões técnicas são muito pouco manejáveis, é como se esses termos possuíssem uma redoma protetora que impede a sua integração na verdadeira vida da linguagem.

E, no entanto, o que acontece essencialmente com essas expressões técnicas é que a sua força de esclarecimento, reduzida pela univocidade, se vê enriquecida quando inseridas na comunicação viva da vida da linguagem, mediante a força comunicativa do dizer, mesmo vago e polissêmico¹⁸².

A linguagem originária do nosso ser-no-mundo é bem diferente do ideal de perfeição da linguagem técnica, uma vez que esta última pretende abolir toda ambigüidade no falar. Este também foi o objetivo do cálculo lógico moderno, criar uma linguagem artificial inequívoca. Gadamer lembra-nos que, “para Vico e Herder, ao contrário, é a poesia que representa a linguagem originária do gênero humano. Para ambos, a intelectualização dos idiomas modernos está longe de ser a perfeição do ideal de linguagem, não passando de um destino medíocre”¹⁸³. Para Gadamer, ambigüidade é uma virtude do nosso falar cotidiano; se

¹⁸¹ GADAMER, 2002, p. 207-8.

¹⁸² Ibidem, p. 208.

¹⁸³ GADAMER, 2002, p. 226.

a exigência de univocidade da linguagem técnica entrar nele, estaremos solapando na base a produtividade histórica do nosso ser.

Deste modo, a linguagem da técnica não está em condições de dar conta de todos os aspectos do nosso estar no mundo. O seu alcance fica restrito a âmbitos específicos. A nossa existência social e política exigem muito mais da linguagem. Até mesmo a ciência necessita entrar na fluidez do nosso falar cotidiano, se quiser obter validade social e comunitária. É na linguagem que articulamos a nossa experiência social de mundo. “É a linguagem que constrói e conserva essa orientação comum no mundo.”¹⁸⁴ A ciência não se pode furtar ao aspecto comunitário da linguagem. A linguagem cotidiana é a última metalinguagem. Toda linguagem científica retorna para a linguagem natural, se não quiser cair no ostracismo.

No entender de Gadamer, quanto mais vivo o ato da fala, menos consciência temos dele. “Nenhum indivíduo, quando fala, tem uma verdadeira consciência de sua fala. São muito raras as vezes em que alguém está consciente da língua que fala.”¹⁸⁵ Dessa forma, não deveríamos dar razão a Habermas quando este diz que a concepção de linguagem de Gadamer, não possui a devida competência para desmascarar os interesses de poder e de manipulação que a linguagem comporta em si? Pensamos que Gadamer responderia com a seguinte pergunta: haveria alguma teoria crítica da linguagem capaz de trazer à luz todos os nossos preconceitos? Habermas, por sua vez, dá uma indicação para este caminho: inicialmente defende que um neomarxismo e a psicanálise seriam as teorias críticas que nos podem ajudar a desvelar os preconceitos embutidos na linguagem e, mais tarde, na crença em uma reflexividade radical já encetada pelo pensamento da modernidade.

Entretanto, como veremos mais adiante, Gadamer também nos aponta para caminhos que nos levam a superar os condicionamentos do jogo de linguagem em que estamos

¹⁸⁴ Ibidem, p. 220.

¹⁸⁵ Ibidem, p. 178.

envolvidos. Apesar de uma certa ambivalência dos conceitos fundamentais da sua hermenêutica – o diálogo, a pergunta e a *phronesis* – podem representar uma fluidificação da tradição que acomete o nosso ser. A ambivalência desses conceitos consiste no fato de que, apesar de fluidificar os efeitos da tradição, eles sempre trabalham em função da tradição.

Em verdade, como poderemos perceber no conceito de aplicação, o que há é um redimensionamento da tradição ao momento presente da existência.

CAPÍTULO 3

O aspecto produtivo da verdade da tradição

3.1. Da compreensão à crítica

Podemos iniciar o tema apontando com o desafio de validar o caráter universal do ponto de vista hermenêutico a partir da crítica de Habermas ao aspecto problemático dessa tese hermenêutica proposta por Gadamer. Na leitura habermasiana, a tese hermenêutica comportaria implicações políticas indesejáveis, uma vez que possuiria um caráter essencialmente reacionário. Habermas acusa Gadamer de “hipostasiar o contexto da tradição”¹⁸⁶. Para o herdeiro da escola de Frankfurt, nossa linguagem natural e cotidiana não está em condições de criticar estados de coisas socialmente indesejáveis. Somente nos apoiando em teorias críticas podemos promover as mudanças e desvelar as máscaras de um contexto simbólico opressor. Foi na sua postura inicial que Habermas acreditava que o marxismo e a psicanálise aplicada à sociedade estariam em condições de tirar as máscaras da opressão social.

Para Habermas, a razão só poderia ser realmente crítica na medida em que conseguisse preservar certa independência da esfera simbólica a que pertence; se a razão está absolutamente atrelada ao seu horizonte lingüístico, não estará nunca em condições de enxergar para além dele. Para se contrapor à tese gadameriana, defendeu que o pensamento está ancorado em formas lógicas independentes da linguagem natural. Com o intuito de demonstrar a independência da atividade racional da sua esfera simbólica, Habermas procurou suporte na epistemologia genética de Jean Piaget:

A epistemologia genética de Jean Piaget traz à luz as raízes, independentes da linguagem, do pensamento operativo. É certo que este só pode

¹⁸⁶ HABERMAS, 1987, p. 63.

amadurecer em virtude de uma integração dos esquemas cognitivos pré-lingüísticos, que surgem no círculo funcional do agir instrumental, com o sistema de regras lingüístico. Mas há bastantes indícios de que a linguagem apenas “monta” (aufsitzi) sobre categorias como espaço, tempo, causalidade e substância e sobre regras de associação lógico-formal de símbolos que têm o fundamento pré-lingüístico.¹⁸⁷

Para compreendermos a hermenêutica crítica, precisamos saber que uma das suas características fundamentais é não aceitar o sentido aparente como o real; o seu desiderato é divisar o sentido oculto no sentido do que está manifesto, por isso também ser chamada de hermenêutica profunda. Habermas, para efetivação do seu projeto, como já dissemos, faz aportes em outras duas disciplinas: o marxismo e a psicanálise. Estas duas disciplinas adotaram a “suspeita” como um instrumento fundamental de abordagem da realidade social e psíquica. A hermenêutica crítica desconfia das pretensões de verdade contidas nos discursos e nas obras dos indivíduos. Ademais, desconfia também da própria tradição da qual se fazem representantes. Esta preocupação, segundo Habermas, não se encontrava presente na hermenêutica filosófica de Gadamer, porque se entrega sem maiores resistências às verdades contidas no seu contexto simbólico imediato. A hermenêutica filosófica não percebia que “a experiência das meias verdades, mentiras, propaganda e opressão do pensamento, censura etc., constituem, à primeira vista, um argumento contra a aceitação incontestada das afirmações de conhecimento ou verdade.”¹⁸⁸ Não nos podemos entregar às seduções da linguagem, tal qual Gadamer preconiza, porque assim estaremos nos entregando passivamente às forças sociais opressoras.

A importância do marxismo para a hermenêutica crítica de Habermas consiste em ter trazido à luz a estrutura da opressão. Demonstrou que os proletários estavam sendo ludibriados em nome dos interesses da classe dominante. Os reflexos de uma estrutura econômica opressora são velados por um conjunto de idéias (ideologia) que representam os interesses da classe dominante. Por seu turno, a psicanálise mostrou como os indivíduos

¹⁸⁷ HABERMAS, 1987, p. 37-8.

¹⁸⁸ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Lisboa: Edições 70, s/d. p. 201.

tendem a reprimir as intenções socialmente inaceitáveis, sublimando-as em formas de expressão socialmente lícitas. Ambas as disciplinas demonstram como o sentido aparente pode ser tomado pelo real.

O objetivo da hermenêutica crítica de Habermas seria viabilizar uma práxis social e política capaz de ampliar a comunicação livre entre os membros de uma sociedade. O filósofo defende a idéia de uma sociedade onde a competência comunicativa seja a palavra de ordem, onde ocorra uma deliberação conjunta sobre os objetivos e os modos de existência social. Habermas postulou uma comunidade comunicativa ideal, onde a comunicação ocorreria livre de toda influência e opressão. Foi para tal fim que o filósofo recorreu ao marxismo e à psicanálise, como ciências que visam à libertação do potencial emancipador dos agentes sociais; enquanto a primeira denuncia a ideologia que engendra a falsa consciência nos agentes sociais, a segunda trabalha pela emancipação dos desejos reprimidos pela sociedade burguesa.

O ponto fulcral sobre o qual vai incidir a controvérsia entre Gadamer e Habermas é a relação que ambos estabelecem com a tradição e com a autoridade instituída. Para Habermas, a universalidade do ponto de vista hermenêutico, segundo o qual há uma tradição que nos prende e nos amarra a uma determinada situação interpretativa, de que não podemos nos livrar completamente, é o sintoma de uma filosofia conservadora e reacionária que abriu mão da tarefa crítica em prol de uma atitude subserviente ao princípio de autoridade. A idéia gadameriana de que nos encontramos em um acordo fático, realizado na mediação da tradição, é condenada por Habermas. Para ele, a idéia de que o acordo é mais originário do que o dissenso, não é suficientemente crítica para perceber que esse acordo pode estar sendo forçado socialmente, logo, seria um pseudo-acordo. “Só a antecipação formal do diálogo idealizado como forma de vida a ser realizada no futuro garante o último acordo fundamental

contra-fático, quando for falso, poderá ser criticado como falsa consciência.”¹⁸⁹ Para Habermas, somente uma idealização do acordo pode nos livrar dos falsos acordos fáticos em que nos encontramos.

A tese de Habermas que estamos trazendo é a de que a hermenêutica deve transformar-se em uma crítica da ideologia, revelando a opressão invisível que uma tradição lingüística possa estar exercendo. Na linguagem da tradição, encontram-se os reflexos da estrutura econômica e das relações de poder existentes em uma sociedade que devem ser desmascaradas e exoneradas dos seus postos pela crítica da ideologia. Para ele, Gadamer teria errado quando não considerou na sua hermenêutica os fatores políticos e econômicos que podem limitar o horizonte de compreensão dos membros de uma sociedade. O horizonte lingüístico-simbólico é condicionado pelas condições materiais da sociedade. Os usos e costumes podem estar sendo preservados porque não ferem os interesses da classe dominante.

Segundo Habermas, a área de aplicabilidade da hermenêutica filosófica é compatível com os limites do discurso cotidiano normal. A competência comunicativa no discurso cotidiano normal é insuficiente para desmascarar o sentido distorcido; portanto, seria preciso recorrer a uma metalinguagem, à psicanálise ou ao marxismo, para recuperação do sentido perdido.

Habermas propôs uma teoria da ação comunicativa com o intuito de superar a competência comunicativa do nosso discurso cotidiano normal; e elaborou critérios que possam garantir o sucesso da comunicação. Ofereceu-nos como alternativa a aceitação subserviente da autoridade instituída e da tradição, um conjunto de diretrizes que garantem um diálogo livre. A teoria da ação comunicativa é a elaboração teórica de uma comunidade comunicativa ideal, na qual estão descritas as condições necessárias para se chegar a um verdadeiro consenso. Habermas elegeu como critérios necessários para o sucesso da

¹⁸⁹ HABERMAS, 1987, p. 65.

comunicação: o não uso da força, a exclusão de pressões alheias ao diálogo e à inteligibilidade e à verdade do que é dito. De fato, Habermas nos instrumentaliza com critérios que possibilitam o sucesso da comunicação. Mas a preocupação de Gadamer não é metológico-instrumental é ontológica, diz respeito à abertura fundamental que possibilita qualquer diálogo. Portanto, trata-se de duas problemáticas distintas, por isso, não devemos dizer que o herdeiro da escola de Frankfurt, por elaborar critérios mais claros para o sucesso da comunicação, vai além de Gadamer que nos deixou com uma única recomendação para o diálogo, a saber, a abertura para a alteridade, que é a sua condição fundamental.

A réplica de Gadamer emergiu do âmago da sua própria filosofia, baseada na universalidade da experiência hermenêutica, segundo a qual não é possível nos encontrar em um ponto exterior à linguagem e aos preconceitos legados pela tradição; a nossa experiência, seja ela cotidiana ou científica, é condicionada por interesses e valores historicamente pré-estabelecidos. Portanto, a nossa comunicação sempre é influenciada por fatores ambientais; logo, é nula a possibilidade de uma comunidade comunicativa livre de influências, como defende Habermas. A comunicação está sempre sedimentada em um conjunto de valores e concepções prévios, difíceis de serem totalmente esclarecidos. Gadamer dirige uma pergunta retórica a Habermas: “A crítica da ideologia não é em si mesma ideológica?”¹⁹⁰.

Em suma, Gadamer rejeita a antítese entre razão e autoridade, reflexão e tradição. Em verdade, Habermas reconheceu a produtividade do sentido no acontecer da tradição em Gadamer; porém, não considerava esta tese suficientemente crítica, pois permanecia atrelada à competência comunicativa da linguagem natural. No entanto, é correto falar em condicionamento histórico, mas não em determinismo, caso contrário, não haveria sentido em se falar em abertura dialógica no pensamento de Gadamer; o fato de nos encontrarmos no seio da tradição não significa que está tudo determinado de uma vez por todas. Para Gadamer, a

¹⁹⁰ BLEICHER, p. 225.

produtividade histórica é uma característica fundamental da tradição, sem a qual estaria morta; devendo ser combatida como um estorvo à emancipação humana.

3.2. A produtividade hermenêutica na aplicação do texto à situação do intérprete

Já dissemos que a característica fundamental da tradição é a sua vigência no agora. As mensagens que nos vêm do passado continuam a reverberar no instante presente da existência de maneira sempre nova. O passado, na sua produtividade hermenêutica, a cada momento, nos fala de maneira diferente. Vimos que o lugar onde ocorre a mediação do passado com o presente é a própria compreensão. É através dela que a tradição se renova na sua validade. Chegou o momento de divisar melhor uma característica fundamental da compreensão, a aplicação. Em Gadamer, compreender é essencialmente um processo de aplicação da tradição à situação em que um intérprete se encontra. “Compreender significa, então, o mesmo que aplicar um sentido à nossa situação, aos nossos questionamentos.”¹⁹¹

Com o conceito de aplicação, Gadamer afirma a genuína produtividade hermenêutica da tradição. Com essa tese, aponta para uma questão que ocupou a consciência hermenêutica antes de desaguar nas paragens da metodologia científica. Nessa fase, o problema hermenêutico poderia ser dividido em três momentos: “distingua-se uma *subtilitas intelligende*, compreensão, de uma *subtilitas explicandi*, a interpretação, e durante o pietismo se acrescentou como terceiro componente a *subtilitas aplicandi*, a aplicação.”¹⁹² Gadamer compreende que esses três momentos perfazem o modo de realização da própria compreensão. É importante dizer que a palavra *subtilitas* significa “sutileza”. Com efeito, podemos perceber que os três momentos dizem mais respeito a uma destreza espiritual do que a um método. “É significativo que os três recebam o nome de *subtilitas*, ou seja, que se

¹⁹¹ GRODIN, 1999, p. 193.

¹⁹² GADAMER, 2003, p. 406.

compreendam menos como um método sobre o qual se dispõe do que como uma aptidão que requer uma particular finura do espírito”¹⁹³. Aqui, solicita-se um requinte anímico diferente daquele requerido à metodologia científica.

Já com a hermenêutica romântica houve o reconhecimento da unidade interna entre a compreensão e a explicação. Aqui, a interpretação não é compreendida como algo que vem de fora e se agrega à compreensão. Antes, compreender sempre é, concomitantemente, interpretar. “A interpretação não é um ato posterior e ocasionalmente complementar à compreensão. Antes, compreender é sempre interpretar, e, por conseguinte, a interpretação é a forma explícita da compreensão”¹⁹⁴. Costuma-se dizer que interpretação é a elaboração da compreensão. Para Gadamer, contudo, a atenção que o romantismo dedicou à íntima fusão entre compreensão e interpretação obliterou uma dimensão hermenêutica fundamental: a questão da aplicação. “Ora, nossas reflexões nos levaram a admitir que, na compreensão, sempre ocorre algo como uma aplicação do texto a ser compreendido à situação atual do intérprete.”¹⁹⁵ Nesse sentido, Gadamer dá um passo importante além da hermenêutica romântica, uma vez que não considera apenas a unidade interna entre a compreensão e a interpretação, somando a esses dois momentos, como era comum na hermenêutica pré-romântica, a dimensão da aplicação. “Antigamente era lógico e muito natural considerar que a tarefa da hermenêutica era adaptar o sentido de um texto à situação concreta que este fala”¹⁹⁶. O modelo originário desse procedimento, segundo Gadamer, é representado pelo intérprete da vontade divina, o qual, na leitura dos seus oráculos, procura traduzir para as situações concretas da vida as mensagens recebidas.

Se dirigirmos o nosso olhar para a história da hermenêutica, perceberemos que houve uma época em que a hermenêutica filológica se comportava de maneira análoga à jurídica e à

¹⁹³ Idem, loc. cit.

¹⁹⁴ GADAMER, 2003, p. 406.

¹⁹⁵ Idem, loc. cit.

¹⁹⁶ Ibidem, p. 407.

teológica. As três eram consideradas disciplinas irmãs; juntas, perfaziam a totalidade do conceito de hermenêutica. O fator determinante para a proximidade das três disciplinas está no fato de que todas reconheciam a aplicação como dimensão impreterível para a compreensão. Com o vicejar da mentalidade metodológica no âmbito das ciências do espírito, a filologia banuiu da sua autocompreensão a dimensão da aplicação, uma vez que esta se refere sempre à situação concreta de cada intérprete. Essa referência à particularidade não se harmonizava com o padrão objetivista da ciência moderna.

Tanto para a hermenêutica jurídica, como para a teológica, o momento da aplicação continuou sendo imprescindível. Uma lei não quer ser considerada como um mero documento histórico, ela deve ser aplicada. Trata-se de um universal que se deve determinar em cada caso particular. Algo análogo ocorre com a mensagem religiosa; na pregação, por exemplo, o pastor procura espalhar a graça divina nas mais diversas condições de vida, e isso só é possível porque o alcance da palavra salvífica é inesgotável. Aqui, tanto as leis, como a palavra sagrada, dependem de uma genuína produtividade para poderem alcançar os seus objetivos; pois a recepção de ambas depende da situação a que falam. “Tanto para a hermenêutica jurídica quanto para a teológica, é constitutiva a tensão que existe entre o texto proposto – da lei ou do anúncio – e o sentido que alcança sua aplicação ao instante concreto da interpretação, no juízo ou na pregação.”¹⁹⁷ O juiz e o pastor devem possuir uma profunda sabedoria para poderem compreender as idiossincrasias de cada situação. Pois não podem repousar na segurança de princípios universais: estão constantemente desafiados a aplicá-los à singularidade de cada caso.

Um dos desideratos de Gadamer é o de reaproximar o modo de proceder das ciências do espírito ao da hermenêutica jurídica e teológica, tomando ambas como modelo. Defendendo que o saber produzido pelas ciências do espírito é essencialmente histórico,

¹⁹⁷ GADAMER, 2003, p. 407-408.

depende da aplicação de maneira análoga às outras duas disciplinas. De maneira geral, as disciplinas históricas não podem contar apenas com a segurança dos universais. “O caráter que revestia a missão da hermenêutica histórica era precisamente refletir sobre a tensão que existe na relação entre a identidade da coisa comum e a situação mutável na qual a coisa deve ser compreendida.”¹⁹⁸ Aqui, o saber universal requer sabedoria para poder ser aplicado; lembrando que aplicação diz respeito ao todo da experiência humana de mundo, não se deixando restringir à problemática das ciências humanas.

Na ontologia hermenêutica de Gadamer, a aplicação da vida concreta à tradição efetiva o passado no instante presente da existência. Como dissemos, a própria compreensão é aplicação e requer uma destreza espiritual diferente daquela exigida pela metodologia científica. “Mostramos que a compreensão é menos um método através do qual a consciência histórica se aproximaria do objeto eleito para alcançar seu conhecimento objetivo do que um processo que tem como pressuposição estar dentro de um acontecer da tradição.”¹⁹⁹ A compreensão, entendida como uma aplicação, dá continuidade e vida a algo que nos vem de longe, é assim que nela se revela a essência produtiva da verdade da tradição. É tentando enxergar o que ocorre toda vez que compreendemos que iremos conseguir acessar a essência produtiva da tradição.

Depois de fazer elogios ao caráter erudito do trabalho hermenêutico de E. Betti, Gadamer esboça uma crítica à separação que aquele operou na sua hermenêutica entre as funções cognitiva, normativa e reprodutiva da compreensão. Para ilustrar sua crítica, Gadamer aponta para setores onde essas três funções hermenêuticas ocorrem concomitantemente. Por exemplo, quando se encena um drama, recita um poema ou se executa uma composição musical, sempre se terá como norma o conhecimento da obra a ser reproduzida, os três momentos: norma, conhecimento e reprodução estão atreladas.

¹⁹⁸ GADAMER, 2003, p. 408.

¹⁹⁹ Idem, loc. cit.

O fato de a compreensão ser sempre uma aplicação do sentido do texto à situação do intérprete não significa que, para Gadamer, a hermenêutica seja um saber dominador. Se há aqui alguma forma de domínio, será exercida pelo texto. “Mas quem fornece o verdadeiro modelo para isso é a hermenêutica jurídica e a hermenêutica teológica. A interpretação da vontade jurídica e da promessa divina não são, evidentemente, formas de domínio, mas de serviço.”²⁰⁰ É bom dizer que Gadamer realiza um retorno à dialética grega, cujo lema era: o fazer da própria coisa. Mas o que deve ficar claro é que Gadamer almeja demonstrar que a hermenêutica histórica, da mesma forma que a jurídica e a teológica, deve assumir a aplicação como um momento essencial. “E se isso for correto, então se coloca a tarefa de voltar a determinar a hermenêutica das ciências do espírito a partir da hermenêutica jurídica e da hermenêutica teológica.”²⁰¹

A tese gadameriana de que a compreensão é aplicação é de suma importância para o nosso tema, porque, aqui – mais do que em qualquer outro lugar –, podemos perceber a genuína produtividade do acontecer da verdade da tradição. Não existe uma pura compreensão da tradição, ela sempre se reporta à situação do intérprete. Como dirá Jean Grondin: “Entender algo significa ter aplicado algo a nós, de tal maneira que nós descobrimos nisto uma resposta a nossas interrogações”²⁰². Não podemos compreender um sentido quando ele não se relaciona com as nossas questões, com o nosso horizonte de compreensão; por exemplo, uma resposta a uma pergunta que eu mesmo não fiz não possui sentido algum para mim. A produtividade do sentido na pergunta hermenêutica será a questão que iremos nos dedicar no próximo tópico.

²⁰⁰ GADAMER, 2003, p. 411.

²⁰¹ Ibidem, p. 410.

²⁰² GRONDIN, 1999, p. 194.

3.3. A produtividade do sentido da tradição na pergunta hermenêutica

Neste tópico, iremos demonstrar que, como na pergunta hermenêutica, a tradição se revela na sua produtividade. Podemos começar expondo a crítica que Gadamer dirige à noção de “problema permanente” – defendida pelos “realistas de Oxford” – e o conceito de “história dos problemas” – desenvolvida pelo neokantismo. Essas duas escolas defendem que os problemas que devem ocupar o pensamento humano são aqueles considerados eternos e imutáveis. Aqui, aprenderemos com Gadamer, que a identidade a-histórica de um problema não passa de uma mera abstração. Um mesmo problema colocado em um tempo e lugar diferentes já não é mais o mesmo problema. “Somente nossa miopia histórica nos permite considerar que seja um mesmo problema.”²⁰³ O problema legítimo só nasce de um autêntico questionar. Um problema retirado de um livro empoeirado da estante não nasceu de um autêntico questionar, ou seja, de um não-saber que eleva a uma pergunta. Para Gadamer, na experiência hermenêutica, somos atingidos por uma pergunta que a tradição nos coloca. Entretanto, para que seja uma pergunta real, é necessário que seja motivada; assim, a pergunta que a tradição nos coloca deve passar pelo nosso próprio perguntar. Por isso, podemos dizer que a pergunta hermenêutica realiza a produtividade do sentido no acontecer da verdade da tradição.

Passemos agora a analisar a importância da pergunta na gênese da experiência hermenêutica. A experiência hermenêutica, tal qual como Gadamer a compreende, passa necessariamente pela pergunta, dessa forma “não se fazem experiências sem atividade de perguntar”²⁰⁴. Todo perguntar legítimo brota do reconhecimento de que ignoramos algo, da percepção de que algo é estranho ao nosso horizonte de compreensão. Destarte, é o saber do não-saber, anunciado por Sócrates, aquele que o hermeneuta deve possuir antes de tudo. “Para

²⁰³ GADAMER, 2003, p. 490.

²⁰⁴ Ibidem, p. 473.

perguntar, é preciso querer saber, isto é, saber que não se sabe.”²⁰⁵ Um homem dogmático a duras penas avança no seu saber, pois não reconhece a sua radical finitude ontológica.

Como já podemos notar, se quisermos compreender o modo peculiar de realização da experiência hermenêutica, devemos nos aprofundar na essência da *pergunta*. Faz parte da essência da pergunta possuir um sentido. “Sentido quer dizer, todavia, sentido de orientação.”²⁰⁶ A pergunta orienta o sentido que a resposta deve dar. “O sentido da pergunta é pois a única direção que a resposta pode adotar se quiser ter sentido e ser pertinente.”²⁰⁷ Sendo assim, podemos dizer que a pergunta é um destino para aquele que é interrogado. Com a pergunta, o interrogado fala sobre uma determinada perspectiva. O silêncio do interrogado é rompido por uma pergunta. “O surgimento de uma pergunta rompe de certo modo o ser do interrogado.”²⁰⁸ Cada perguntar autêntico manifesta de um modo particular o ser do interrogado.

Uma pergunta, tal qual Gadamer a compreende, suspende a validade de toda e qualquer idéia que queira se estabelecer de uma vez por todas. Quem pergunta supera o dogmatismo. Aquele que pergunta deixa em suspenso a validade da “verdade” que tem em mente. “Esse pôr-em-suspenso é a verdadeira essência original do perguntar.”²⁰⁹ Na pergunta, suspendemos a validade das nossas antecipações, ou seja, dos nossos preconceitos. Com isso, demonstramos que não estamos escravizados pela interpretação do mundo que nos vem pela linguagem. A pergunta suspende a validade de uma opinião, deixa entrever outras possibilidades para a verdade, que não aquela que se tinha em mente. Portanto, podemos dizer que a pergunta é uma “abertura” para outras possibilidades de verdade. Com a pergunta, dirigimos o nosso olhar para o aberto. Um dogmático não é capaz de fazer uma autêntica

²⁰⁵ Ibidem, p. 474.

²⁰⁶ GADAMER, 2003, p. 473.

²⁰⁷ Idem, loc. cit.

²⁰⁸ Ibidem.

²⁰⁹ Ibidem, p. 489.

pergunta, por estar fechado na rigidez das suas idéias. Nietzsche sabiamente apontou para algo análogo, como vemos em um de seus aforismos: “De uma vez por todas, não quero saber muitas coisas. – A sabedoria também traz consigo os limites do conhecimento.”²¹⁰ Um homem que se arroga sábio, não se dispõe a perguntar, com isso perde a chance de avançar no seu conhecimento.

Quem verdadeiramente pergunta deve estar aberto para outras possíveis respostas. Aquele que pergunta assumiu sua inexorável finitude ontológica; não está de posse de todo o saber, outrem pode lhe dizer algo. Com a abertura que a pergunta promove, postamo-nos disponíveis para a alteridade. Podemos perceber a essência da abertura em uma bela passagem de *Verdade e método*: “A abertura para o outro implica, pois, o reconhecimento de que devo estar disposto a deixar valer em mim algo contra mim, ainda que não haja nenhum outro que o faça valer contra mim.”²¹¹ Com a pergunta, revelamos a nossa disposição para a captação de um novo sentido.

A pergunta dita a direção que a resposta deve tomar. Isso implica dizer que a abertura da pergunta não é ilimitada. Uma resposta deve se mover no horizonte de sentido imposto pela pergunta. “Uma pergunta sem horizonte acaba no vazio. Ela só se torna uma pergunta quando a fluida indeterminação da direção em que aponta é colocada na determinação de um ‘assim ou assado’”²¹² Aqui, Gadamer parece indicar que a produtividade de uma resposta não é ilimitada, respeita as diretrizes de uma pergunta.

Em Gadamer, não há um puro acomodar-se no seio do acontecer da verdade da tradição. Ele concorda com Platão quando este diz que o que obstrui o reconhecimento do saber que não se sabe é o poder exercido pela opinião (*doxa*). “É a opinião aquilo que impede

²¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como filosofar com o martelo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 200. p. 10.

²¹¹ GADAMER, 2003, p. 472.

²¹² Ibidem, p. 475.

a pergunta.”²¹³ A opinião quer fixar-se, de uma vez por todas, como verdade. Ela não aceita a essencial transitoriedade de todo ponto de vista, ou seja, a sua produtividade genuína. É a pergunta que nos livra da ditadura das opiniões. “A pergunta se impõe; chega o momento em que não podemos mais fugir dela, nem permanecer aferrados à opinião corrente.”²¹⁴ A primazia que Gadamer confere à pergunta revela uma profunda dimensão crítica da sua hermenêutica, a qual nem todos conseguem notar, porque nem todos estão habilitados a realizar uma genuína pergunta. “Sem uma tensão interna entre nossas expectativas de sentido e as concepções amplamente difundidas, e sem um interesse crítico nas opiniões dominantes, não existiria qualquer pergunta.”²¹⁵

Como no caso da linguagem, a pergunta, em Gadamer, possui um caráter bivalente: ao mesmo tempo em que ela coloca a nossa opinião no aberto, livrando-nos da ditadura da opinião vigente, ela também é um acontecimento do passado que se realiza em nós. Antes de qualquer coisa, Gadamer defende que a pergunta é mais um padecer que um fazer. Nela, somos possuídos pela pergunta que a tradição nos envia. Por isso, podemos dizer que, na pergunta hermenêutica, realizamos uma experiência da tradição. “Esse acontecer que gera a pergunta não é mágico e, também, a experiência não surge do nada, mas pertence à tradição.”²¹⁶ A pergunta para Gadamer não é um produto da atividade metodológica de um sujeito, mas sim um padecer na verdade na tradição. É a tradição que nos envia pergunta. Entretanto, “para poder responder a essa pergunta que nos é colocada, nós, os interrogados, temos que começar, por nossa vez, a perguntar”²¹⁷.

²¹³ Ibidem, p. 477.

²¹⁴ GADAMER, 2003, p. 478.

²¹⁵ Idem, 1983, p. 72-3.

²¹⁶ ALMEIDA, 2002, p. 181.

²¹⁷ GADAMER, op cit., p. 487.

Para Gadamer, as perguntas a serem feitas não se encerram nunca: “A arte de perguntar é a arte de continuar perguntando (...)”²¹⁸ Uma resposta jamais se encontra em condições de pôr termo ao “círculo da compreensão”. Sempre haverá alteridade, portanto, sempre haverá perguntas a serem feitas. A essência finita do nosso ser nos impede de acessar toda a verdade. A pergunta desvela apenas possibilidades históricas de sentido. Depois de nós, outras perguntas serão feitas, e outras possibilidades de sentido virão à tona; outros indivíduos em situação hermenêutica diferente da nossa farão outras perguntas. Faz parte da essência da tradição ser compreendida cada vez de forma diferente, nisso consiste a sua produtividade.

Como dissemos, devemos passar a pergunta que a tradição nos coloca para o nosso próprio perguntar. Pois, somente assim, temos uma pergunta real, ou seja, motivada. “É somente em sentido inautêntico que podemos compreender também perguntas que nós mesmos não fazemos, por exemplo, as que consideramos superadas ou sem objeto.”²¹⁹ Quando passamos a pergunta que a tradição nos coloca para o nosso próprio perguntar, ocorre uma fusão de horizontes. Na pergunta, realiza-se a mediação do horizonte do presente com o do passado. “A verdadeira compreensão implica a reconquista dos conceitos de um passado histórico de tal modo que esses contenham também o nosso próprio compreender.”²²⁰ Na mediação que a compreensão realiza entre o presente e o passado, dá-se a produtividade do acontecer da verdade da tradição.

²¹⁸ Ibidem, p. 479.

²¹⁹ GADAMER, 2003, p. 489.

²²⁰ Ibidem, p. 488.

3.4. O caráter modelar da filosofia prática de Aristóteles para a hermenêutica de Gadamer

Para justificar a importância deste item, a respeito da filosofia prática de Aristóteles, mencionemos, logo de partida, as seguintes palavras de Gadamer: “A filosofia prática é aqui somente um exemplo de uma tradição desse saber que não se ajusta ao conceito moderno de método.”²²¹ Gadamer procurou explicitar o modo de ser das ciências do espírito, bem como do acontecer hermenêutico no seu sentido mais amplo, a partir do exemplo da filosofia prática de Aristóteles. Para o estagirita, encontramos dentro de um *ethos* que, de alguma forma, molda o nosso ser social. Apesar disso, na sua ética, o bem não está determinado de maneira forte, não existem diretivas absolutamente objetivas que possam guiar a ação. Trata-se, antes, da habilidade de aplicar leis gerais a situações particulares. “O núcleo da ética filosófica de Aristóteles reside na tentativa de conciliar, tencionalmente, o *lógos* com o *ethos*, a subjetividade do querer com a substancialidade do ser.”²²²

O interesse pela ética aristotélica diz respeito à forma como a razão deve proceder com relação às questões práticas. Veremos que o papel que a razão desempenha aqui passa longe da postura metodológica das ciências modernas. Aristóteles parece apontar aqui para um ideal de sabedoria, para um bom senso que sabe comportar-se produtivamente dentro de um *ethos* determinado previamente. “Compreender passa a ser um caso especial da aplicação de algo geral a uma situação concreta e particular. Com isso, a *ética aristotélica* ganha especial relevância para nós.”²²³ Um homem sábio reconhece o valor das convenções, no entanto, sabe comporta-se produtivamente a partir delas. É bem verdade que, em Aristóteles, não encontramos a dimensão histórica do *ethos* gadameriano da tradição, mas, em ambos,

²²¹ Idem, 2002, p. 353.

²²² ROHDEN, Luiz. Hermenêutica filosófica como filosofia prática. In: ____ et ali. **Filosofia Unisinos**. vol. 2, n. 3, jul-dez, Centro de Ciências Humanas, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo: Unisinos, 2001, p. 202. (Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos.)

²²³ GADAMER, 2003, p. 411.

encontramos a mesma exigência para a razão que trabalha a partir de um determinado contexto.

É verdade que Aristóteles não aborda o problema hermenêutico em sua dimensão histórica, mas trata somente da apreciação correta do papel que a razão deve desempenhar na atuação ética. Mas o que nos interessa aqui é precisamente o fato de que ali estão em questão razão e saber²²⁴.

A ética, para Aristóteles, segundo Gadamer, é uma disciplina independente da metafísica. Nesta perspectiva, a teoria socrático-platônica das virtudes não teria sido suficientemente prudente ao ter identificado de forma absoluta a virtude com o saber, ou seja, *areté* com *lógos*. Para Aristóteles, há entre o saber e o agir outros fatores determinantes da ação moral. A deliberação é um componente indispensável para ela. Ademais, Aristóteles também demonstra “que o elemento que sustenta o saber ético do homem é a *orexis*, a “aspiração”, e a sua elaboração em uma atitude firme (*hexis*)”²²⁵. Não basta o saber para garantir uma prática moral. Pois, os bons hábitos e a determinação também são relevantes para uma vida ética.

O homem vem a ser tal qual é não por uma necessidade natural, mas por conta do hábito, este por sua vez, enraíza-se no homem de uma maneira tão profunda que pode ser chamado de uma segunda natureza. É verdade que aqui não podemos observar a mesma regularidade que encontramos na natureza, mas apenas aquelas provenientes do costume humano. “Aristóteles opõe *ethos* a *physis*, como sendo um âmbito que não é regido pela falta de regras; é verdade que não conhece as leis da natureza, mas conhece a regularidade limitada dos estatutos humanos e de suas formas de comportamento.”²²⁶ O *ethos* garante certa estabilidade ao ser humano, mas uma estabilidade sempre oscilante, uma vez que não é regido

²²⁴ Ibidem, p. 411-12.

²²⁵ GADAMER, 2003, p. 412.

²²⁶ Idem, loc. cit.

fatalisticamente por leis naturais. Há sempre um espaço para a deliberação humana, para o seu postar-se produtivamente dentro de um *ethos*.

Para Aristóteles, o bem agir não é determinado absolutamente *a priori*, pois o que é certo só se determina de acordo com uma situação concreta, ela que nos diz o que deve ser feito. “Sabe-se que através da limitação que impõe ao intelectualismo socrático-platônico na questão do bem, Aristóteles funda a ética como uma disciplina autônoma frente à metafísica.”²²⁷ Essa perspectiva torna problemático qualquer saber teórico a respeito do ser ético do homem. Entretanto, para Aristóteles, o saber continua sendo essencial para aquele que precisa agir moralmente. Portanto, cabe àquele que atua o devido discernimento (*phronesis*) para aplicar um saber geral a uma situação concreta. “Negativamente, significa que um saber geral que não saiba aplicar-se à situação concreta permanece sem sentido, até ameaça obscurecer as exigências concretas que emanam de uma determinada situação.”²²⁸ Já vimos que a aplicação é um aspecto essencial da hermenêutica de Gadamer; com o exposto acima, podemos perceber que o mesmo pode ser dito com respeito à filosofia prática de Aristóteles.

No terreno da filosofia prática não podemos contar com o mesmo nível de exatidão que podemos encontrar na matemática. “Aqui se trata tão-somente de tornar visível o perfil das coisas e ajudar, de certo modo, a consciência moral com este esboço de mero perfil.”²²⁹ Com isto, podemos dizer que o ouvinte da lição aristotélica não receberá deste o manual que irá conduzir as suas tarefas práticas. “Esse deve possuir tal maturidade existencial que possa não esperar da instrução que se lhe oferece mais do que esta pode e deve dar.”²³⁰ Tratam-se apenas de idéias diretrizes que não livrarão a responsabilidade daquele que age de decidir a cada vez o que é certo de acordo com cada situação. De fato, na *Ética a Nicômacos*,

²²⁷ Ibidem.

²²⁸ GADAMER, 2003, p. 412-13.

²²⁹ Ibidem, p. 413.

²³⁰ Idem, loc. cit.

Aristóteles parece solicitar certa maturidade existencial daquele que age, para cumprir todas as exigências da sua ética.

Uma prova do que foi dito é que, enquanto os jovens se tornam geômetras, ou matemáticos, ou sábios em matérias do mesmo gênero, não parece possível que um jovem seja dotado de discernimento. A razão disto é que este tipo de sabedoria não se relaciona apenas com os universais, mas também com os fatos particulares; estes se tornam mais conhecidos graças à experiência, e os jovens não são experientes, pois é o decurso do tempo que dá experiência; de fato, pode-se também perguntar por que um menino é capaz de tornar-se um matemático, mas não pode tornar-se um filósofo de um modo geral ou um filósofo da natureza. Será que isto acontece porque os objetos da matemática existem por abstração, enquanto os primeiros princípios relativos às outras esferas do conhecimento mencionadas vêm com a experiência?²³¹

A essa altura já deve ter ficado claro que Gadamer adota a filosofia prática de Aristóteles, porque apresenta-se como um modelo de saber que não se deixa limitar pelo padrão metodológico da ciência moderna. “É evidente que o discernimento não é conhecimento científico, pois, como já dissemos, ele se relaciona com o fato particular fundamental, já que a ação a ser praticada é dessa natureza.”²³² Importa lembrar aqui que, para os gregos, o paradigma da ciência era a matemática, considerada o saber do inalterável. Gadamer sabe, como Aristóteles sabia, a respeito da sua filosofia prática, que a sua hermenêutica não corresponde ao ideal de saber do inalterável que é a matemática. Por conseguinte e

Ao contrário, em oposição a essa ciência “teórica”, as ciências do espírito fazem parte, estritamente, do saber ético. São “ciências morais”. Seu objeto é o homem e o que este sabe de si mesmo. Este, porém, se sabe a si mesmo como ser que atua, e o saber que assim possui de si mesmo não pretende comprovar o que é. Antes, aquele que atua está às voltas com coisas que nem sempre são como são, pois podem também ser diferentes.²³³

²³¹ ARISTÓTELES, 2001, p. 120.

²³² Ibidem, p. 121.

²³³ GADAMER, 2003, p. 414.

Como já o dissemos, uma das preocupações centrais de Aristóteles na sua filosofia prática seria demonstrar que não há uma relação necessária entre o saber e o agir. “O direcionamento que o saber imprime ao fazer aparece sobretudo e de maneira exemplar aí onde os gregos falam de *techne*. Esta é a habilidade, e o saber do artesão, que sabe produzir coisas determinadas.”²³⁴ O saber moral não é um saber desse tipo. “Será que o homem projeta a si mesmo segundo seu próprio *eidos*, tal como o artesão traz em si o *eidos* do que quer fabricar e sabe reproduzi-lo no material?”²³⁵ A resposta de Gadamer é que o homem não dispõe de si mesmo tal como o artesão dispõe da matéria com que trabalha. O homem não produz a si mesmo como se produzisse uma coisa.

A partir do exposto acima, fica claro que há diferenças entre o saber técnico e o ético. Apesar das diferenças, o saber técnico preserva algo em comum com o ético e, com isso, também podemos dizer com o problema hermenêutico das modernas ciências do espírito, a aplicação. “Fica claro também que a aplicação não significa a mesma coisa em ambos os casos.”²³⁶ O homem não aplica o seu saber para produzir a si mesmo da mesma forma que um artesão faz com o seu objeto. “Só Aristóteles teria encontrado a importante distinção entre ciência, *tekhne* e racionalidade prática (*phronesis*).”²³⁷ Portanto, o saber ético, em que o homem se pauta para produzir a si mesmo, difere do saber técnico do artesão, no qual este se pauta para produzir uma coisa. Esta é uma distinção cara para a hermenêutica de Gadamer: “A *phronesis*, a *arete* da ‘razão prática’, *allo eidō gnōseōs*, ‘um gênero de conhecimento diferente’, representou para mim então uma palavra mágica.”²³⁸ Por esta, entre outras razões, podemos compreender por que ele se ocupou em *Verdade e método* da filosofia prática de Aristóteles. Este lhe ofereceu importantes indicações de que há um saber legítimo fora dos padrões metodológicos da ciência moderna.

²³⁴ Ibidem, p. 415.

²³⁵ GADAMER, 2003, p. 415.

²³⁶ Idem, loc. cit.

²³⁷ Idem, 2002, p. 355.

²³⁸ Ibidem, p. 552.

Como já tivemos o ensejo de perceber, o saber continua sendo fundamental para a ética aristotélica, mas não é tudo. A imagem que o homem forma sobre o que ele deve ser, como, por exemplo, os seus conceitos de justo e injusto, de decência, coragem, dignidade, solidariedade etc., todos os conceitos que têm o seu correlato no catálogo das virtudes de Aristóteles são, de certo modo, apenas imagens diretrizes pelas quais devemos guiar as nossas ações. Estas idéias diretrizes não nos eximem da nossa responsabilidade racional de decidir em cada situação concreta de ação.

Para Gadamer, a concepção do “direito natural”, presente em Aristóteles, preserva uma relação com a sua hermenêutica da tradição. “Limitamo-nos a apresentar aqui um pequeno esboço que permite pôr em primeiro plano a relação entre a idéia do direito natural e o problema hermenêutico.”²³⁹ Para ele, podemos encontrar em Aristóteles a tese que indica a deficiência do direito positivo. Este necessita, vez por outra, ser complementado pelo direito natural (tradição consuetudinária). “A lei é sempre deficiente, não em si mesma, mas porque, frente ao ordenamento a que se destinam as leis, a realidade humana é sempre deficiente e não permite uma aplicação simples das mesmas.”²⁴⁰ Segundo Gadamer, Aristóteles outorga a equidade (*epieikeia*) o direito de corrigir a lei, de efetivá-la produtivamente. Com a equidade podemos corrigir a lei. “Atenuando a lei não faz reduções à justiça, mas encontra um direito melhor.”²⁴¹ A verdade é que o direito positivo não é absoluto para Aristóteles, reconhecendo na equidade uma tarefa complementar do direito, ela complementa o direito positivo com o direito natural (em Gadamer equivaleria ao papel da tradição). “Volta-se assim contra o convencionalismo extremado do positivismo jurídico, distinguindo claramente entre o que é justo por natureza e o que é justo por lei.”²⁴² Entretanto, para Aristóteles, o direito natural não

²³⁹ GADAMER, 2003, p. 419.

²⁴⁰ Idem, loc. cit.

²⁴¹ Ibidem.

²⁴² Ibidem, p. 420.

se impõe como lei da física. O fato do direito natural completar a debilidade do positivo, não o torna inalterável, como via de regra se costuma entender em Aristóteles:

Aristóteles conhece efetivamente a idéia de um direito absolutamente inalterável, mas a limita expressamente aos deuses e declara que entre os homens tanto é alterável o direito positivo quanto o direito natural. Segundo Aristóteles, essa alterabilidade é perfeitamente compatível com o caráter natural desse direito. O sentido dessa afirmação me parece ser o seguinte: existem efetivamente leis jurídicas que são fruto de mera convenção (por exemplo, as normas de trânsito, como a de conduzir pela direita); mas existem também aquelas que não permitem uma convenção humana qualquer, porque a “natureza da coisa” se defende e se impõe. A essa classe de leis pode-se chamar juridicamente de “direito natural”.²⁴³

Assim, o direito natural em Aristóteles não é imutável, diz respeito às idéias diretrizes que revelam a sua versatilidade quando chamadas às situações concretas a que devem falar. O que devemos reter aqui é que, em Aristóteles, encontramos certas diretivas para a conduta que ultrapassam a mera convenção. Na interpretação deste filósofo, Gadamer dá a entender que, pela equidade (*epieikeia*), o direito natural implementa o direito positivo. “Frente à inevitável deficiência de toda lei vigente, também para Aristóteles a idéia do direito natural é totalmente imprescindível e se torna particularmente atual onde se trata da ponderação da equidade, a única que encontra o que é justo.”²⁴⁴ O direito positivo é completado produtivamente pelo direito natural²⁴⁵.

Como já enfatizamos, a ação moral requer uma determinada forma de saber; este, por sua vez, nunca é suficiente diante das situações concretas da vida. Dessa forma, não concerne a nenhum professor de ética determinar, de uma vez por todas, o que seja o Bem. Daí o fato de a deliberação ser insubstituível para Aristóteles. “O saber ético não poderá nunca revestir o

²⁴³ GADAMER, 2003, p. 420.

²⁴⁴ Ibidem, p. 421.

²⁴⁵ Compreendo a tradição em Gadamer como uma espécie de direito natural, revelado nas mensagens históricas que o passado nos envia, estas mensagens transmitem à posteridade uma substância ética perene para a ordenação do comportamento social do homem.

caráter prévio, próprio dos saberes suscetíveis de aprendizagem.”²⁴⁶ Sendo assim, o catálogo das virtudes que Aristóteles apresenta não deve possuir um uso dogmático. “Mas, por outro lado, tampouco são meras convenções, já que reproduzem realmente a natureza da coisa em questão; só que esta, por sua vez, somente se determina através da aplicação que a consciência moral faz dela.”²⁴⁷ O saber ético assim entendido pressupõe, como já o dissemos, uma certa experiência e sabedoria daquele que age.

A racionalidade prática em Aristóteles não se realiza de maneira solipsista. “Ela está, antes, inseparavelmente ligada ao que Aristóteles chama de *ethos*. *Ethos* é para ele a *arché*, o “fato prévio” que serve como ponto de partida de todo esclarecimento filosófico-prático.”²⁴⁸ O catálogo das virtudes descrito por Aristóteles indica os conceitos que estão sempre sob a pressuposição de validade normativa. “A filosofia prática pressupõe já estarmos conformados pelas idéias normativas nas quais fomos educados e que sustentam a ordem de toda vida social.”²⁴⁹ Assim, podemos perceber por que a filosofia prática de Aristóteles difere do saber técnico de um especialista, pois não exige a suposta neutralidade de um observador distante. Como o dissemos, essa idéia é cara à hermenêutica de Gadamer:

Trata-se, pois, de um conceito de ciência que não preconiza o ideal do observador distante, mas que impulsiona a conscientização do elemento comum que vincula a todos. Em meus trabalhos, empreguei esse ponto as ciências hermenêuticas, sublinhando a pertença do intérprete ao interpretandum ou ao objeto a ser interpretado.²⁵⁰

Gadamer encontra o caráter de finitude da sua hermenêutica na filosofia prática de Aristóteles. “Pois bem, o pensamento decisivo, válido tanto para as chamadas ciências do espírito como para a ‘filosofia prática’, é que em ambas a natureza finita do ser humano

²⁴⁶ GADAMER, op cit., p. 422.

²⁴⁷ GADAMER, 2003, p. 422.

²⁴⁸ Idem, 2002, p. 365.

²⁴⁹ Ibidem, p. 367.

²⁵⁰ Idem, loc. cit.

adquire uma posição decisiva ante a tarefa infinita do saber.”²⁵¹ Tanto em uma como na outra a pretensão dogmática é solapada. Para Gadamer, isso dista do espírito científico da modernidade, pois este só reconhece a verdade objetiva. Na filosofia prática de Aristóteles, o princípio que deve guiar a nossa ação é a própria situação concreta. A facticidade adquire aqui o caráter de princípio. Ela possui um sentido mais amplo do que aquele que estamos habituados a conceber. “Trata-se da factualidade das crenças, valorações, usos partilhados por todos nós, é o paradigma de tudo que constitui o nosso sistema de vida. A palavra grega que designa o paradigma dessas factualidades é conhecida pelo termo *ethos*...”²⁵² Neste, experimentamos as condições finitas da nossa existência; tudo o que nos é possível saber, desejar e realizar possui o seu fundamento nas condições prévias da nossa existência.

É realmente surpreendente a aproximação que Gadamer faz da sua hermenêutica com a filosofia prática de Aristóteles. Tanto em uma como na outra a aplicação constitui-se como uma tarefa fundamental. Para ambos, a aplicação é a tarefa de relacionar algo geral e prévio com uma situação particular; essa é a virtude fundamental, poder relacionar-se produtivamente com a facticidade condicionante d nossa existência.

A virtude aristotélica da racionalidade, a *phronesis*, acaba sendo a virtude hermenêutica fundamental. Serviu de modelo para a formação de minha própria linha argumentativa. Desse modo, a hermenêutica, essa teoria da aplicação, quer dizer, da conjunção do universal e do particular, converteu-se para mim numa tarefa filosófica central.²⁵³

3.5. O diálogo e o seu jogo

Podemos caracterizar a hermenêutica gadameriana como um convite ao diálogo. “Por isso, quando a tarefa hermenêutica é concebida como um entrar em diálogo com o texto, mais

²⁵¹ Ibidem, p. 376.

²⁵² GADAMER, 2002, p. 376.

²⁵³ Ibidem, p.380.

que uma metáfora, isso representa uma verdadeira recordação do originário.”²⁵⁴ Gadamer pretende demonstrar o que nos acontece quando falamos, pretende revelar a nossa inserção em um dado ontológico prévio que suporta as nossas ações mundanas, ou seja, aponta para o solo hermenêutico onde ocorre todo diálogo. O filósofo também demonstra como, na experiência de um diálogo autêntico, esse dado ontológico prévio torna-se fluido. “Pois, cada vez que se leva a cabo uma comunicação, não só se usa, como também se plasma a linguagem.”²⁵⁵ O diálogo também possui um caráter essencialmente bivalente; porque é, concomitantemente, o lugar originário de manifestação e implementação da tradição.

Para Gadamer, a linguagem só se realiza no diálogo. Ademais, para o hermeneuta, ele também é uma via de libertação dos condicionamentos perpetrados pela linguagem em que vivemos. O diálogo que realizamos com os outros e conosco mesmos nos dá a oportunidade de revermos todos os nossos pontos de vistas. O genuíno diálogo pressupõe uma abertura à alteridade por parte do falante. É a oportunidade que temos para deixar para trás as concepções equivocadas que trazemos conosco. No entanto, para tal, faz-se mister possuir a capacidade para o diálogo; é preciso disponibilidade e abertura para o que nos é estranho. Estas seriam qualidades raras de se encontrar no grande monólogo que caracteriza a nossa civilização da técnica.

Podemos perceber duas nuances distintas na concepção gadameriana de diálogo. Vamos ilustrar a primeira relacionando-a com o conceito de jogo, que tanta influência exerceu sobre a sua ontologia. No conceito de jogo, poderemos perceber o aspecto conformador e fatalista da linguagem que se revela no diálogo. Aqui o indivíduo falante é jogado pela sintaxe da sua língua, é ela que vem à tona no diálogo. A outra feição do diálogo é ilustrada por uma tese platônica, a saber: a idéia de que o pensamento é o diálogo infinito da alma consigo mesma; nessa perspectiva, vê-se no diálogo aquela infinita abertura que caracteriza o

²⁵⁴ Idem, 2003, p. 480.

²⁵⁵ GADAMER, 1983, p. 12.

pensamento. É uma característica essencial do pensamento não se deixar reter em nenhum ponto fixo, uma vez que procura sempre superar o seu horizonte atual. Salvo engano, a tese platônica do pensamento como diálogo infinito da alma consigo mesma, não aparece no primeiro volume de *Verdade e método*, só ganhando certo destaque no segundo volume da obra. Não devemos esquecer que, nesta última, Gadamer procura esquivar-se das críticas feitas ao caráter reacionário do seu pensamento.

Como podemos refletir, o conceito de jogo em Gadamer é muito ilustrativo para compreender a sua ontologia hermenêutica. O acontecer da tradição é análogo ao acontecer do jogo; neste, os sujeitos estão entregues a uma marcha que não é a consequência das suas determinações individuais; as regras do jogo são um dado prévio em que o jogador deve se submeter. A mesma coisa pode-se dizer do diálogo entendido como jogo: “Já mostrei em outro lugar que a forma em que se realiza todo diálogo pode ser descrita a partir do conceito de jogo. Para isso é necessário livrar-se de um hábito de pensar que define a essência do jogo a partir da consciência do jogador.”²⁵⁶ Fica claro, a partir desta perspectiva, que o diálogo autêntico não é determinado pela consciência dos interlocutores, mas sim por outra instância; os “sujeitos” falantes estão submetidos à sintaxe da linguagem ou ao fazer da própria coisa que, por sua vez, também é linguagem. Na linguagem, os “sujeitos” falantes possuem pré-esquematizadas as possibilidades do diálogo.

No diálogo autêntico, é a linguagem que determina o seu curso, não os interlocutores. “Como uma palavra puxa a outra, como a conversação toma seus rumos, encontra seu curso e seu desenlace, tudo isso pode ter algo como uma direção, mas nela não são os interlocutores que dirigem; eles são os dirigidos.”²⁵⁷ Ninguém sabe de antemão o que surgirá de uma conversação. Sabemos apenas que, em todo diálogo autêntico, algo se realiza em nós, algo de antanho, uma mensagem que a linguagem traz do passado para nós. “Tudo isso demonstra que

²⁵⁶ GADAMER, 2002, p.180.

²⁵⁷ Idem, 2003, p. 497.

a conversação tem seu próprio espírito e que a linguagem que empregamos ali carrega em si sua própria verdade, ou seja, ‘desvela’ e deixa surgir algo que é a partir de então.”²⁵⁸ Aqui, não estaria Gadamer dando a entender que os interlocutores são apenas instrumentos para as realizações da linguagem? Teria o filósofo não concebendo a linguagem como um instrumento humano, tornado o homem um instrumento da linguagem?

O diálogo deve ser compreendido como um processo de acordo, nele se revela o acordo originário que somos. O diálogo desvela e deixa vir à tona a verdade da tradição. Ela é a minha e a tua, a nossa tradição; são os valores que compartilhamos na linguagem, estes se tornam tão evidentes que anulam todo o dissenso²⁵⁹. Por isso, para Gadamer, a tradição é tão evidente quanto o belo que convence a todos apenas com a sua presença e sem pedir provas. “Na verdade, a opinião comum constrói-se, sempre na mutualidade da conversa e é somente depois que recai no silêncio do consenso e do evidente.”²⁶⁰ No diálogo, podemos, pelo menos em parte, tematizar a influência silenciosa da tradição.

Em Gadamer, essa substância ética perene que chama de tradição possui uma plasticidade genuína, ela fala em cada contexto de uma forma diferente. O diálogo também confere fluidez a esse dado ontológico prévio. Com o diálogo, o indivíduo abre o seu horizonte atual de compreensão, não permitindo o seu enrijecimento nas convenções da linguagem. O desafio para o intérprete de Gadamer é tentar coordenar no filósofo o fato de na linguagem termos uma experiência pré-esquemmatizada do mundo e, apesar disso, produtiva. “Em todo diálogo, porém, vige um espírito, bom ou mal, espírito de enrijecimento e paralisação ou um espírito de comunicação e intercâmbio fluente entre eu e tu”²⁶¹.

²⁵⁸ Idem, loc. cit.

²⁵⁹ É interessante perceber como existem valores tão evidentes que ninguém em sã consciência ousa negá-los. Parecem fazer parte de um direito natural, indo além da mera convenção. Por exemplo, não creio que em lugar algum do mundo, mesmo com todas as relatividades culturais, seja a prática do estupro aceitável, pois viola o direito natural de alguém decidir o que fazer com o seu próprio corpo.

²⁶⁰ GADAMER, 2002, p. 221.

²⁶¹ Ibidem, p.179-180.

O acordo não elimina a estranheza entre o eu e o tu, apenas a silencia. A hermenêutica gadameriana preserva em si uma tensão fundamental: o seu lugar é o entremeio entre a familiaridade e a estranheza. O diálogo só continua porque ao mesmo tempo há e falta uma linguagem comum. Podemos dizer que uma linguagem comum, tanto quanto o estranho e o hermético, é condição de possibilidade para que o diálogo não se encerre. O diálogo não se encerra porque a estranheza sempre está presente ao nosso horizonte de compreensão. O hermético motiva a compreensão e o diálogo a continuarem.

Todo diálogo possui, portanto, uma infinitude interna e não acaba nunca. O diálogo é interrompido, seja porque os interlocutores consideram já ter dito o suficiente, seja por não terem mais nada a dizer. Toda interrupção desse diálogo guarda, por sua vez, uma referência interna à retomada do diálogo.²⁶²

A capacidade para o diálogo é de fundamental importância para a nossa prática social; nela é que se decidem todas aquelas questões em que a certeza científica não nos será de muita serventia. Como disse Habermas: “A retórica tem sido tradicionalmente considerada como a arte de produzir um consenso em questões que não podem vir a ser decididas por demonstrações concludentes”²⁶³. O diálogo é a chave para uma vida social justa e equilibrada; por ele, tornamo-nos capazes de romper o dissenso na procura de uma comunhão genuína. “O êxito de um diálogo dá-se quando já não se pode recair no dissenso que lhe deu origem. Uma solidariedade ética e social só pode acontecer na comunhão de opiniões, que é tão comum que já não é nem minha nem tua opinião, mas uma interpretação comum do mundo.”²⁶⁴

Em vários momentos do segundo volume de *Verdade método*, Gadamer procura desconstruir as interpretações que conferem ao primeiro volume da sua obra uma feição reacionária; tenta demonstrar que o fato de habitar-mos em um mundo pré-esquemmatizado pela

²⁶² GADAMER, 2002, p.181.

²⁶³ HABERMAS, 1987, p. 30.

²⁶⁴ GADAMER, op cit., p. 221.

linguagem não restringe a nossa capacidade crítica. Um momento muito interessante da desconstrução da imagem reacionária da sua obra é quando toma de empréstimo a tese platônica que compreende o pensamento como o diálogo infinito da alma consigo mesma.

Assim, apesar de Gadamer estar procurando recuperar a racionalidade grega na sua hermenêutica, uma racionalidade sem cogito, não estaria dando, sem que o percebesse, um passo em direção à interioridade humana, resgatando o sujeito de uma profunda apatia, que está implicada na sua concepção do diálogo como jogo? “O jogo da fala e da réplica prolonga-se para um diálogo interior da alma consigo mesma, como Platão já havia tão bem qualificado o pensamento.”²⁶⁵ O fato é que Gadamer parece titubear, no segundo volume da sua obra, no que diz respeito à universalidade do ponto de vista hermenêutico. Como que dando razão a Habermas, em discreto momento, aponta para uma dimensão da nossa racionalidade que não estaria ligada à linguagem, admitindo, assim, a independência do pensamento da linguagem que o manifesta: “(...) por trás de todas as relatividades de linguagem e convenções existe algo comum, que já não é linguagem, mas propício a ser verbalizado como linguagem, para o que a conhecida palavra razão não é tão inadequada”²⁶⁶. Podemos admitir que essa passagem indica ao menos uma mudança de tom no pronunciamento da universalidade da linguagem que se encontra no primeiro volume de *Verdade e método*?

O pensamento é um diálogo interior infinito; um constante superar-se. Consiste num trabalhar perene, estamos sempre revendo as nossas idéias, corrigindo-as, certificando-nos da sua justeza. “E se há algo que caracteriza bem nosso pensar humano, é justamente esse diálogo infinito conosco mesmos que não leva a nada de definitivo”²⁶⁷ Com o diálogo assim compreendido, Gadamer considera que não estamos nos entregando passivamente às seduções

²⁶⁵ GADAMER, 2002, p. 180.

²⁶⁶ Ibidem, p. 240.

²⁶⁷ Ibidem, p. 235.

da linguagem da tradição, pelo contrário, dessa forma, o diálogo confere fluidez à tradição. Só assim, podemos fazer jus à nossa racionalidade. “O diálogo interno da alma consigo mesma não encontra limites. Esta é a tese que contraponho à suspeita de ideologia levantada contra a linguagem.”²⁶⁸ A linguagem é uma instância essencialmente aberta, possui uma produtividade originária.

Quando entramos em um diálogo legítimo, suspendemos a validade do nosso mundo de valorações e colocamos a nossa opinião no aberto. O desenvolvimento do diálogo acontece no vai-e-vem de perguntas e respostas. “A dialética, como a arte de perguntar, só pode se manter se aquele que sabe perguntar é capaz de manter de pé suas perguntas, isto é, a orientação para o aberto.”²⁶⁹ O diálogo nos dá a oportunidade de ampliarmos o nosso horizonte de compreensão, capacita-nos a superar os condicionamentos da linguagem. Dialogando, colocamos constantemente à prova as nossas antecipações, uma vez que nos abrimos para a alteridade.

Enfim, o diálogo, além de nos desvelar a tradição também representa em Gadamer a possibilidade de ultrapassarmos as convenções da linguagem. “O fato de nos movermos no mundo de linguagem, de estarmos inseridos em nosso mundo através da experiência pré-formada pela linguagem não restringe nossa possibilidade crítica.”²⁷⁰ Quando dialogamos com pessoas que pensam de modo diferente de nós, temos a chance de reavaliar as nossas posições, de realizar um exame crítico sobre nós mesmos. Dialogando, podemos ir além das convenções e do nosso atual horizonte de compreensão. O diálogo confere fluidez ao solo ontológico prévio em que nos encontramos. Por isso, o diálogo realiza aquela produtividade hermenêutica tão cara a Gadamer para a sobrevivência da tradição.

²⁶⁸ GADAMER, 2002, p. 236-37.

²⁶⁹ Idem, 2003, p. 479.

²⁷⁰ GADAMER, op cit., p. 239.

CONCLUSÃO

Com este trabalho, aprendemos com Gadamer que o ser humano está, essencialmente, ligado a uma tradição. E que, antes de representar um comprometimento negativo da racionalidade humana, a tradição é a sua guardiã. O objetivo deste trabalho foi descrever a produtividade do sentido no acontecer da verdade da tradição em Gadamer, tese que o filósofo contrapõe às acusações de que a sua hermenêutica possuiria um caráter eminentemente reacionário. A hermenêutica gadameriana defende a idéia de que a tradição não diminui a força crítica da racionalidade humana; ao contrário, torná-la possível. Pois, a racionalidade se encontra, fundamentalmente, na própria tradição, não na interioridade humana entendida como *cogito*.

Na nossa exposição, entendemos a tradição como a instância histórica que confere substância à existência humana. Ela salvaguarda a razão na história. A tradição é a própria razão que se preserva historicamente. São as mensagens do passado que se reproduzem produtivamente no instante presente da existência, tornando-se guia e programa para o presente. A tradição é o princípio de ordenação da existência social do homem. Para Gadamer, a tradição é muito mais do que um conjunto de costumes ordenados legalmente; por isso, pode ser compreendida como uma espécie de direito natural. Como Aristóteles dizia, apesar do direito natural ser a referência perene para o direito positivo, por revelar a natureza da coisa mesma, ele não possui a inexorabilidade de uma lei da natureza, uma vez que possui certa plasticidade na sua influência. O mesmo se deve dizer da tradição em Gadamer: não a experimentamos como uma lei natural, mas como horizonte de compreensão volátil, que se efetiva dialogando com as situações concretas.

Antes de poder falar da legitimidade das mensagens que o passado nos envia, Gadamer sabe que deve enfrentar a crença moderna de que a verdade só pode ser atingida por experiências metodologicamente controladas. Ele retoma a história da hermenêutica para demonstrar como Heidegger superou a perspectiva metodológica da disciplina e revelou a essencial historicidade da existência humana. Vimos que, na compreensão psicológica que Schleiermacher propõe na sua hermenêutica, a historicidade do sentido é interrompida na compreensão divinatória; quando o intérprete consegue compreender a intenção que o autor tinha em mente a compreensão cessa. Para Gadamer, o problema é que não é a intenção que se encontra dentro da cabeça de um autor que se transforma em uma mensagem histórica para a posteridade; esta morre junto com ele; o que se torna mensagem é o sentido que o texto manifesta em si mesmo, no diálogo que estabelece com as situações concretas dos seus intérpretes.

Também não foi na abordagem metodológica de Dilthey que Gadamer encontrou o modelo para a sua hermenêutica. Somente quando Heidegger colocou a compreensão como modo de ser fundamental do *Dasein* foi possível compreender a radical historicidade do ser humano. Na compreensão, tem-se a co-pertinência entre o presente, o passado e o futuro no *Dasein*. Heidegger revelou a essencial historicidade do ser humano. Com efeito, as portas ficaram abertas para que Gadamer engendrasse a sua hermenêutica da tradição. O homem é essencialmente um ser ligado a uma tradição. Não há como se livrar desse solo hermenêutico, seja na nossa mobilidade cotidiana dentro do mundo, seja fazendo ciência.

Gadamer compreende a história como o solo ontológico que “predetermina” a mobilidade do homem no mundo, nisso consiste a sua finitude. Tudo que podemos esperar, fazer e conhecer passa essencialmente pelo enraizamento histórico do nosso ser. Tratamos dessa questão no segundo capítulo da nossa dissertação, lugar em que abordamos a experiência hermenêutica como uma experiência da finitude. Tornando-se consciente das

condições indelévels da experiência humana, o hermenêuta perceberá que não é um deus, que não há tempo para a realização de todos os seus projetos, que nem tudo lhe é factível a partir da sua situação concreta.

Apesar da tradição representar o solo ontológico prévio que condiciona as ações humanas, o filósofo defende que não se trata de uma experiência fatalística da realidade social, apenas anela que reconheçamos os limites da nossa interferência no curso dos acontecimentos. Não nos podemos livrar da historicidade do nosso ser. Foi isso que Gadamer quis ensinar com o conceito de história continuamente influente. O passado permanece continuamente a exercer a sua influência; na verdade, ele é o fundamento que sustenta o acontecer da história.

Em sentido lato, podemos compreender a razão como o princípio de ordenação da experiência humana de mundo; talvez isto nos sirva de pista para compreender por que, para Gadamer, a tradição é racional. Uma vez que a tradição remete às mensagens do passado, que servem de cânones para ordenar a nossa experiência do presente, não seria estranho considerá-la como princípio racional. Pois, a tradição coloca-se como princípio ordenador da existência humana.

A tradição nos alcança pela linguagem, o passado chega-nos como mensagens lingüísticas. O nosso ser é constituído pelos preconceitos lingüísticos legados pelo passado. O ser se apresenta aos homens como linguagem. Para nós, não há um ser em si, fora da linguagem, o ser é tal como se apresenta no vocabulário de um intérprete. Na hermenêutica de Gadamer, somos, antes de tudo, intérpretes. A nossa relação com o mundo dá-se como uma interpretação. Cada intérprete manifesta o mundo a partir do seu próprio vocabulário, isso confere ao seu mundo um tom particular. A apresentação lingüística do mundo possui essa genuína produtividade hermenêutica. Para Gadamer, não existe um sinônimo perfeito; inclusive, uma mesma palavra não possui significado unívoco. Em si mesma, cada palavra é

polissêmica, uma mesma palavra dita em contextos diferentes sempre manifesta um tom significativo distinto. Nisso consiste a genuína produtividade da linguagem na hermenêutica de Gadamer, no próprio fato de uma mesma palavra estar, constantemente, re-significando-se, no seio do contexto dinâmico e vivo da linguagem, ou da conversação que nós mesmos somos.

A tradição é uma grandeza lingüística essencialmente aberta. O fato de o nosso ser estar constituído nas mensagens do passado não implica um destino estéril para o homem. O horizonte de compreensão tradicional em que se encontra amplia-se constantemente. Apesar da linguagem impor-nos um *ethos*, isto é, um modo de ser, uma maneira de situar-se-no-mundo, não elimina a possibilidade de um produtivo portar-se-no-mundo. Pois, a linguagem que o passado nos impõe é a mesma que nos abre o futuro.

Embora a linguagem seja o elemento de conservação, ela também é a chave da emancipação em Gadamer. Somente pela linguagem temos acesso ao futuro. Somente com a linguagem podemos superar a imediatez da nossa experiência. Se, por um lado, ela nos impõe um modo de ser, por outro, é a condição de possibilidade da nossa emancipação de estado de coisas indesejáveis. Por isso, não podemos dizer que em Gadamer a linguagem representa um poder esterilizante, mas sim produtivo. Quando constatamos o caráter essencialmente aberto da linguagem, podemos compreender que a tradição não é uma cadeia semântica para o homem. Há sempre uma re-significação da tradição para a situação concreta de um intérprete; é dessa forma que se realiza a genuína produtividade hermenêutica. A tradição não se impõe como uma força absoluta, já que o seu ser efetiva-se no diálogo, a tradição se determina, dialogando com as situações concretas da existência de cada intérprete.

Também foi com o conceito de aplicação que Gadamer revelou o caráter genuinamente produtivo da sua hermenêutica. O conceito demonstra que o sentido da tradição não se impõe à revelia da situação concreta do seu intérprete – lembrando que intérpretes são

todos os homens na medida mesma em que são, isto é, existem. A aplicação não é uma dimensão que se procura dar a uma compreensão; ao contrário, a aplicação ocorre como que automaticamente, quando se dá uma compreensão, sem que aí o intérprete precise intervir. É a tradição que, automaticamente, se aplica à situação de um intérprete. Como em um jogo, o sujeito aqui não conduz, pelo contrário, é conduzido.

Vimos também que a hermenêutica de Gadamer conserva uma profunda familiaridade com a filosofia prática de Aristóteles. Para o filósofo grego, a racionalidade prática funciona a partir de um solo ontológico prévio, que chama de *ethos*. O conceito de tradição, em Gadamer, é análogo ao *ethos* aristotélico, apenas acrescido de uma dimensão histórica explícita. Gadamer considera a *phronesis* (racionalidade prática em Aristóteles) um termo mágico. Pois, nele, revela-se a sabedoria que solicita, para todo hermeneuta, a capacidade de aplicar produtivamente um princípio de caráter universal em uma situação concreta e singular.

Vimos também que, dialogando, conferimos fluidez ao solo ontológico prévio da tradição em que nos encontramos. Pelo diálogo, somos capazes, pelo menos em parte, de tornar temática a influência silenciosa que a tradição exerce sobre nós. Quando, pelo diálogo, nos é revelado o solo ontológico prévio em que nós todos estamos assentes, nos é revelado também o acordo originário do qual fazemos parte. Compartilhamos o nosso ser em uma mesma substância simbólico-racional. A tradição é uma instância ético-judicativa que confere diretriz à existência humana; sem ela, o nosso ser careceria de substância, uma vez que ele é constituído pelos preconceitos que nos vêm do passado.

Todos sabemos da importância do conceito de jogo para a ontologia hermenêutica de Gadamer. Vimos que o filósofo compreende o diálogo como um jogo, onde quem determina o seu curso não são os interlocutores, mas a dinâmica inerente à própria linguagem. Aos interlocutores cabe apenas se portar de tal forma abertos que a verdade da tradição possa se lhes revelar no diálogo. A partir dessa perspectiva, não parece haver, na hermenêutica

gadameriana, um sujeito que dialoga. O homem apresenta-se apenas como um meio para que a própria tradição se implemente a si mesma, no diálogo que estabelece com uma situação particular que um indivíduo lhe oferece. Os interlocutores não devem fazer da linguagem um instrumento para manifestar os seus pontos de vista particulares, ao contrário, devem se deixar possuir por uma mensagem universal que a linguagem lhes envia. Os interlocutores devem-se compreender como um meio para as realizações da linguagem. Ao não permitir que a linguagem seja rebaixada ao nível de mero instrumento do pensamento humano, Gadamer, por outro lado, rebaixou o homem ao nível de um mero instrumento das realizações da linguagem, essa estrutura que o atravessa.

Vimos que Habermas reconhece a produtividade do sentido no acontecer da tradição na hermenêutica de Gadamer. Mas entendia que essa tese é insuficiente para livrar o seu pensamento do teor reacionário que apresenta. Uma das críticas que Habermas faz a Gadamer é que se o pensamento estiver absolutamente atrelado ao horizonte lingüístico, ao qual pertence, não terá força suficiente para criticá-lo. Vimos que Habermas aponta para esferas que se encontram fora da universalidade da linguagem preconizada por Gadamer. A linguagem seria condicionada pelas condições materiais da vida humana e o pensamento possuiria uma origem pré-lingüística.

No segundo volume de *Verdade em método*, Gadamer diminui o ímpeto com que afirma a universalidade do ponto de vista hermenêutico. Pensamos que, sob a pressão das críticas, o filósofo deu um passo atrás no que diz respeito à universalidade da linguagem, chegando a admitir, com Habermas, que há experiências extra-lingüísticas. Sabemos que Gadamer tenta recuperar a racionalidade grega, uma racionalidade sem *cogito*, sem interioridade de sujeito. Mas não seria um passo em direção ao reconhecimento da interioridade humana quando Gadamer adota, no segundo volume de sua obra, a tese platônica do pensamento como o diálogo infinito da alma consigo mesma?

Enfim, sabemos que, para Heidegger, apesar de ser um ente privilegiado, podemos considerar o *Dasein* um ser no ser²⁷¹, sem base no *cogito*, sem a dimensão da interioridade identitária primeira. Na esteira de Heidegger, Gadamer afirma que a consciência histórica efetual “é mais ser do que consciência”. Dessa forma, podemos dizer que a produtividade do sentido que aqui ocorre, parece ser operada pelo próprio *ser da tradição*; não é produto da capacidade plasmadora da alma humana solipsista, mas do desenvolvimento natural do próprio ser histórico que nos atravessa.

²⁷¹ Cf. RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologia**. 4. ed. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Custódio L.; FLINKINGLER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica**: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética**: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia 1**: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. **Transformação da filosofia 2**: o a priori da comunidade da comunicação. São Paulo: Loyola, 2000.

ARITOTELES. **Ética a Nicômacos**. 3 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Lisboa: Edições 70, s/d.

CORETH, Emerith. **Questões fundamentais de hermenêutica**. São Paulo: Edusp, 1973.

GADAMER, Hans-Georg. **A razão na época da ciência**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

_____. **Elogio da teoria**. Lisboa: Edições 70, 2001. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea)

_____. **Herança e futuro da Europa**. Lisboa: Edições 70, 1998.

_____. **O mistério da saúde**: o cuidado da saúde e a arte da medicina. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. **O problema da consciência histórica**. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

____. **Verdade e método:** traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 5. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003. Vol 1.

____. **Verdade e método:** complementos e índices. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002. Vol. 2.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica.** São Leopoldo, Rio Grande do Sul: Unissinos, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **Dialética e hermenêutica.** Porto alegre: L&PM, 1987.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito.** São Paulo: Ícone, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Que é uma coisa?** Doutrina de Kant: dos princípios transcendentais. Lisboa: Edições 70, 1992. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea)

____. Que é isto – a filosofia? In: _____. **Conferências e escritos filosóficos.** Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Coleção Os Pensadores)

____. Que é metafísica? In: _____. **Conferências e escritos filosóficos.** Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Coleção Os Pensadores)

____. **Ser e tempo I.** Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 4. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas:** introdução à fenomenologia. São Paulo: Madras, 2002.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas.** 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

NIETZSCHE, Frierdrich. **Crepúsculo dos ídolos:** ou como filosofar com o martelo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996.

PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1997.

PELIZZOLI, Marcelo. **Correntes da ética ambiental**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

RICHARD, Palmer E. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1997.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. 4. ed. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem**. São Leopoldo, Rio Grande do Sul: Unisinos, 2002.

_____. Hermenêutica filosófica como filosofia prática. **Filosofia Unisinos**, vol. 2, n. 3, jul-dez, Centro de Ciências Humanas, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo: Unisinos, 2001. p. 202. (Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos.)

_____. Hermenêutica metodológica e hermenêutica filosófica. **Filosofia Unisinos**, vol. 4, n. 6, jan./jun, Centro de Ciências Humanas, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 124. (Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos.)

VATTIMO, Gianni. **Ética de la interpretación**. Buenos Aires: Paidós, 1992.

_____. **O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.