



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**COMPREENSÃO E TRADIÇÃO: A PRIMAZIA DO PRINCÍPIO DA
“HISTÓRIA CONTINUAMENTE INFLUENTE” NA OBRA *VERDADE E
MÉTODO* DE GADAMER**

VIVIANE MAGALHÃES PEREIRA

FORTALEZA

2012

VIVIANE MAGALHÃES PEREIRA

**COMPREENSÃO E TRADIÇÃO: A PRIMAZIA DO PRINCÍPIO DA
“HISTÓRIA CONTINUAMENTE INFLUENTE” NA OBRA *VERDADE E
MÉTODO* DE GADAMER**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira.

FORTALEZA

2012

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

-
- P496c Pereira, Viviane Magalhães.
Compreensão e tradição : a primazia do princípio da “história continuamente influente” na obra Verdade e método de Gadamer / Viviane Magalhães Pereira. – 2012.
128 f. , enc. ; 30 cm.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2012.
Área de Concentração: História da filosofia.
Orientação: Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira.
- 1.Gadamer,Hans-Georg,1900-2002.Verdade e método – Crítica e interpretação.2.Compreensão (Teoria do conhecimento). 3.Experiência. 4.Ontologia. 5.Tradição(Filosofia). 6.História – Filosofia.
Título.

VIVIANE MAGALHÃES PEREIRA

**COMPREENSÃO E TRADIÇÃO: A PRIMAZIA DO PRINCÍPIO DA
“HISTÓRIA CONTINUAMENTE INFLUENTE” NA OBRA *VERDADE E
MÉTODO* DE GADAMER**

Aprovada em: ___/___/___

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira – UFC (Orientador)

Prof. Dr. Custódio Luís Silva de Almeida – UFC

Prof. Dr. Luiz Rohden – UNISINOS

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, por ter me ensinado o verdadeiro valor da educação.

Ao professor José Expedito Passos Lima, pelos valiosos ensinamentos, pelos auxílios prestados nos momentos de dificuldade e pela amizade incondicional.

Ao professor Custódio Luís Silva de Almeida, pelo apoio dado no início do mestrado, o qual foi decisivo para a continuidade dos meus estudos, e pelas contribuições teóricas.

Ao professor Ernildo Stein, pelo acolhimento em Porto Alegre, pelas várias orientações dentro e fora de sala de aula e pela generosa amizade.

Ao professor orientador Manfredo Araújo de Oliveira, pela inspiração surgida de sua sabedoria e de seu trabalho como filósofo e pela efetiva orientação.

Ao professor Luiz Rohden, pelos excelentes diálogos que travamos em torno da hermenêutica, pelo apoio acadêmico oferecido e pela amizade sincera.

Ao professor Konrad Utz, pelo empenho e trabalho sério na manutenção do PROCAD PUCRS-UFC, o qual abriu para mim muitas possibilidades acadêmicas.

Ao professor Kleber Carneiro Amora, pelas relevantes correções realizadas nesse trabalho, pelos debates literários e por ser um verdadeiro amigo.

A todos os amigos pela confiança depositada e pelo carinho. Em especial, aos amigos Elivanda de Oliveira Silva, Francisco Luciano T. Filho, José Francisco dos Santos, Marcos Fanton, Regiany Gomes Melo e Roberta Liana D. Costa, por terem compartilhado de maneira mais próxima de muitos dos momentos decisivos nesses dois anos de mestrado.

Ao DAAD, por ter me concedido uma bolsa de estudos para fazer um curso de alemão (*Winterkurs*) na Alemanha, pelos aprendizados e pelas experiências daí decorrentes.

À CAPES, pela concessão de bolsa de pesquisa durante o período de mestrado.

“[...] ao contrário da opinião dominante, perguntar é mais difícil do que responder”.

H-G. Gadamer, Verdade e Método

RESUMO

Hans-Georg Gadamer, na sua obra *Verdade e Método* (1960), pôs como questão central de suas reflexões a pergunta pelas condições de possibilidade de nossa compreensão. Na busca por uma possível resposta, ele tentou revelar um tipo de acontecimento que precede aquele comportamento científico, ainda hoje predominante, guiado pelo paradigma do método. Não se trata de negar a importância dos resultados das ciências empírico-analíticas, nem de buscar um novo método que contemple outras formas de experiência humana, que não seja a experiência científica. Trata-se, em todo caso, de reconhecer que existe uma verdade *apesar* do domínio do modelo científico, a qual está relacionada à experiência compreensiva do homem. Isto é, está em questão uma práxis da vida que não pode ser refletida em sua completude por meio de uma lógica matemática, senão a partir de dentro da própria experiência, ou seja, implicando aquele que experimenta ao mesmo movimento da compreensão. Por isso, Gadamer tomou como base para as suas preocupações filosóficas a ontologia fundamental de Martin Heidegger. Todavia, diferente deste, no lugar de pensar a questão do sentido do Ser, Gadamer decidiu pôr como centro de suas preocupações teóricas a “tradição de linguagem”, ou seja, aquilo que, segundo ele, pode ser compreendido. Nesse trabalho refletiremos sobre o princípio da “história continuamente influente”, o qual, conforme nossa interpretação, sustenta todas as considerações de Gadamer na obra *Verdade e Método* acerca da questão da compreensão. Nossa proposta é mostrar, portanto, como a consciência da constante influência da história sobre a nossa compreensão revela-nos tanto o sentido da compreensão como as suas possibilidades dentro das diversas conexões históricas da tradição, isto é, os limites de nossas teorias. E essa é uma verdade que deve valer tanto para a Filosofia como para as ciências, se ambas tiverem como meta uma compreensão autêntica das coisas.

Palavras-chave: Compreensão. Experiência. Ontologia. Tradição. História continuamente influente.

ABSTRACT

Hans-Georg Gadamer, in *Truth and Method* (1960), asked primarily about the question by the conditions of possibility of our human understanding. In the search for a possible answer, he tried to reveal a type of event preceding that scientific behavior, still predominant, guided by the paradigm of the method. This is not to refuse the importance of the results of empirical-analytic sciences or to search a particular method to other forms of human experience. It is a matter of recognizing that there is a truth *despite* of the pattern of scientific method, which is related to the human experience. In other words, we cannot really reflect on the praxis of life with a mathematical logic, but from our own experience. Gadamer's philosophical concern therefore was based on the fundamental ontology of Martin Heidegger. However, instead of thinking about the question of the meaning of Being, Gadamer decided to consider the "tradition of language". He was interested in which can be understood. In this study we therefore will reflect on the principle of "effective history", which supports all of these Gadamer's reasoning about the question of understanding. We think that this principle is the "key" to interpret *Truth and Method*. Our proposal is to show how the awareness of the continuing influence of the history on our understanding reveals what understanding means. This truth of the limits of our theories should be worth as much to the philosophy as to the science, if both are aimed at an authentic understanding of things.

Keywords: Understanding. Experience. Ontology. Tradition. Effective history.

SUMÁRIO

Introdução	9
Capítulo I – A hermenêutica e o problema da consciência histórica	15
1.1 Uma introdução ao problema	15
1.2 As aporias da hermenêutica clássica	20
1.3 As aporias do historicismo e a busca de Dilthey por uma “epistemologia da história”	25
1.4 Fenomenologia transcendental e fenomenologia hermenêutica: A superação da postura epistemológica	34
1.5 A estrutura prévia da compreensão	43
Capítulo II – Alguns outros conceitos norteadores da hermenêutica filosófica de Gadamer	50
2.1 O preconceito contra os preconceitos na <i>Aufklärung</i> e a reelaboração destes como juízos prévios	51
2.2 Autoridade e tradição como formas de preconceitos produtivos	59
2.3 Mediação entre passado e presente: Acontecer e facticidade	65
2.4 Introdução ao princípio da “história continuamente influente” (<i>Wirkungsgeschichte</i>)	71
2.5 A história como uma fusão de horizontes (<i>Horizontverschmelzung</i>)	75
Capítulo III – A historicidade da compreensão como princípio fundamental da hermenêutica filosófica de Gadamer	81
3.1 O “momento de aplicação” da compreensão e a experiência humana	82
3.2 Experiência como compreensão	89
3.3 A primazia da pergunta para o desvelamento da gestação histórica do sentido ...	97
3.4 O que significa dizer que a tradição que pode ser compreendida é linguagem? ..	105
3.5 Os efeitos recíprocos da nossa “tradição de linguagem” e a universalidade da hermenêutica filosófica de Gadamer	114
Conclusão	120
Referências Bibliográficas	126

INTRODUÇÃO

Na obra *Verdade e Método* (1960) de Hans-Georg Gadamer muitos temas são abordados. Além disso, cada tema pleiteia sua validade histórica e sua relevância humanista no todo dos nossos saberes. Ante a erudição desse pensador somos compelidos à escolha de um único assunto ou de conceitos centrais que orientem os nossos propósitos. Nossa reflexão, no entanto, conduz-se pela elaboração do princípio que justificou a intenção ontológica de Gadamer com relação à hermenêutica frente às tentativas de torná-la uma disciplina filosófica ou até mesmo uma epistemologia das ciências do espírito.

Para Gadamer, aqueles que pensaram a *compreensão* como um método adequado para as ciências do espírito e buscaram pôr os seus temas sob o ponto de vista do objeto não entenderam apropriadamente que a compreensão desde sempre faz parte de um *acontecimento* que decorre do próprio “conteúdo” da tradição e que precisa ser interpretado. Portanto, no lugar do título *Verdade e Método*, teria sido mais conveniente que se tivesse mantido um dos títulos provisórios que foram pensados para essa grande obra de Gadamer, a saber, *Compreender e Acontecer (Verstehen und Geschehen)*¹.

O que estava em questão era a crítica de um modelo de racionalidade que ignorava que a compreensão só existe como historicidade e que, como tal, nós “não temos nenhum parâmetro absolutamente seguro que nos permita distinguir uma contribuição”² correta de uma mera pretensão. Ademais, nada impede que diferentes interpretações de um mesmo assunto possam ser válidas sem que sejam arbitrárias³.

Gadamer percebeu, “pelo seu estudo dos gregos, da filosofia clássica alemã e da fenomenologia, que a tradição não podia mais se apoiar, num sentido filosófico relevante, nas interpretações metafísicas da razão”⁴. Ante a todas as descobertas filosóficas e científicas em torno da questão da relação entre homem e mundo não era mais aceitável refletir sobre a compreensão como um processo mental isolado da nossa experiência cotidiana.

Foi a perspectiva de que nós tanto somos influenciados pela tradição como contribuímos para a sua modificação que constituiu a fundamentação necessária para a

¹ ARAÚJO, André de Melo. *A atualidade do acontecer: o projeto dialógico de mediação histórica na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*. São Paulo: Humanitas, 2008, p.24.

² GADAMER, Hans-Georg. “A verdade das ciências do espírito”, in: *Verdade e Método II: Complementos e índice*. 2.ed. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p.53.

³ GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Trad. César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora Getúlio Vargas, 1998, p.10.

⁴ Cf. STEIN, Ernildo. “A consciência da história: Gadamer e a hermenêutica”, in: *Mais*, caderno especial de Domingo da Folha de São Paulo, 24/03/02.

aceitação de que, uma vez conscientes dessa nossa condição humano-histórica, a tradição agora poderia ser reconhecida em seu verdadeiro ser, isto é, como uma “trama de motivações recíprocas” que se realiza na história.

Desse modo, compreensão e tradição seriam recuperadas a partir da perspectiva da historicidade do sentido. Isto é, tanto a tradição poderia ser atualizada adequadamente, devido à consciência de que ali estaria acontecendo apenas uma de suas possibilidades, como a compreensão teria maiores condições de acontecer de uma forma mais consciente, ou seja, em uma aproximação com a verdade da coisa em questão.

Com isso, Gadamer queria revelar um tipo de experiência de verdade que nos acontece, que se refere à peculiaridade da nossa experiência no mundo de estarmos sempre envolvidos por sentidos compartilhados na tradição. Trata-se de, mesmo frente a um mundo dominado pela técnica e pelo modelo do paradigma metodológico das ciências empírico-analíticas do século XVII, atentar para um outro tipo de experiência que antecede o fato de dominarmos objetos na natureza.

Gadamer viu “a possibilidade de explicitar fenomenologicamente esse acontecer”⁵ entre compreensão e tradição a partir do exemplo de três experiências que, mesmo frente a todas as tentativas, não puderam se converter em um objeto para a consciência científico-moderna, a saber, a experiência da arte, a experiência da história e a experiência da linguagem.

Nós, todavia, não intentamos abordar toda essa problemática, refazendo o percurso desse pensador na obra *Verdade e Método*. O que buscamos é nos voltar para a preocupação ontológica de Gadamer propriamente dita e, para tanto, escolhemos dar ênfase ao princípio que consideramos fundamental para a compreensão dos temas abordados na obra mencionada.

É o princípio da “história continuamente influente” (*Wirkungsgeschichte*) que, segundo nossa interpretação, leva-nos a uma elucidação tanto do modo como a filosofia hermenêutica foi apropriada por Gadamer, como dos conceitos que elevam a hermenêutica ao estatuto de uma teoria filosófica dentro do novo paradigma linguístico da filosofia do século XX⁶.

Tal paradigma implicava em uma crítica radical tanto do modelo de filosofia da *Aufklärung* como do Romantismo, os quais, baseados no ideal de libertação da nossa

⁵ Cf. STEIN, Ernildo. “A consciência da história: Gadamer e a hermenêutica”, in: *Mais*.

⁶ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

dependência ao “conteúdo” do passado⁷, puseram a consciência estética e a consciência histórica⁸ no centro de suas preocupações.

Nesse sentido, a explicitação do que compreendemos aqui por história dentro da perspectiva da hermenêutica requer, em primeiro lugar, uma revisão do tema da “consciência histórica” – e sua origem na hermenêutica –, o qual desempenhou, em especial, no século XIX, um papel central na filosofia alemã⁹.

“Consciência histórica” significou que a hermenêutica não podia mais pensar as objetivações humanas sem considerá-las como “produtos” de um dado contexto histórico. Ademais, diante da possibilidade de haver diversas épocas, com seus respectivos eventos e características, e da distância temporal que nos separaria desses períodos históricos, a hermenêutica esteve diante de um relativismo histórico. Isso significa dizer que cada indivíduo poderia interpretar um texto, por exemplo, de acordo com seus interesses e seu contexto histórico, de tal maneira que seria inviável uma compreensão unívoca do respectivo texto.

Entretanto, a crença da Modernidade de que tudo poderia ser convertido em objeto pela razão fez com que na hermenêutica também tentassem transformar a história em objeto de análise. Encontramos em Friedrich Schleiermacher, como veremos no primeiro capítulo, a tentativa de desenvolver uma hermenêutica universal que consiga superar, mediante a aplicação de dois métodos distintos de análise, a nossa distância temporal com relação aos textos do passado por meio de um conhecimento da linguagem e da história¹⁰.

De um modo similar, Wilhelm Dilthey, motivado pela busca por uma base epistemológica para as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), ante o modo de proceder das ciências naturais¹¹, pensou poder converter a história em objeto ao tomar a compreensão como o método próprio das ciências do espírito¹².

Contudo, apesar das intuições fundamentais de Dilthey, foi somente Martin Heidegger quem, influenciado pela fenomenologia transcendental de Edmund Husserl, trouxe a

⁷ GADAMER, Hans-Georg. “A continuidade da história e o instante da existência”, in: *Verdade e Método II*, p.170.

⁸ GADAMER, Hans-Georg. “Auto-apresentação de Hans-Georg Gadamer”, in: *Verdade e Método II*, p.565: “Vi claramente que as formas de consciência que havíamos herdado e adquirido, a consciência estética e a consciência histórica, eram figuras alienadas de nosso verdadeiro ser histórico e que as experiências originárias transmitidas pela arte e pela história não podiam ser compreendidas partindo-se daí”.

⁹ GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*, p.10.

¹⁰ SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica e crítica*. Trad. Aloísio Ruedell. Rev. Paulo R. Schneider. Ijuí: Editora Unijuí, 2005, p.111.

¹¹ DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p.19.

¹² DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, p.184.

possibilidade de refletirmos sobre o mundo que se articula através da história, sem partirmos de considerações objetivistas. Para Heidegger, a impossibilidade de termos um domínio sobre o conteúdo da história era justamente o que possibilitava a nossa compreensão do mundo histórico.

Compreensão, para ele, significava o nosso comportamento *situado* em um mundo de significados¹³, de tal modo que, mesmo quando se inicia o nosso trabalho teórico, ainda pressupomos uma estrutura prévia de sentido que se dá na história. Por isso se tornou necessária, na hermenêutica, uma “superação”, ou melhor, uma radicalização desta “consciência histórica”, de tal modo que ela revelasse que toda compreensão antes de tudo já está determinada por aquela estrutura prévia de sentido.

Gadamer partiu das considerações heideggerianas acerca da questão da compreensão e assumiu como tarefa para a sua hermenêutica filosófica mostrar que, antes de toda tentativa subjetiva de delimitar a tradição histórica que nos é transmitida, há uma “substancialidade que a determina”¹⁴, isto é, preconceitos, historicidade, finitude, etc., de forma que não podemos mais defender que existam sujeitos capazes de determinar, mediante um método ou um conhecimento apropriado, um conteúdo objetivo e último da história.

Partindo dessa reflexão fundamental de Gadamer para a hermenêutica, adentraremos no segundo capítulo em alguns dos conceitos desenvolvidos por esse autor, os quais, baseados nessa superação da perspectiva subjetivista de uma “consciência histórica”, representam o alicerce para a compreensão daquele princípio fundador de uma ontologia hermenêutica.

Valendo-nos de tal princípio, veremos que é justamente porque sofremos os efeitos da história (o que nos acontece desde sempre) que nós formamos juízos ou conceitos os quais, passando a ser tidos como verdades, acompanham-nos e orientam-nos todas as vezes que nos dirigimos às coisas.

Somente há significados a serem compreendidos e só há compreensão, porque nós temos algo *em comum* com a tradição, ou seja, porque, como nos disse Gadamer, desde sempre ocorre na nossa práxis cotidiana uma espécie de “fusão de horizontes” (*Horizontverschmelzung*)¹⁵, um acontecimento de linguagem onde se intermedeiam constantemente a tradição e o presente.

¹³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo II*. 11.ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2004, p.151.

¹⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990 (Gesammelte Werke, Bd.1), p.307.

¹⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.311.

Em outras palavras, compreendemos porque há uma troca de efeitos através da história¹⁶ e, assim, uma modificação constante do sentido gestado por meio da linguagem – na fusão entre os nossos juízos prévios (*Vorurteile*)¹⁷, o conteúdo transmitido pela tradição e as coisas com as quais nos deparamos no presente –, embora não estejamos conscientes disso.

Essa permuta de efeitos pode dar-se de infinitos modos dentro das nossas possibilidades finitas, mas o que assegura que possamos compreender algo fundamentado na verdade do conceito, frente a essa incontrollabilidade do sentido, é a partilha de questões comuns orientadas por um sentido comum que é linguagem.

Portanto, a reflexão hermenêutica em *Verdade e Método* não é um simples jogo de conceitos, mas ela procede da “práxis concreta”¹⁸ da qual a própria compreensão não pode estar separada. Daí a razão pela qual refletiremos, no terceiro capítulo, em especial, sobre a primazia do princípio da “história continuamente influente” em tal obra para a compreensão da correlação entre interpretação e tradição.

Retomaremos, assim, à luz de toda a discussão anterior, algumas reflexões presentes na obra *Verdade e Método* que revelam a hermenêutica como uma práxis que, fazendo jus ao seu princípio ontológico, implica a si mesma em sua teoria. Com a hermenêutica filosófica perceberemos, em outros termos, que para “pensar a realidade histórica propriamente dita”¹⁹ precisamos reconhecer que o próprio pensamento, antes de qualquer coisa, “é mais ser do que consciência”²⁰ e, como tal, ao formular qualquer teoria, ele deve se dar conta da sua provisoriedade.

Desse modo, refletiremos também por que motivo pensar a influência contínua da história sobre nós deve converter-se, para Gadamer, em uma tarefa tanto para a Filosofia como para a ciência. Em outros termos, a universalidade da hermenêutica filosófica de Gadamer transforma a hermenêutica em um novo modo de fazer Filosofia que pode dar conta inclusive de uma fundamentação para as ciências.

Isso significa dizer que para que a Filosofia consiga manter o seu questionamento sobre a nossa “experiência humana de mundo”, o qual difere completamente das exigências metodológicas das ciências empírico-analíticas, ela precisa exigir da ciência que reconheça, por um lado, “sua parcialidade no conjunto da existência humana e de sua racionalidade”²¹ e,

¹⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.305.

¹⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.281.

¹⁸ GADAMER, Hans-Georg. “Auto-apresentação de Hans-Georg Gadamer”, in: *Verdade e Método II*, p.509.

¹⁹ GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*, p.71.

²⁰ GADAMER, Hans-Georg. “Auto-apresentação de Hans-Georg Gadamer”, in: *Verdade e Método II*, p.565.

²¹ GADAMER, Hans-Georg. “Auto-apresentação de Hans-Georg Gadamer”, in: *Verdade e Método II*, p.565.

por outro, a possibilidade de rever o seu paradigma baseado na ideia do método, admitindo a ideia de que pode haver outro modo de conhecimento da natureza²².

Assim, a obra *Verdade e Método* de Gadamer alcançou um questionamento que, não só apontou para o modo como ocorre a nossa compreensão e realizou um resgate da verdade da tradição, mas também empreendeu uma discussão que ainda hoje, mesmo tendo se passado 52 anos desde a sua publicação, nos afeta diretamente.

²² GADAMER, Hans-Georg. “Hermenêutica e historicismo”, in: *Verdade e Método II*, p.464.

CAPÍTULO I

A hermenêutica e o problema da consciência histórica

A maioria daqueles que se deparam com a palavra “hermenêutica” logo a associa à técnica que tem por objetivo a interpretação de textos religiosos, jurídicos ou literários. Isto é, a concebe apenas como uma ferramenta, a qual, aliada à filologia e à gramática, por exemplo, pode tornar a linguagem dos textos obscuros mais acessível. Foi na Modernidade, porém, que o termo “hermenêutica” foi empregado de modo mais abrangente, deixando de ser simplesmente uma teoria da exegese de textos para se tornar uma “ciência geral da interpretação”. Com essa mudança, as teorias hermenêuticas deixaram de analisar os seus objetos isoladamente, para considerá-los como produtos daquelas atividades que são genuinamente humanas, como é o caso da produção de textos, e, portanto, interligados aos seus autores e à época em que eles surgiram.

Desenvolveu-se na hermenêutica, assim, uma consciência histórica, que veio a ser o elemento indispensável para a reflexão acerca do problema da compreensão. No entanto, tanto a hermenêutica como sua concepção sobre a história se modificou desde o seu surgimento como disciplina até a sua constituição como paradigma filosófico na contemporaneidade com Gadamer. Nesse capítulo, veremos como a transformação das teorias hermenêuticas implicou em uma radicalização do problema da história, o que faremos mediante uma breve exposição histórica dos quatro pensadores mais relevantes para o nosso debate, a saber, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.

1.1. Uma introdução ao problema

O termo “hermenêutica” é antigo, provém dos gregos, e surgiu da tarefa de tornar compreensível aquilo que ultrapassava a compreensão humana, a saber, a mensagem dos deuses²³. Depois desse uso, sabe-se que continuaram lançando mão desse vocábulo para designar o cânone de regras a serem empregadas no intuito de se alcançar a compreensão adequada do sentido dos textos. Todavia, não qualquer texto, mas somente aqueles que apresentavam uma dificuldade de compreensão, seja por causa da distância espaciotemporal em que eles se encontravam ou da complexidade da tradução da língua estrangeira ou do modo ambíguo com que eles haviam sido escritos.

²³ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Edições 70: Lisboa, 1986, pp.23-25.

Por muito tempo definiram a hermenêutica como uma “teoria da exegese bíblica”, devido à necessidade criada “de regras para uma exegese adequada das Escrituras”²⁴. Entretanto, muitas das teorias desse tipo se diferenciavam quanto às regras que reuniam para a interpretação da Bíblia, tanto que podemos até arriscar em dizer que existiram várias “hermenêuticas bíblicas”.

Um exemplo de hermenêutica bíblica foi o ponto de vista de Lutero, cujo método consistia, em primeiro lugar, na compreensão da Bíblia valendo-se de sua literalidade e, em segundo lugar, na orientação pelo princípio retórico do todo e da parte²⁵. Além dessa hermenêutica, ainda era forte o predomínio das interpretações da tradição dogmática da Igreja, o que não significa que o método de Lutero não tenha também professado um dogmatismo ao pressupor que a Bíblia é uma unidade²⁶.

Só se pôde colocar em discussão a tradição da hermenêutica bíblica e das outras hermenêuticas depois que a *Aufklärung* histórica apareceu e, com ela, o seu método histórico-crítico. Conforme Gadamer, “a hermenêutica teve que começar a desvencilhar-se de todas as limitações dogmáticas e libertar-se para alcançar o significado universal de um *organon* histórico”²⁷. O que significa que “os métodos interpretativos aplicados à Bíblia [deveriam ser] os [mesmos] que se aplicavam às outras obras”²⁸, como, por exemplo, à literatura clássica.

Como se percebeu que o problema da interpretação não se solucionaria simplesmente com a leitura do texto pelo texto, mas pela “restauração histórica do contexto de vida a que pertencem os documentos”²⁹, foi aberto um espaço que dizia respeito a todo texto que havia se tornado estranho e inacessível e, assim, ampliou-se também o conceito de hermenêutica. Cada texto particular pertencia à totalidade da história. Em outras palavras, ampliando a ideia da circularidade do todo e da parte para a realidade histórica, pôde-se ver a ligação de todo e qualquer texto à situação histórica.

Por essa razão, não fazia diferença se estávamos a interpretar um escrito sagrado ou um escrito profano. Tínhamos que nos voltar para o problema do texto pertencer a um determinado contexto histórico que carecia ser levado em consideração. Fazia-se necessária, assim, *uma* hermenêutica que não analisasse apenas o texto histórico, mas também os elementos históricos que envolvem o texto, do insignificante ao mais relevante.

²⁴ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, p.44.

²⁵ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, p.243.

²⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, pp.178-180.

²⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.180.

²⁸ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, p.48.

²⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.181.

É uma consequência da *Aufklärung* acreditar que tudo é acessível à razão, inclusive a compreensão dos componentes obscuros da história. Foi por isso que a hermenêutica, seguindo esse ideal, deixou de ser uma doutrina da práxis a serviço do teólogo, por exemplo, para ser uma reflexão teórica acerca da história, na busca de uma essência comum nos casos de interpretação, visto que esta também fazia parte das atividades tidas por “racionais”³⁰.

Por mais que seja relevante uma investigação e uma descrição do desenvolvimento da hermenêutica desde a origem do seu termo com os gregos até a sua ampla utilização na Modernidade, a fim de fazer jus à sua história, não cabe a nós aqui uma discussão com essa proporção. Essa breve menção que fizemos à sua pré-história, antes de fazer alusão a algumas das características do pensamento moderno, serviu apenas para mostrar que o exame que empreenderemos em torno da hermenêutica responde apenas às nossas questões, embora existam outras várias acepções para essa palavra.

Antes da *Aufklärung*, a compreensão histórica dos textos se dava por meio de pressupostos dogmáticos. Um exemplo disso era o “interesse dogmático pelo problema hermenêutico que despertava o Antigo Testamento na Igreja primitiva”³¹. Interessa-nos, contudo, partir do ponto em que, motivados pelo poder da razão, alguns teóricos consideravam possível, mediante uma análise gramatical, filológica e, principalmente, histórica, fazer com que o conteúdo dos textos pudesse ser objetivamente expresso.

Essa mudança de perspectiva e o conseqüente desenvolvimento de uma consciência histórica surgiram, em especial, das concepções subjetivistas-objetivistas de Schleiermacher e Dilthey sobre o problema da interpretação. Todavia, foi com o horizonte aberto pela fenomenologia de Husserl que essa questão pôde ser discutida para além de tais perspectivas epistemológicas.

Heidegger desenvolveu a sua “análítica existencial do *Dasein*”³² orientado pela ideia de Husserl de que não há consciência vazia, senão de que o fenômeno da consciência só pode ser visto como formas de intencionalidade. Entretanto, seu maior objetivo com isso era empreender uma crítica radical ao esquecimento do Ser, tirando do centro da discussão um entendimento epistemológico do Ser e considerando o Ser em sua dimensão fundamental, ontológica³³.

³⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, pp.182-183.

³¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.177.

³² *Dasein* significa, para Heidegger, o lugar onde o sentido e o fundamento, que é o Ser, revelam-se.

³³ STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, p.61: “[...] a palavra ontologia a partir de Heidegger passa a tomar um outro sentido. Porque ele dirá o seguinte: a compreensão que o homem tem do sentido é a de que nós só temos o sentido pela compreensão porque se realizam no ser humano duas compreensões: a compreensão de si mesmo e a compreensão do ser”.

Essa postura de Heidegger foi decisiva para dar um novo direcionamento à questão hermenêutica da compreensão, visto que tornou possível a posterior reflexão de Gadamer acerca da constante influência da história sobre toda forma de compreensão, na medida em que desfez a ilusão epistemológica de um sujeito que seria capaz de apreender em totalidade o seu objeto a despeito de toda influência da história sobre suas concepções.

Partimos, então, do pensamento paradigmático de Schleiermacher concernente à hermenêutica e das aporias que daqui se originaram e que contribuíram para o surgimento de novas perguntas em torno da questão da compreensão, porque, desse modo, poderemos pensar melhor acerca do conceito de hermenêutica e da tarefa da hermenêutica com base nas propostas já articuladas no passado. Como Gadamer mesmo destacou:

O rigor no uso dos conceitos requer um conhecimento de sua história para não sucumbir ao capricho da definição ou à ilusão de poder estabelecer uma linguagem filosófica vinculante. O conhecimento da história dos conceitos converte-se assim em um dever crítico.³⁴

É certo que o problema da controvérsia envolta no termo “hermenêutica”, seu sentido, sua origem e seu fundador, já são questões por si mesmas aporéticas que merecem atenção. Todavia, como aqui essa reflexão não responde às nossas preocupações, tentaremos apenas compreender o conceito de “hermenêutica” a partir daqueles que foram os seus principais representantes e, que, atrelados às suas próprias perspectivas em torno do problema da história, trouxeram novas configurações para a hermenêutica.

É-nos relevante também a interpretação de Gadamer relativa a esse trajeto, uma vez que ela descreveu o percurso que justificava a elaboração posterior de sua hermenêutica filosófica. Além disso, tal interpretação é indispensável, porque o que nos importa na reflexão de tais autores é a sua contribuição para a teoria hermenêutica em conexão com a sua visão a respeito da história, e não o seu pensamento como um todo. E essa foi uma tarefa que Gadamer desempenhou de maneira exemplar.

Por causa do poderio da razão é conseqüente o fato de ter surgido, dentro da Filosofia, uma disciplina que indagasse sobre o sentido estrito dos textos que para nós são caros, mas que são constantemente matéria de disputa devido à sua forma enigmática. Temos como exemplo desde os textos literários aos textos filosóficos, dos textos religiosos aos textos jurídicos. Se as ciências possuem métodos para compreender seus objetos naturais, os textos,

³⁴ GADAMER, Hans-Georg. “Auto-apresentação de Hans-Georg Gadamer”, in: *Verdade e Método II*, p.563.

que são produtos da razão, precisam de uma hermenêutica, “de uma ciência da compreensão adequada a obras”³⁵, que considere seus elementos históricos e humanísticos.

No entanto, para Gadamer, foi só Schleiermacher quem radicalizou essa problemática e trouxe para o problema da racionalidade desses “produtos do espírito humano”, que são os textos e o discurso, um horizonte que até então não se conhecia. Para Schleiermacher, a “arte” de compreender adequadamente as obras não estava relacionada apenas à ideia de que a razão poderia captar a unidade entre o conteúdo do texto e a tradição, mas, pelo contrário, na aceitação de que “o esforço da compreensão surge toda vez que não se dá uma compreensão imediata e, assim, toda vez que se deve contar com a possibilidade de um mal-entendido”³⁶.

Isso significa que não é a capacidade da nossa racionalidade o tema principal, mas o reconhecimento da universalidade da “experiência da estranheza (*Fremdheit*) e da possibilidade do mal-entendido”³⁷. Em outras palavras, Schleiermacher quis atentar para o fato de que, por não haver compreensão imediata, a possibilidade do mal-entendido agora é considerada um momento integrante da atividade de compreender, fazendo-se necessária uma “arte de compreensão” que evite justamente esses mal-entendidos, a saber, a hermenêutica.

Gadamer afirmou que no discurso artístico essa possibilidade da estranheza e do mal-entendido é muito maior, o que se agrava ainda mais com o discurso fixado por escrito. Foi um ganho de Schleiermacher ter tematizado essa “estranheza”, o que aproximou, posteriormente, a hermenêutica desse debate em torno da obra de arte.

Isto é, a novidade da hermenêutica moderna e, em especial, da hermenêutica de Schleiermacher foi que, ao invés de se preocupar com “regras de compreensão”, a natureza do próprio compreender – que é sempre um entender-se mútuo, um acordo sobre algo – tornou-se o principal problema a ser tematizado. Desse modo, tal hermenêutica deixou de ser um conhecimento instrumental do teólogo ou do jurista para justificar teoricamente essa atividade da compreensão, o que mudou de um modo geral o próprio sentido da hermenêutica.

Conforme Schleiermacher, antes de qualquer preocupação com regras, a tarefa da hermenêutica é evitar os mal-entendidos, atitude essa que resulta do reconhecimento de que a possibilidade do ser humano errar é parte integrante da própria atividade de compreensão. Em outros termos, compreender um texto é compreender também uma individualidade, o comportamento do sujeito que deu origem ao texto e que é parte integrante da história.

³⁵ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, p.19.

³⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.182.

³⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.182.

Talvez não haja esforço maior do que a compreensão de uma outra individualidade, da consideração das peculiaridades do outro, pois, isso implica também em uma autocompreensão. Como chegar a um acordo com o outro, se continuarmos com as mesmas convicções? Para Schleiermacher, “todos os problemas da interpretação são, na realidade, problemas da compreensão”³⁸, visto que o mal-entendido se dá por si mesmo, podendo ocorrer inclusive na conversa imediata, enquanto a compreensão (a interpretação correta) é algo que deve ser buscado.

Buscar compreender é deixar vir à tona uma verdade, que está presente no texto, mas que diz respeito àquele que o produziu, bem como a nós mesmos. O esforço pelo encontro da compreensão adequada, fez com que Schleiermacher isolasse o procedimento do compreender e buscasse para ele uma “metodologia” própria³⁹. É acerca dessa “metodologia”, aliada aos elementos inovadores de seu pensamento, que discorreremos adiante.

1.2. As aporias da hermenêutica clássica

Schleiermacher desenvolveu uma ciência capaz de descrever as condições da compreensão em qualquer diálogo, o que não havia sido feito pelos seus precursores⁴⁰. O resultado disso foi a elaboração de uma hermenêutica geral (*allgemeine Hermeneutik*), de “um corpo geral de princípios metodológicos que subjazem à interpretação”⁴¹. Nesse sentido, ele partiu do pressuposto de que existe uma unidade fundamental entre todos os textos, a saber, de que todos eles exprimem uma ideia de um autor, o qual se utilizou de uma língua e, conseqüentemente, de uma gramática⁴² para expressá-la.

Portanto, conforme Schleiermacher, a tarefa da hermenêutica é reconhecer que há essa unidade e tentar compreender corretamente a ideia do texto. Porém, isso só poderia ser feito, segundo esse autor, realizando uma análise da linguagem e, simultaneamente, captando o pensamento do autor mediante um retorno até o momento de produção, ou melhor, do surgimento do texto, de sua gênese. Ele se utilizou, assim, de dois “métodos” de interpretação de texto, a saber, um gramatical (comparativo) e outro psicológico (divinatório). E é neste último “que se encontra sua contribuição mais genuína”⁴³.

³⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.188.

³⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.189.

⁴⁰ SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica e crítica*, 2005, p.91: “A hermenêutica enquanto arte de compreensão ainda não existe universalmente, mas somente várias hermenêuticas especiais”.

⁴¹ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, p.55.

⁴² PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, p.91.

⁴³ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.190.

Por essa razão podemos falar que Schleiermacher desenvolveu uma hermenêutica psicológica orientada pelo comportamento divinatório daquele que interpreta, na medida em que este procura uma “reformulação do ato criador”⁴⁴. Cabe ao intérprete, em outras palavras, apreender a origem interna da produção da obra, a qual, como um momento da vida, só pode ser entendida dentro do processo vital da vida do autor.

Schleiermacher percebeu que apenas se servir de regras de interpretação não era suficiente para alcançar a compreensão correta dos textos, porque apesar da importância do “método” gramatical e da busca por aquilo que é familiar (comum), sempre acaba existindo um elemento que é peculiar à individualidade de um outro (estranho) e que só poderá ser revelado mediante a adivinhação, a compreensão psicológica do texto por parte daquele que interpreta.

Por isso, segundo Gadamer, a hermenêutica desenvolvida por Schleiermacher era uma “metafísica estética da individualidade”⁴⁵, isto é, ela buscava um fundamento para a compreensão de todo tipo de texto a partir da reflexão sobre a individualidade criadora. Em outros termos, Schleiermacher procurou entender cada momento de produção livre, voltando-se para os textos ou partes que compõem a produção do autor, com o objetivo maior de captar um modo de comportamento do sujeito.

Schleiermacher ainda estava sendo influenciado pela ideia do Romantismo da existência de um espírito (*Geist*) – da unidade do ser de uma época que pode se manifestar nas produções de um indivíduo –, mas sua pretensão maior era mostrar a necessidade de “experimentar os processos mentais do autor do texto”⁴⁶ na interpretação, para eliminar a sensação de estranheza que nos impede de alcançar uma compreensão correta do mesmo.

Todavia, como esse elemento singular só poderia ser apreendido a partir do todo⁴⁷, qualquer compreensão, segundo Schleiermacher, consistiria “em dois momentos: compreender o discurso enquanto extraído da linguagem e compreendê-lo enquanto fato naquele que pensa”⁴⁸.

Embora tenhamos conhecimento da história da época de um autor, do acervo linguístico do qual ele teve acesso e do conteúdo do texto em questão, dispomos apenas de um ponto de partida. Desse modo, podemos nos basear neles em um primeiro momento para

⁴⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.191.

⁴⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.193.

⁴⁶ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, p.93.

⁴⁷ SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica e crítica*, p.118.

⁴⁸ SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica e crítica*, p.95.

chegar às nossas próprias conclusões, mas, conforme Schleiermacher, é na compreensão da individualidade do autor que reside a dificuldade de compreensão.

É por isso que a compreensão correta não se dá por si mesma, mas, pelo contrário, ela precisa ser buscada⁴⁹, ela exige o esforço da hermenêutica, de procurarmos, além de tudo, o mínimo que nós trazemos conosco de cada um dos demais⁵⁰. Somente assim somos capazes de adivinhar o que o outro queria dizer.

O fato de que Schleiermacher concordou com o velho princípio hermenêutico do todo e da parte não significa que ele não tenha buscado uma solução para um dos grandes problemas da compreensão, que é a quase impossibilidade de revelar totalmente o “mistério” que é a individualidade humana.

Para Schleiermacher, a superação da distância temporal de nós com relação ao texto, oriundo do passado, é uma tarefa especial que se põe à hermenêutica e que não podemos recusar. Porém, ele almejou encontrar com isso, para além da transposição da nossa ignorância com relação à história, uma equiparação com o autor do texto. Para ele, mais difícil do que todas as outras tarefas é ultrapassar o problema da obscuridade do tu⁵¹.

Segundo o ponto de vista de Gadamer, Schleiermacher se serviu do círculo hermenêutico mais como um esquema de ordenação para descrever o processo do compreender do que propriamente buscando aí um critério fundamental. Schleiermacher admitiu que a compreensão se move dentro de um círculo. A adivinhação da qual ele falou não é algo que acontece imediatamente, pois nada pode ser compreendido de uma só vez⁵².

Ao mover-nos nesse círculo, tentando, por meio do aperfeiçoamento do aprendizado da linguagem do escrito e da busca pela captação da interioridade do autor, ter uma visão mais acertada do todo e, conseqüentemente, da parte, enriquecemos o nosso pré-saber e estamos “em condições de uma melhor compreensão”⁵³.

Contudo, embora a ampliação desse círculo, que é o alcance da possibilidade da compreensão, do acordo, seja o interesse da hermenêutica como um todo, Schleiermacher também buscou o cessar desse movimento. Isto é, ele queria mostrar como se chega à compreensão de fato, à condição ideal de equiparação com o autor, por isso o “método” divinatório era tão importante.

⁴⁹ SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica e crítica*, p.113.

⁵⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.193.

⁵¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, pp.194-195.

⁵² GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.195.

⁵³ SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica e crítica*, p.116.

Aliás, ele era mais que um método. Por essa razão utilizamos tantas aspas. Métodos, de um modo geral, são utilizados com a pretensão de verificar dados mensuráveis, analisá-los, para se chegar a resultados precisos. Seria mais correto, apesar também da grande possibilidade de equívocos, falarmos que a hermenêutica de Schleiermacher era uma “arte” – visto que, para ele, qualquer produção intelectual é uma “produção estética” –, o que é muito diferente de um processo mecânico⁵⁴. Não há um critério de verificabilidade quando o assunto é a adivinhação.

Entretanto, da mesma forma que uma teoria que se guia pelo padrão do método, com a hermenêutica de Schleiermacher também se esperava que o processo de interpretação chegasse a uma conclusão, que seria a compreensão liberta dos mal-entendidos; de tal modo que não se pudesse somente compreender adequadamente o sentido de um texto, mas talvez tão bem, ou até melhor, do que o seu próprio autor⁵⁵.

Foi por isso que Schleiermacher buscou uma equiparação da nossa interpretação com as intenções do autor. Ele não falou de uma simples identificação, mas de uma compreensão talvez até mais ampla do que teria o leitor original, o qual pertencia à época do autor. Nesse sentido, “a reprodução permanece essencialmente distinta da produção”⁵⁶.

Esse reconhecimento foi mais um ponto em destaque da hermenêutica de Schleiermacher, embora antes dele outros filósofos já tivessem atentado para essa “regra metodológica”. Mas em Schleiermacher essa regra recebeu uma nova configuração, porque se tratava de mostrar que apesar da estruturação fixa da língua “o falar do indivíduo é um fazer livre e configurador”⁵⁷, de tal modo que quem fala não está a todo momento consciente do conteúdo daquilo que é dito.

Essa fórmula de “compreender um autor melhor do que ele próprio se compreendeu” tem muitos elementos que podemos explorar, a saber: 1) O ato da compreensão é uma reprodução; 2) Quando nos esforçamos para compreender um texto temos “que nos tornar conscientes de algumas coisas que ao produtor original podem ter ficado inconscientes”; 3) Isto remonta à ideia de que o autor pode produzir de modo inconsciente, mas que a reprodução exige uma consciência acerca disso; 4) Por isso, “o artista que cria uma obra não é

⁵⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.194.

⁵⁵ SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação*. 5.ed. Trad. Celso Reni Braidá. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006, p.69; SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica e crítica*, p.115.

⁵⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.195.

⁵⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.200.

seu intérprete qualificado”⁵⁸, isto é, seu contributo como leitor se restringe ao esclarecimento do que ele “quis dizer” com aquela obra.

Partindo desses pressupostos, conforme Gadamer, o que Schleiermacher quis exprimir com a sua fórmula paradoxal foi que “o que se deve compreender não é, obviamente, a autointerpretação reflexiva, mas a intenção inconsciente do autor”⁵⁹. A problemática da história e da distância temporal, nesse sentido, tornam-se discussões secundárias, embora possuam sua importância dentro do pensamento de Schleiermacher. A história para ele era como se fosse um panorama onde a criação livre acontecia.

Parece-nos que o propósito da hermenêutica de Schleiermacher era servir de sustentáculo para a compreensão, quando essa se depara com um discurso de uma individualidade cuja apreensão imediata não é possível. Assim, o problema da compreensão, para Schleiermacher, passou a ser justamente a obscuridade de um “tu” a partir do qual se originaram certas objetivações na história. Por tudo isso, segundo ele nos afirmou, “em todo lugar onde houver qualquer coisa de estranho, na expressão do pensamento pelo discurso, para um ouvinte, há ali um problema que apenas pode se resolver com a ajuda de [sua] teoria”⁶⁰.

No entanto, embora Schleiermacher, com a sua “arte de interpretar”⁶¹, tenha tocado em um dos problemas mais profundos da teoria do conhecimento – que é a pergunta sobre a possibilidade de captarmos algo estranho, que não fez parte das nossas experiências, a partir de um conhecimento universal – ele incorreu em algumas aporias: 1) Ele não conseguiu dizer como uma individualidade pode “transformar em conhecimento objetivo com valor universal o dado sensível que é, para ela, uma manifestação vital de uma outra individualidade”⁶²; 2) Nem como podemos extrair a parte do todo e o todo da parte; 3) Além de não ter mostrado no que difere propriamente a *compreensão* do texto de uma *explicação* puramente empírico-racional de um objeto.

Todas essas aporias, ou problemas epistemológicos, surgiram porque Schleiermacher, ao tentar evitar os mal-entendidos⁶³ que podem surgir na interpretação de um texto, se serviu de operações lógicas (indução, análise, construção, comparação) das quais fazem uso as ciências da natureza, isolando o intérprete da sua compreensão da vida. Além disso, a

⁵⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, pp.195-196.

⁵⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.197.

⁶⁰ SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação*, p.31.

⁶¹ SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica e crítica*, p.99.

⁶² DILTHEY, Wilhelm. “Origens da hermenêutica”, in: *Textos de hermenêutica*. Trad. Alberto Reis. Lisboa: Rés, 1984, p.167.

⁶³ SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica e crítica*, p.112.

preocupação de Schleiermacher não era a mesma do historiador. Ele não estava interessado em refletir suficientemente a questão da universalidade dos nexos históricos⁶⁴, que deveria contribuir para esclarecer inclusive como cada vida individual é, de certo modo, reflexo do todo.

O pressuposto básico do pensamento de Schleiermacher era de que toda individualidade é manifestação da vida do “todo” e de que, assim, cada um traz em si mesmo um pouco de cada um. No entanto, ao invés de pensar mais pormenorizadamente sobre isso, ele recorreu a uma abstração metodológica.

Esse foi o limite da hermenêutica de Schleiermacher e foi partindo dessas questões que Dilthey desejou, por um lado, superar o psicologismo decorrente de sua hermenêutica e, por outro, ultrapassar o historicismo que daí derivou quando se tentou captar o conteúdo objetivo de um texto (sua linguagem, sua história) sem considerar o “fluxo da vida”.

1.3. As aporias do historicismo e a busca de Dilthey por uma “epistemologia da história”

Muitos historiadores utilizaram a hermenêutica como base de suas teorias na tentativa de apreender o sentido da história universal, pois, o desejo de compreender a totalidade dos “nexos” da história da humanidade carecia, segundo eles, da interpretação dos textos oriundos do passado, ou melhor, de sua fonte de conhecimento. Mas para tais integrantes da escola histórica, diferente de Schleiermacher, era a amplitude dessenexo histórico que possuía valor próprio e que, portanto, deveria ser buscada, servindo os textos individuais apenas como “material mediador para o conhecimento do contexto”⁶⁵.

Entretanto, a maioria desses historiadores, apesar da diferença de objetivos, não conseguiu distinguir a sua investigação daquela empreendida por Schleiermacher, ainda se detendo tanto na teoria romântica da individualidade como no esquema do todo e da parte. Conforme Gadamer, foi somente Dilthey que se conscientizou dos limites da hermenêutica de Schleiermacher e propôs uma ampliação desta, transformando-a em uma “historiografia e mesmo em uma teoria do conhecimento das ciências do espírito”⁶⁶.

Tentando solucionar a última das aporias da hermenêutica clássica que mencionamos, Dilthey fez uma diferenciação entre “compreensão” e “explicação”. Ele acreditava que

⁶⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.201.

⁶⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.201.

⁶⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.202.

enquanto “a ‘compreensão’ era a palavra-chave para os estudos humanísticos”, a “explicação [era o termo central] para as ciências”⁶⁷ da natureza.

Por essa razão, para ele se fazia premente uma diferenciação de métodos entre as ciências do espírito e as ciências da natureza, algo que até então ainda não tinha sido realizado. As ciências *explicam* a natureza, aquilo que é externo, já os estudos humanísticos *compreendem* as manifestações da vida, a unificação do interno e do externo.

Em outros termos, ao passo que nas ciências da natureza o objeto é visto por si mesmo, nas ciências do espírito seu “objeto” é alcançado mediante um contínuo envolvimento do próprio pesquisador, o qual se compromete a constantemente empreender um retorno à tradição, que a todo o momento se renova⁶⁸, e a compreender melhor o seu “objeto” e a si mesmo com tal conhecimento.

Isto é, nestas “ciências” se processa uma investigação histórica, que, como tal, não segue o modelo de constatação inequívoco de um experimento, mas a mediação entre um “eu” e um “tu”. Como então seguir um padrão científico de análise das partes e de verificabilidade de nossas conclusões na natureza quando se trata da inexatidão dos assuntos histórico-humanísticos?

O método apropriado para as questões humanísticas, ou seja, a base epistemológica adequada para as ciências do espírito é, segundo Dilthey, a hermenêutica. Todavia, para ele, como representante da escola histórica, é a história que deve ser o “objeto” almejado, pois, como é no mundo histórico que as individualidades estão expressas e “ganham vida”, não adianta buscar, por meio de uma análise psicológica, as intenções que motivaram a produção de um texto.

O princípio hermenêutico do todo e da parte foi mantido por Dilthey, mas em vez de ser aplicado aos textos, ele foi empregado na própria realidade histórica⁶⁹, que é um mundo produzido e formado pelo espírito humano. Houve claramente, com isso, uma ampliação das intenções de Schleiermacher.

Não era só a interpretação de discursos que estava em jogo, mas também a experiência concreta e histórica⁷⁰ do homem, ambos pertencentes e participantes da vida que se desenrola através desses nexos históricos, ou seja, que possui uma historicidade interior. Hermenêutica

⁶⁷ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, p.112.

⁶⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.203.

⁶⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.202.

⁷⁰ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, p.105; CAMARGO, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. *Período clássico da filosofia hermenêutica na Alemanha*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994. – (Campi; v.16), p.14: “[...] o ponto de partida fundamental de Dilthey é o homem concreto, no sentido específico daquele ser que não só pensa, mas sente e quer e se encontra indissolúvelmente no meio das ‘coisas comuns’ ou de sua ‘circunstância’”.

deixou de ser aqui uma “arte da interpretação”, para auxiliar na fundamentação da filosofia da vida⁷¹.

Foi essa a condição encontrada por Dilthey para que, com a hermenêutica, pudesse ser visto, por exemplo, que “um processo de uma história de vida”, que é uma fusão de recordação e expectativa num todo, não obedece ao princípio de causalidade tão caro às ciências da natureza. Pelo contrário, a formação dos seus nexos depende “da fusão de recordação e expectativa num todo que chamamos experiência e que adquirimos na medida em que fazemos experiências”⁷².

Conforme Gadamer, o que Dilthey quis fazer foi “completar a crítica da razão pura kantiana com uma crítica da razão histórica”. Ele pretendia, em outros termos, articular uma fundamentação hermenêutica das ciências do espírito, ou seja, uma justificação da razão histórica – problemática que ele recebeu de Hegel –, perguntando por suas condições de possibilidade. Assim como Immanuel Kant fizera para justificar as ciências da natureza, ele perguntou como a experiência histórica pode tornar-se ciência.

Dilthey quis “dizer que a razão histórica [precisava] de uma justificação igual à da razão pura”⁷³, já que a história, do mesmo modo que a natureza, não podendo ser pensada como uma forma de manifestação do espírito, torna-se tão problemática quanto o conhecimento da natureza. Para Gadamer, “em clara analogia com o questionamento kantiano, [Dilthey] também [perguntou] pelas categorias do mundo histórico que [poderiam] servir de base às ciências do espírito”⁷⁴, como é o caso dos conceitos de vivência, expressão e compreensão⁷⁵.

Nessa procura por uma fundamentação das ciências do espírito, a hermenêutica não foi para Dilthey apenas um instrumento, mas “o *medium* universal da consciência histórica, para a qual não existe nenhum outro conhecimento da verdade a não ser compreender a expressão e na expressão, a vida”⁷⁶. Isso significa dizer que, para a hermenêutica histórica de Dilthey, compreender é compreender uma expressão, a unificação do interno e do externo, que se tornou vida.

A expressão da vida não é um conceito lógico, um raciocínio rigoroso ao qual se chegou por meio de regras da lógica, mas de unidades de significados duradouras que se configuraram através do tempo mediante um tipo de autointerpretação. É por isso que

⁷¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.230.

⁷² GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.226.

⁷³ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.223.

⁷⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.225.

⁷⁵ DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, pp.167-205.

⁷⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.245.

podemos dizer que a vida tem uma estrutura hermenêutica⁷⁷, que ela vai mudando conforme se redirecionam os destinos humanos, ou seja, a cada interpretação da vida se encaminha uma melhor compreensão de si mesmo, de tal modo que se tem um horizonte mais amplo acerca da vida, embora não necessariamente melhor.

A história inclui essa mobilidade no tempo e, “em oposição às meras formas de repetição da natureza, a história se caracteriza por esse crescimento em si mesma”⁷⁸, que decorre de um saber sobre ela mesma, na medida em que se faz parte dela. Para Dilthey, a primeira condição de possibilidade da ciência do espírito está no fato de que nós mesmos somos seres históricos, isto é, de que aquele que pesquisa a história é o mesmo que a faz.

Hegel, na sua *Fenomenologia do Espírito* (1807), já havia descrito um movimento análogo a esse. Descreveu o movimento da experiência da consciência, como apresentação do seu sistema filosófico, mediante a passagem necessária de uma figura da consciência a outra⁷⁹.

A consciência toma o “em-si” como objeto, “mas o em-si só pode ser conhecido tal como se apresenta para a consciência que experimenta. Assim, a consciência que experimenta faz precisamente esta experiência: o em-si do objeto é em-si ‘para nós’”⁸⁰. Segundo Gadamer:

[...] a filosofia hegeliana da história universal compreendeu o significado da história para o ser do espírito e para o conhecimento da verdade com uma profundidade incomparavelmente maior que aqueles grandes historiadores que não quiseram reconhecer sua dependência com respeito a ele.⁸¹

Entretanto, a fundamentação hegeliana da unidade da história universal, através da ideia do caminho que o espírito “percorre” até chegar à autoconsciência plena do presente histórico, é uma maneira “de pensar a história que pressupõe um paradigma situado fora dela”⁸², pois, “no fundo, subsume a história no conceito especulativo”⁸³.

Conforme Gadamer, o objetivo da escola histórica foi, pelo contrário, “alcançar a compreensão do decurso total da história universal a partir da própria tradição histórica”. Ou

⁷⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.230.

⁷⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.213.

⁷⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. 4.ed. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2007, p.42: “[...] cada momento é necessário. [...] há que demorar-se em cada momento, pois cada um deles é uma figura individual completa [...]”.

⁸⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.360.

⁸¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.202.

⁸² GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.205.

⁸³ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.214.

seja, “o que pode conduzir a uma concepção da história universal não é a filosofia especulativa, mas unicamente a investigação histórica”⁸⁴ pautada na experiência.

Há uma influência de Hegel no tocante à questão da história universal, mas ela apenas expressa uma preocupação daquela época, a saber, o desejo romântico do conhecimento da totalidade. Contudo, diferente de Hegel, para o historiador, a história não só não chegou ao fim, como nós mesmos, enquanto a compreendemos, somos por ela condicionados em uma “cadeia que continua a avançar”. “Pensar historicamente significa [...] conceder a cada época o seu próprio direito à existência”⁸⁵.

Além disso, Dilthey não queria desenvolver um sistema, como pretendida Hegel. O que ele queria era, buscando um novo método para as ciências do espírito, dar o devido tratamento ao conceito de história e orientá-lo filosoficamente com base no conceito de vida⁸⁶.

Mesmo assumindo que a vida é uma constante modificação, foi dela que Dilthey buscou extrair o conteúdo objetivo da história, porque, segundo ele, não podemos encontrar ideias por detrás da vida. “A vida é o fato fundamental que deve constituir o ponto de partida da Filosofia; é o que conhecemos desde o interior, é aquilo para além do qual se não pode penetrar”⁸⁷.

Mas como é possível uma ciência histórica se a cada vez que procuramos determiná-la, ela assume novas configurações? De acordo com Dilthey, é pelo fato do ser humano ser um ser histórico, produtor da história, que há a possibilidade de se fazer uma ciência histórica. Isso significa dizer que, enquanto produto do espírito humano, o mundo histórico é identidade entre sujeito e objeto, ou seja, todo dado que se origina da história é expressão da vida humana. O “eu e o tu são ‘momentos’ da mesma vida”⁸⁸. “Uma vez que todos os fenômenos históricos são manifestações do todo da vida, participar deles é participar da vida”⁸⁹.

Por isso que não é mais necessário perguntar “pelo fundamento da possibilidade pelo qual nossos conceitos coincidem com o ‘mundo exterior’”. Pois o mundo histórico [...] sempre foi um mundo formado e conformado pelo espírito humano”⁹⁰. O que a vida compreende é a própria vida. Aquele que compreende outra individualidade capta uma experiência vivida, que

⁸⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, pp.203-204.

⁸⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.204.

⁸⁶ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, p.106.

⁸⁷ DILTHEY, Wilhelm. “Origens da hermenêutica”, in: *Textos de hermenêutica*, p.184.

⁸⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.203.

⁸⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.215.

⁹⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.226.

é vida e, portanto, acaba compreendendo melhor a si mesmo a partir do outro⁹¹. Por isso, enquanto houver vida, haverá história e significados em toda a sua variedade a serem novamente compreendidos⁹² e assimilados como autoconhecimento.

Quando desenvolvemos uma consciência acerca da história, convertemos a apreensão do mundo humano-histórico em um conhecimento mais profundo sobre nós mesmos. “As configurações do espírito objetivo são para a consciência histórica, portanto, objetos do autoconhecimento desse espírito [...]. Nesse sentido, toda a tradição se converte, para a consciência histórica, num encontro do espírito humano consigo mesmo”⁹³. “A *consciência histórica é uma forma de autoconhecimento*”⁹⁴.

Uma razão histórica que tem que lidar com o problema da compreensão como autocompreensão – com a consciência de que a história não é estática e de que tudo o que dela faz parte deve ser compreendido a partir da vida em seu próprio movimento – não pode mais aceitar uma orientação indistinta daquela tomada para os objetos paralisados das ciências da natureza. Por todas essas razões, para Dilthey, é a hermenêutica que deve servir como base para a fundamentação das ciências do espírito.

Mas, utilizar a compreensão como “método fundamental para todas as operações das ciências morais”⁹⁵ é aceitar que o resultado daí obtido também está sujeito a uma certa mobilidade por dois motivos. Primeiro porque nem todas as vivências que compõem a totalidade da história puderam ser transmitidas e segundo porque a compreensão está necessariamente conectada à vida daquele que compreende. *O mesmo fluir que se dá na história se dá no indivíduo que a contempla*⁹⁶.

Daí que não podemos apreender todos os elementos do sentido da história que chegam até nós, uma vez que compreendemos a história a cada autoconsciência de um modo diferente. O problema epistemológico mais difícil que daqui surge é parecido com aquela primeira aporia em que Schleiermacher se viu enredado: Como podemos, com as nossas experiências singulares da história, elevar-nos à experiência propriamente histórica?

Segundo Dilthey, é justamente porque a vida se dá por meio de um fluxo histórico-temporal que pode haver uma transposição real do universo histórico para uma individualidade⁹⁷. “É a vida mesma que se desenvolve e se configura em unidades

⁹¹ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, pp.120-121.

⁹² DILTHEY, Wilhelm. “Origens da hermenêutica”, in: *Textos de hermenêutica*, p.178.

⁹³ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.233.

⁹⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.239.

⁹⁵ DILTHEY, Wilhelm. “Origens da hermenêutica”, in: *Textos de hermenêutica*, p.167.

⁹⁶ DILTHEY, Wilhelm. “Origens da hermenêutica”, in: *Textos de hermenêutica*, p.177.

⁹⁷ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, p.110.

compreensíveis, e é o indivíduo singular que compreende essas unidades como tais”⁹⁸ mediante “conceitos vitais”, como é o caso da vivência, da expressão e da compreensão.

Mas o problema central, segundo Gadamer, é a passagem desses conceitos vitais do indivíduo para o próprio contexto histórico, porque a idealidade do significado da história universal não pode mais advir simplesmente de categorias de um sujeito transcendental. Isso porque, embora a história não seja meramente uma manifestação do espírito, ela sempre está a receber uma nova configuração dos indivíduos por meio das expressões da vida, ela é, pois, mobilidade. E esses conceitos precisam também estar de acordo com isso.

Porém, Gadamer mais uma vez indagou: Como é possível transpor esses conceitos do “nexo da experiência vital do indivíduo” para o presente se o “*nexo histórico [...] já não é vivido nem experimentado por indivíduo algum*”⁹⁹? Para Dilthey, “a consciência histórica se estende ao universal, na medida em que compreende todos os dados da história como manifestações da vida, da qual procedem; ‘aqui a vida compreende a vida’”¹⁰⁰. Assim, ele caiu no mesmo problema que somos conduzidos quando nos utilizamos do círculo hermenêutico.

O que nos leva à segunda aporia que mencionamos quando falamos do pensamento de Schleiermacher, a saber, “como extrair o todo da parte e a parte do todo”? Conforme nos afirmou Dilthey, “a mera relação do todo com a parte não implica, necessariamente, que a parte possua um significado para o todo”, por isso temos que construir a perspectiva do todo com as partes e das partes com o todo, tentando com esse círculo atribuir significado às partes sempre a partir do todo¹⁰¹.

É como se Dilthey estivesse, com o seu conceito de consciência histórica, conduzindo-nos para uma teoria que fizesse jus à historicidade (*Geschichtlichkeit*) e à temporalidade (*Zeitlichkeit*) da nossa experiência histórica, na tentativa de evitar uma objetivação das ciências do espírito, mas, concomitante a isso, ele seguisse ainda o modelo do cartesianismo epistemológico que fascinou tanto os pensadores da Modernidade.

Foi por isso que, ao mesmo tempo em que Dilthey não parece ter encontrado fundamentos claros para essa objetividade, ele deixou, como disse Gadamer, de tratar a experiência histórica como algo determinante para a reflexão acerca da história¹⁰², para se deter na questão do nexo histórico.

⁹⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.227.

⁹⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.228.

¹⁰⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.233.

¹⁰¹ DILTHEY, Wilhelm. “Origens da hermenêutica”, in: *Textos de hermenêutica*, p.185.

¹⁰² GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.246.

Como, para Dilthey, a história não tende a um fim, há uma inesgotável produtividade da vida histórica. Desse modo, “a exegese só pode desempenhar sua tarefa até certo ponto”¹⁰³, ou seja, não há interpretação perfeita, pois, a compreensão é uma tarefa infinita¹⁰⁴. Foi nesse ponto que Dilthey negou que possa haver um saber absoluto na história. Como o homem só é e compreende na história, a compreensão só se dá em “referência à própria vida, em toda a sua historicidade e temporalidade”¹⁰⁵.

Todavia, se por um lado, com a sua preocupação de encontrar uma metodologia adequada para as ciências do espírito, Dilthey colocou a hermenêutica no contexto da interpretação dos estudos humanísticos, por outro ele continuou perseguindo a ideia da possibilidade de um conhecimento objetivamente válido na história, uma “regularidade do desenvolvimento da vida do espírito na história”¹⁰⁶.

Essa tensão de objetivos e, conseqüentemente, de saberes, entre uma ampliação dos horizontes da hermenêutica, uma nova metodologia para as ciências do espírito e a tentativa de uma objetivação da história, levou o pensamento de Dilthey a algumas conseqüências sérias para a sua reflexão, pois, ele 1) acabou por incorrer em contradição, ora defendendo que a compreensão é uma tarefa infinita, ora defendendo um conhecimento objetivo definitivo da história; 2) deixou à margem o projeto de falar de uma experiência humana da história e terminou adotando, em parte, o paradigma científico das ciências empírico-analíticas do século XVII; 3) pareceu defender a ideia de um “espírito absoluto” que ele tanto combatia em Hegel.

Conforme Gadamer, para Dilthey, há “uma forma do espírito que [é] verdadeiro ‘espírito absoluto’, [...] supressão total de toda estranheza e toda diversidade. [Esse saber absoluto] é a consciência histórica [...] e não a filosofia especulativa”¹⁰⁷. E mesmo tal consciência sendo finita, isso não significa sua limitação, mas o reflexo da “capacidade da vida de elevar-se com sua [...] atividade para além de toda barreira”, “possibilitando assim a objetividade do conhecimento espiritual-científico”¹⁰⁸.

Gadamer se perguntou como fora possível para Dilthey levar adiante essa tarefa sem pressupor “o conceito de um saber filosófico absoluto para além de toda a consciência

¹⁰³ DILTHEY, Wilhelm. “Origens da hermenêutica”, in: *Textos de hermenêutica*, p.163.

¹⁰⁴ DILTHEY, Wilhelm. “Origens da hermenêutica”, in: *Textos de hermenêutica*, p.170.

¹⁰⁵ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, p.127.

¹⁰⁶ CAMARGO, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. *Período clássico da filosofia hermenêutica na Alemanha*, p.24.

¹⁰⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.233.

¹⁰⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, pp.235; 238.

histórica”¹⁰⁹ e sem admitir que a tradição fosse algo plenamente acessível, de tal modo que se pudesse alcançar a objetividade do conhecimento histórico.

É como se Dilthey tivesse dois conceitos de saber, um finito e outro absoluto, e fosse conduzido da ideia de relatividade à ideia de totalidade, da noção de um condicionamento dos indivíduos ao seu contexto histórico e à sua finitude¹¹⁰ à noção de uma superação “de todas as barreiras da finitude, ascendendo para o absoluto e para o infinito do espírito, para a consumação e a verdade da autoconsciência”¹¹¹.

Daí o que é contraditório é o fato de “suas reflexões epistemológicas das ciências do espírito não se [coadunarem] bem com seu ponto de partida na filosofia da vida”¹¹². Pois, utilizar o conceito de vida como o fundamento epistemológico para o conhecimento objetivo da história com valor universal é, em primeiro lugar, negar a experiência da finitude a que os conceitos de experiência e vida nos remetem e, depois, admitir uma objetividade para as ciências do espírito que não se sustenta.

Não se sustenta primeiramente porque não há como se fazer uma análise histórica de tudo, isto é, nem sempre nos tornamos conscientes e temos como fazer um exame daquilo que vivenciamos. E em segundo lugar, porque, assim, anula-se a experiência histórica da qual a interpretação da história depende e se passa a pensar o passado histórico como um “deciframento”¹¹³ guiado por regras de exegese.

Para que, frente a essas limitações, ainda consideremos as contribuições do pensamento de Dilthey para a hermenêutica, nossa tarefa, segundo Gadamer, “será retomar o caminho aberto por Dilthey, atendendo a objetivos diferentes dos que ele tinha em mente com sua autoconsciência histórica”¹¹⁴.

Para isso, tentaremos mostrar que esse autor teve algumas intuições importantes, as quais só puderam ser adequadamente elaboradas com o posterior desenvolvimento da fenomenologia de Husserl. O próprio conceito diltheyano de vida, como afirmou Gadamer,

[...] corresponde à teoria da intencionalidade da consciência, uma vez que essa não descreve fenomenologicamente apenas um fato psicológico, mas uma determinação essencial da consciência. Toda consciência é consciência de algo;

¹⁰⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.238.

¹¹⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo I*, pp.240-241. Tal conceito remonta à filosofia de Martin Heidegger, quando este indicou como uma das estruturas (*Existencial*) do modo de ser do homem (*Dasein*) o termo “estar-lançado” (*Geworfenheit*), o qual mostra que o homem compreende a si mesmo e ao mundo dentro de conjuntos (histórico, factual, etc.) pré-determinados que independem de sua vontade. Poderíamos dizer que se a filosofia de Heidegger fosse considerada “transcendental”, no sentido lato, a “finitude” seria o seu verdadeiro transcendental.

¹¹¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.241.

¹¹² GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.241.

¹¹³ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.246.

¹¹⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.177.

todo comportamento é comportamento para com algo. O “para que” (*Wozu*) dessa intencionalidade, o objeto intencional, não é para Husserl um componente psíquico real, mas uma unidade ideal, o que é visado como tal.¹¹⁵

1.4. Fenomenologia transcendental e fenomenologia hermenêutica: A superação da postura epistemológica

Mesmo com Dilthey, ainda persistia a tentativa de encontrar um método que revelasse como a consciência faz para compreender aquilo que está para além dela. Com o abandono dessa meta e a busca de uma apreensão pré-conceitual dos fenômenos¹¹⁶, Husserl almejava ultrapassar com a sua fenomenologia o problema epistemológico da compreensão. Ele, assim, abriu um novo horizonte para a Filosofia, empreendendo “uma crítica cada vez mais radical ao ‘objetivismo’ da filosofia tradicional – incluindo Dilthey”¹¹⁷.

Segundo Husserl, o objetivismo significou o total esquecimento da subjetividade, enquanto, para ele, a tarefa própria da Filosofia deveria consistir na tematização de uma subjetividade “anônima”.

A problemática da variabilidade dos modos de compreensão e da conexão desses modos em unidades de sentido poderia agora ser solucionada com um retorno às “coisas mesmas”, ou melhor, ao modo subjetivo de as coisas se darem. Em outras palavras, Husserl se propôs a investigar a correlação entre o objeto da experiência e os modos de manifestação desse objeto ao sujeito transcendental. Foi nisto que consistiu o *a priori* na sua teoria.

Todavia, em vez de se basear na tese kantiana do sujeito transcendental, a saber, do sujeito que dá forma aos objetos de sua experiência, guiado por um saber *a priori*¹¹⁸, Husserl falou da consciência como uma forma de *intencionalidade*. Esta expressão, para esse autor, significa que não há consciência vazia¹¹⁹, porque a consciência já é sempre consciência de algo, ela na verdade já aponta para o objeto de certo modo, *como* isto ou aquilo. Ela é, em outras palavras, a possibilidade mesma das coisas dadas serem experimentadas.

Ainda se operou uma crítica ao objetivismo, como pretendia Kant, mas agora assentada na fenomenologia. Isso significa dizer que com Husserl a subjetividade não foi mais

¹¹⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.229.

¹¹⁶ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, p.129.

¹¹⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.247.

¹¹⁸ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 6.ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

¹¹⁹ GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: A biography*. Translated by Joel Weinsheimer. London: Yale University Press, 2003, p.13.

deduzida, como ocorria em Kant, mas intuída. Conforme salientou Gadamer, a consciência, com Husserl, ainda era subjetividade transcendental, mas agora ela também podia ser vista como “fenômeno”, ou seja, devia “ser examinada em toda a variedade de seus modos de doação”¹²⁰.

Estava em questão, portanto, o “auto dar-se” (*Gegebenheit*) do sujeito, já que este não podia mais ser considerado como o único absoluto, mas, enquanto fenômeno, sujeito à relatividade de sua manifestação, fazendo “do espírito enquanto espírito um campo de experiência sistemática e uma ciência e dando, assim, uma reviravolta total à tarefa do conhecimento”¹²¹.

A constituição daquilo que é ou que pode ser visado pela consciência se dá dentro de horizontes, os quais formam a unidade do fluxo da vida. Horizontes do anterior e do posterior que se fundem com a continuidade das vivências presentes no anterior e no posterior. Esse reconhecimento da temporalidade¹²² da consciência fez com que Husserl investigasse a constituição dessas unidades através do fluxo da vida, que, segundo ele, não seria de modo algum um “objeto”, mas uma coordenação essencial¹²³.

Todavia, essa investigação da consciência intencional através do problema da temporalidade tinha inicialmente uma intenção clara, a saber, revelar minuciosamente tal ponto a partir do qual todas as coisas dadas são experimentadas, por meio de uma suspensão do mundo como fato e um retorno para a vida em si mesma com seus horizontes de sentido, procedimento este que ele intitulou de “*epoche* transcendental”.

Esse foi o critério de rigor exigido por Husserl para que a Filosofia se tornasse uma ciência rigorosa¹²⁴, baseada em um saber apodítico, de natureza evidente e indubitável. Entretanto, ele mais tarde reconheceu que, com essa meta de um retorno às coisas mesmas mediante uma análise pormenorizada da intencionalidade da consciência, ele não havia “compreendido suficientemente o significado do fenômeno do mundo”¹²⁵, pois, não tinha percebido que para realizar uma suspensão de validade das ciências objetivas não era necessário evitar o próprio mundo, visto que independente do conhecimento científico, o mundo mantém sua validade como algo dado previamente.

¹²⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.249.

¹²¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.247.

¹²² Cf. HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional, 1994.

¹²³ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.249.

¹²⁴ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, p.131.

¹²⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.250.

Nesse sentido, conforme Gadamer, “a autorreflexão epistemológica que indaga pelo *a priori*, pelas verdades eidéticas das ciências, não é suficientemente radical”¹²⁶. O problema da constituição dos objetos na e pela consciência é relevante, mas é a vida com seus nexos que representa o problema fenomenológico propriamente dito. Husserl já havia atentado para essa outra questão fenomenológica com o seu conceito de horizonte.

Tal conceito apontava não só para aquilo que é orientado pela consciência intencional, mas também para aquilo que nela ainda não é propriamente visado. Ademais, só há uma continuidade de vivências temporais, ou seja, uma fusão do horizonte do anterior e do posterior, justamente porque existe um horizonte maior, que abrange todos os objetos, que é o horizonte do mundo.

Identificando uma intencionalidade “anônima” que constitui o horizonte do mundo que engloba tudo, inclusive a ciência, Husserl falou, em seus escritos posteriores, do “mundo em que nos introduzimos” pelo simples fato de vivermos. Tal mundo não é e nem pode ser objeto de nenhuma ciência, como pretendia a escola histórica, pois, representa o solo prévio de toda experiência; igualmente da experiência científica. Ele chamou esse mundo de “mundo da vida” (*Lebenswelt*) e com este encontrou a justificativa para esclarecer como se dá “a transição de toda intencionalidade restrita da intenção à continuidade sustentadora do todo”¹²⁷.

O mundo da vida se encontra constantemente sujeito a uma relatividade de validade, pois, o seu horizonte se modifica a cada caso particular. Ele é um conceito essencialmente histórico, que se opõe a todo objetivismo, na medida em que não se refere a um mundo composto por objetos que independem de sujeitos, mas no qual “estamos vivendo enquanto seres históricos”¹²⁸ e que, como tal, pode modificar-se a cada momento de uma intenção atual.

Essa ideia de um fluxo vivencial por meio da consciência do tempo implica, segundo Gadamer, na coexistência de um duplo horizonte, a saber, do sentido que foi constituído e do sentido que pode vir a se constituir. “Por isso, a constituição da temporalidade da consciência encontra-se na base e suporta toda a problemática de constituição. O fluxo vivencial possui o caráter de uma consciência universal do horizonte”¹²⁹.

Foi aqui que Gadamer insistiu na importância do conceito de horizonte em Husserl, que passou a ser fundamental para a própria reflexão acerca da história, porque, mesmo Husserl ainda estando imerso no paradigma da subjetividade, foi a partir da formulação da

¹²⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.250.

¹²⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.250.

¹²⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.251.

¹²⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.250.

problemática envolta na tematização de alguns conceitos, como o conceito de horizonte, que emergiu posteriormente a possibilidade da superação da filosofia da subjetividade.

Com o conceito de horizonte, revelou-se que a subjetividade, antes de qualquer coisa, já está envolvida por um todo que é o fluxo histórico. Nas palavras de Gadamer:

[...] à intencionalidade-horizonte que constitui a unidade do nexo vivencial corresponde uma intencionalidade-horizonte igualmente abrangente por parte dos objetos. Pois tudo o que está dado como ente está dado como mundo e leva consigo o horizonte do mundo.¹³⁰

Entretanto, falar de “mundo da vida” com base em uma fenomenologia transcendental parece um paradoxo, uma vez que esse fenômeno, a partir do qual a qualquer momento uma intencionalidade pode se orientar, não é conciliável com a ideia de um “eu transcendental” suscetível a uma análise minuciosa.

Husserl acreditou que havia solucionado esse paradoxo quando, a partir da redução fenomenológica, disse ter tratado do “eu originário” e não de “um eu particular”. Daí ele recorreu ao conceito de “vida” como subjetividade transcendentalmente reduzida, fonte de todas as objetificações. De acordo com Gadamer, “Husserl [mostrou] que a unidade do nexo vivencial é prévia e essencialmente necessária frente à individualidade das vivências”¹³¹, assim como pensava Dilthey. Em ambos os autores o tema da “vida” teve como objetivo tanto superar as vivências individuais como a ingenuidade objetivista de toda a filosofia tradicional.

Contudo, do mesmo modo que Dilthey, Husserl pareceu não conseguir dar conta das exigências especulativas contidas no conceito de vida, como o problema da intersubjetividade e da compreensão do eu estranho, uma vez que o derivou dos dados últimos da consciência, sem desenvolvê-lo. É certo que tanto Husserl quanto Dilthey foram precursores de uma nova abordagem filosófica que teve como ponto de partida a vida em suas determinações concreto-históricas. Todavia, a limitação de ambos foi ter remontado ao conceito de vida com um intuito epistemológico.

Na verdade, o conceito de “mundo da vida” em Husserl nem chegou a desempenhar um papel central no seu pensamento, já que a intenção dele ainda era “construir uma espécie de filosofia como ciência rigorosa”¹³² reconstruída a partir da interioridade do sujeito transcendental. Ou seja, sua preocupação era com a análise pormenorizada da intencionalidade do sujeito, com uma espécie de teoria do conhecimento. Não obstante, é no

¹³⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.250.

¹³¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.254.

¹³² STEIN, Ernildo. *Mundo vivido: Das vicissitudes e de um conceito da fenomenologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp.125-126.

conceito de “mundo da vida” que está o contributo derradeiro de Husserl não só para a superação do objetivismo, mas também do subjetivismo moderno. Todavia, quem veio a lhe dar uma maior atenção foi o filósofo Heidegger.

Heidegger iniciou suas reflexões com a “investigação da intencionalidade da *fenomenologia de Husserl*”¹³³, mas seguiu, em especial, o caminho que foi tocado pelo conceito de “mundo da vida”, terminando por fundar um novo paradigma na Filosofia. Ele se apropriou desse conceito de um modo distinto de Husserl, superando a postura epistemológica da filosofia transcendental de Dilthey e Husserl, ao buscar no conceito de mundo da vida a compreensão da provisoriidade de nossas teorias e o fundamento ontológico para essa nossa finitude.

Com Heidegger a história emerge como condição mais profunda de possibilidade da própria subjetividade. Assim, ele não ofereceu uma nova forma de fundamentação transcendental, mas inverteu radicalmente a questão da fundamentação colocando a questão do Ser¹³⁴ no centro da Filosofia e ultrapassando quer o conceito de espírito, quer “o campo temático da consciência transcendental, purificado pela redução fenomenológica”¹³⁵.

Quando Heidegger elaborou em *Ser e Tempo* (1927) o seu projeto filosófico “a partir da vida”, ele não buscava radicalizar o paradigma da subjetividade transcendental, senão conduzir o que ele chamou de “hermenêutica da facticidade”¹³⁶. Ele quis empreender, em outros termos, uma reflexão fenomenológica do homem como “ser-aí” (*Dasein*), submetido à sua situação ineliminável de procurar compreender o mundo de significados gerados pela história no qual ele foi lançado e pelo qual ele é determinado (facticidade). Falar de “vida” aqui, portanto, implicou em outras consequências para a Filosofia.

Não é que o projeto inicial de Heidegger em *Ser e Tempo*, como disse Gadamer, tenha escapado ao questionamento transcendental¹³⁷, mas com ele houve a reivindicação de uma nova postura ontológica, na medida em que, embora se tenha empreendido uma “analítica existencial do *Dasein*”, a questão motivadora foi que essa análise representou uma aproximação do sentido do Ser no tempo e não um exame das estruturas categoriais da consciência.

¹³³ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.247.

¹³⁴ Faremos uso da palavra “Ser”, com letra inicial maiúscula, toda vez que, com ela, quisermos remeter ao sentido que está relacionado à filosofia de Heidegger.

¹³⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.262.

¹³⁶ STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*, p.74: “A hermenêutica da facticidade é a expressão que no fundo quer dizer: a interpretação do mundo é a interpretação da condição fática do ser humano. Mas o elemento da facticidade também se refere à facticidade enquanto ela é a soma de todos os elementos históricos, elementos culturais nos quais estamos enraizados na história humana”.

¹³⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.260.

Por essa razão, a intenção de Heidegger não era mais “construir uma teoria do conhecimento”¹³⁸ que servisse como base epistemológica para as ciências do espírito, como queria Dilthey, nem buscar respostas para a interrogação sobre qual era o elemento que possibilitava a relação entre sujeito e objeto.

Sem a negação da existência desse problema, mas tomando-o como secundário, Heidegger reavaliou os fundamentos que guiaram o pensamento filosófico da tradição, quando esta se deparava com a questão do conhecimento, e percebeu que eles continuavam semelhantes àqueles que já estavam presentes na tradição metafísica, “onde havia entidades ou princípios substanciais que fundamentavam o conhecimento”¹³⁹.

Entretanto, se é a vida, enquanto a existência histórico-concreta que precisa de uma avaliação, como Dilthey mesmo havia percebido, como buscar uma explicação para a vida que lide com entidades que lhes são externas, que só servem para dar continuidade a um exercício abstrato de tentar pensar o todo, mas que não falam dela propriamente? Foi por isso que Heidegger empreendeu uma crítica à metafísica clássica e às teorias que almejavam um conhecimento da realidade, mas que seguiam, de uma forma ou de outra, o modelo desse paradigma.

Para a superação da metafísica clássica, no lugar de tentar falar do Ser como se fosse um ente ou um momento constitutivo do ente, Heidegger propôs um retorno ao próprio Ser. Para tanto, ele empreendeu, em primeiro lugar, uma análise mais apropriada da existência histórico-concreta do *Dasein* que, ao considerar o fato de sermos um ente distinto, na medida em que somente somos ao compreender o ser dos entes e estar às voltas com o nosso próprio ser, aponta para o Ser como o espaço que possibilita a relação entre homem e mundo, isto é, que abrange os entes e que, por isso, não pode ser considerado um ente.

Um afastamento do questionamento transcendental se deu a partir do momento que Heidegger não procurou para tal análise categorias subjetivas, separadas da experiência do *Dasein* no mundo, mas se voltou para os *indícios* que a própria vida nos oferece de que existe um âmbito prévio de compreensão de onde extraímos as nossas teorias, ao tomarmos as coisas para nós e organizá-las¹⁴⁰ (teoria do conhecimento).

Heidegger chamou esses indícios de *indícios formais*, por se manifestarem a nós de modo irrefutável ao mesmo tempo em que constituem a realidade histórica do ser do *Dasein*,

¹³⁸ STEIN, Ernildo. *Mundo vivido*, p.130.

¹³⁹ STEIN, Ernildo. *Mundo vivido*, p.125.

¹⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967, p.7: “Elaborar a questão do Ser significa, portanto, tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser. [...] Esse ente que cada um de nós é e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos com o termo *Dasein*”.

como é o fato de sermos jogados em um mundo histórico repleto de significados. E é no mundo [da vida], na esfera em que podemos extrair esses indícios, que, segundo ele, ocorre a diferença entre ente e Ser e onde há a possibilidade de indagarmos pelo sentido do Ser. Heidegger, assim, em vez de dar continuidade às reflexões empreendidas na Modernidade, fez o caminho inverso.

Ele retornou à “velha e esquecida polêmica em torno do Ser”¹⁴¹ advinda dos gregos, porém, de um modo completamente diferente, que não foi pensado ou suficientemente tematizado pela tradição metafísica¹⁴²; o que se deu por diversas razões, entre elas porque não podemos definir o conceito de ser sem o preço de o transformarmos em um ente¹⁴³.

Para isso serviram as investigações de Dilthey acerca da história, pois, o problema da facticidade também era o problema da escola histórica. Para Heidegger, é no permanente processo de compreensão e na conseqüente autocompreensão do *Dasein* na história que se dá uma abertura para a compreensão do Ser.

Foi por isso que a discussão em torno da história foi colocada em primeiro plano pela ontologia fundamental de Heidegger, não com o objetivo de ultrapassar as aporias do historicismo, mas de tratar da questão da compreensão do sentido do Ser. Pois, segundo ele, tal questionamento fora esquecido na tradição, quando esta ao entender o Ser como fundamento, no sentido de uma “causação ôntica do real”¹⁴⁴, o transformara em um ente.

O conceito de *compreensão* em Dilthey já acenava para um tipo de abertura, para um afastamento da meta científico-moderna de transformar tudo em ente, em objeto. Isso ocorreu quando ele falou da “experiência vital” da nossa situação de inserção num mundo de significados históricos que estão em constante modificação.

Porém, Heidegger radicalizou o reconhecimento dessa verdade ao conceber que, a compreensão, como modo de ser do *Dasein* que aponta para o âmbito *ontológico* das possibilidades permeado pelo Ser, nunca chega plenamente a um fim, isto é, ela não pertence exclusivamente ao universo *ôntico*, onde tudo tem que ter uma estabilidade. Se esse ideal de objetividade é perseguido pelas ciências quando estas analisam seus objetos, esse não deve ser, segundo Heidegger, o caminho percorrido pela Filosofia.

Aquelas formulações de Dilthey acerca do conceito de compreensão, mesmo naquele contexto de busca por uma crítica da razão histórica, jamais conseguiu equiparar-se, segundo

¹⁴¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.261.

¹⁴² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo I*, p.27.

¹⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo I*, p.29.

¹⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”, in: *Conferências e escritos filosóficos*. 2.ed. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.71.

Gadamer, ao “conceito cartesiano de ciência, a que ele [se] mantinha apegado”¹⁴⁵. Foi por isso que ele não conseguiu superar a tarefa da objetividade que ele mesmo impôs às ciências do espírito. Em virtude disso, Heidegger conseguiu empreender um caminho completamente diferente, uma vez que Husserl já havia convertido o retorno à vida na meta fundamental, deixando para trás a questão do método das ciências do espírito.

Conforme pensava Husserl, o “ser histórico não precisa destacar-se, como em Dilthey, face ao ser da natureza”¹⁴⁶. Tal ideia foi seguida por Heidegger, mas agora redirecionada para a questão do Ser. Compreensão, para ele, é a condição humana primeira, é o modo do *Dasein* de ser-no-mundo¹⁴⁷, onde reside a condição de possibilidade de todo discurso sobre a razão e de todo discurso sobre a realidade¹⁴⁸. Ela é o movimento de transcendência¹⁴⁹ para além dos entes e em direção do Ser.

O *Dasein*, assim, é pensado ontologicamente, do mesmo modo que são pensadas no sentido ontológico as “coisas” que vêm ao seu encontro no mundo. Isso ocorre, segundo afirmou Gadamer, porque, para Heidegger, tanto o *Dasein* como as coisas “se dão ‘historicamente’, isto é, possuem o modo de ser da historicidade”. Só “fazemos história na medida em que nós mesmos somos ‘históricos’; isso significa que a historicidade do *Dasein* em toda a sua mobilidade do relembrar e do esquecer é a condição de possibilidade de atualização do passado em geral”¹⁵⁰.

Na condução da “analítica existencial do *Dasein*” Heidegger se serviu de uma fenomenologia hermenêutica¹⁵¹, voltando-se para a interpretação dos indícios que marcam a peculiaridade de nossa existência, para chegar a uma compreensão adequada do sentido do *Ser* na história.

Contudo essa analítica não é orientada por um paradigma epistemológico, mas ontológico, pois, ao tratar do âmbito prévio da compreensão, ela implica o próprio indivíduo

¹⁴⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.263.

¹⁴⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.263.

¹⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p.12: “Pertence essencialmente ao *Dasein* ser em um mundo. Assim a compreensão do ser, própria do *Dasein*, inclui, de maneira igualmente originária, a compreensão de ‘mundo’ e a compreensão do ser dos entes que se tornam acessíveis dentro do mundo”.

¹⁴⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.264: “Antes de toda diferenciação da compreensão nas diversas direções do interesse pragmático ou teórico, a compreensão é o modo de ser do *Dasein*, na medida em que é poder-ser e ‘possibilidade’”.

¹⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, p.85.

¹⁵⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.266.

¹⁵¹ STEIN, Ernildo. *Da fenomenologia hermenêutica à hermenêutica filosófica*. Revista Veritas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, Março, v.47, p.30: “A fenomenologia é hermenêutica em Heidegger, no sentido de que trata de um compreender prévio do modo de ser do *Dasein*. Ela mesma não tem autonomia como uma área do conhecimento. Ela especifica um procedimento – a fenomenologia – que se dirige a uma estrutura ontológica que deve ser mostrada”.

que indaga acerca da questão do sentido do Ser¹⁵². Com tudo que foi exposto, a mesma fórmula utilizada acima por Gadamer pode ser dita agora de outra forma: Só podemos falar de ontologia, na medida em que o nosso modo de compreender é *ontológico*.

A compreensão ou interpretação da tradição depende dessa nossa condição de, por um lado, estarmos lançados no próprio mundo que buscamos compreender e, por outro, de nos projetarmos para possibilidades futuras de nós mesmos. Ambas as situações estão imbricadas, isto é, compreender na perspectiva da história e compreender no horizonte do tempo, sempre transcendendo os entes estáticos. É por isso que o sentido do ser na história não pode ser compreendido como algo presente e paralisado. Aliás, a tese de Heidegger era de que o próprio Ser é tempo¹⁵³.

Para fundamentar tal tese ele reelaborou alguns conceitos filosóficos, a começar pelo conceito de “mundo da vida”. Mundo é o lugar no qual o *Dasein* está situado e se depara tanto com fenômenos como com a abertura para a compreensão daquilo que não foi mostrado¹⁵⁴, a saber, o próprio sentido ontológico do Ser. *Dasein* é fundamentalmente ser-no-mundo. Ele está desde sempre situado no mundo e compreendendo mundo. “Esse modo de ser-no-mundo é o elemento hermenêutico da fenomenologia hermenêutica de Heidegger”¹⁵⁵.

“Ser-no-mundo” é, sempre, compreender de certo modo e interpretar o que é indicado pelo fenômeno, tratando-se, pois, de um exercício hermenêutico¹⁵⁶. Desse modo, pode-se chamar a investigação de Heidegger de uma *hermenêutica da facticidade*. E isso escapa completamente às pretensões de Husserl, foge à sua tentativa de tornar a Filosofia uma ciência rigorosa¹⁵⁷ no sentido estrito elaborado ele. Husserl tomou a questão do Ser como “um dado da consciência” e foi por isso que ele nunca utilizou a palavra hermenêutica na sua obra¹⁵⁸.

¹⁵² HEIDEGGER, Martin. “Que é Metafísica?”, in: *Conferências e escritos filosóficos*, p.35: “‘Que é metafísica?’ — A pergunta nos dá esperanças de que falará sobre a metafísica. Não o faremos. Em vez disso, discutiremos uma determinada questão metafísica. Parece-nos que, desta maneira, nos situaremos imediatamente dentro da metafísica. Somente assim lhe damos a melhor possibilidade de se apresentar a nós em si mesma”.

¹⁵³ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, pp.261-262.

¹⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo I*, p.58.

¹⁵⁵ STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença: Filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Editora Unijuí, 2002, p.161.

¹⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p.38: “A Filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica do *Dasein*, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brot*a e para onde *retorna*”.

¹⁵⁷ GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*, p.12: “[...] somente uma viva tematização da existência humana enquanto ‘ser-no-mundo’ revela as implicações plenas [da compreensão] como possibilidade e estrutura da existência. As ciências humanas adquirem assim uma valência ‘ontológica’ que não poderia permanecer sem consequências para a sua autocompreensão metodológica. Se a [compreensão] é o aspecto fundamental do [‘ser-no-mundo’] humano, então as ciências humanas encontram-se mais próximas da autocompreensão humana do que as ciências naturais. A objetividade destas últimas não é mais um ideal de conhecimento inequívoco e obrigatório”.

¹⁵⁸ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, p.130.

Com Heidegger, não obstante, surgiu uma teoria capaz de pensar a inclusão daquele que compreende naquilo que é compreendido, “a pertença do intérprete ao seu objeto”¹⁵⁹, a qual podia ser demonstrada concretamente. Revelar essa condição ontológica do *Dasein*, de mediador da tensão entre o mostrar-se e o ocultar-se do sentido do Ser, passou a ser a tarefa da hermenêutica. Com a inserção da questão do Ser houve, por conseguinte, uma ampliação da problemática da hermenêutica inaugurada pelos predecessores de Heidegger e o surgimento de um paradigma capaz de discutir os limites das ciências empírico-analíticas.

1.5. A estrutura prévia da compreensão

Heidegger defendia a questão da facticidade “como sendo um problema mais essencial do que a consciência e o conhecimento humanos”¹⁶⁰. Ela é um problema hermenêutico e não um problema metodológico da ciência, visto que lida não só com entes, mas ocupa-se também com a compreensão do sentido do Ser. Pensar a questão da facticidade é pensar, em outros termos, a diferença entre ente e Ser¹⁶¹.

Facticidade não é um comportamento de um indivíduo que teve acesso ao Ser, mas, pelo contrário, é a condição do *Dasein* de estar submetido ao fato de que o Ser desde sempre se revelou para ele na história, através do tempo. Por isso, não faz sentido buscarmos um momento inicial de encontro entre o sujeito e objeto.

Uma coisa só se transforma em objeto para nós porque ela já está dada, porque já possuímos uma “pré-compreensão” (compreensão prévia) dela, advinda da tradição, do passado; do mesmo modo que o movimento de autocompreensão só se dá porque já possuímos uma compreensão de nós mesmos.

Seria “um equívoco pensarmos que toda a ‘racionalidade’ se esgota na representação de objetos por sujeitos”¹⁶² e é isso o que a ciência faz quando analisa tudo a partir da perspectiva do objeto. Tudo a ciência, pensada sob o paradigma moderno do método, objetifica, inclusive a historicidade e a temporalidade, traduzindo esta última, por exemplo, “nos termos estáticos e representativos”¹⁶³.

¹⁵⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.268.

¹⁶⁰ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, p.130.

¹⁶¹ STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença*, pp.167-168.

¹⁶² STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença*, p.186.

¹⁶³ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, p.131.

Heidegger percebeu, todavia, que, como desde sempre somos lançados num mundo de significados, tanto já compreendemos desde sempre de certo modo¹⁶⁴, como, quando nos projetamos para a compreensão do novo, é dessa compreensão prévia que partimos. São as nossas expectativas com relação às coisas que nos conduzem para algumas possibilidades, dentre tantas possibilidades em meio as quais somos e estamos facticamente.

Foi mediante a análise desses pressupostos que Heidegger descobriu a *estrutura prévia da compreensão*. É porque esse “pre” existe que nós nos dirigimos às coisas com expectativas de sentido, querendo compreender a elas e, uma vez mais, a nós mesmos¹⁶⁵. O nosso interesse por compreender não se origina de um critério geral, que se supõe neutro, imparcial, e visa ser aplicado a um caso particular¹⁶⁶. Ele não surge de um *a priori* puro kantiano, mas emerge na medida em que já somos dentro de um mundo de significados, de uma tradição.

Só *sabemos* do mundo, da tradição, da história, na medida em que, ao mesmo tempo, *somos* no mundo, na tradição, na história, ou seja, ao passo que já possuímos uma certa compreensão do mundo e de nós mesmos. Essa compreensão prévia é que orienta a nossa compreensão dos entes. Isso significa dizer que já compreendendo as coisas de determinado modo, o *Dasein* as interpreta a partir de algumas possibilidades¹⁶⁷.

Todavia, quando Heidegger falou da estrutura prévia da compreensão ele quis justamente descrever o fato de que o *Dasein* perfaz constantemente esse processo de projeção, ele se “reprojeta”. Compreender para ele é justamente estar exposto aos erros das nossas opiniões prévias “que não se confirmam nas próprias coisas”¹⁶⁸, uma vez que tais opiniões decorrem não de abstrações metodológicas e plenamente mensuráveis, mas da abertura histórica do sentido do Ser, ao qual temos acesso somente ao sermos no mundo.

Heidegger utilizou o termo *Dasein* justamente para designar aquele ente diferenciado, que não se comporta simplesmente segundo leis causais, mas que está suscetível a constantes mudanças de acordo com suas possibilidades. Na medida em que o *Dasein* “é” (*sein* - ser), ele transcende inevitavelmente sua condição de estar “aí” (*da*), presente em meio aos outros entes.

Queremos dizer com isso que a compreensão do Ser, enquanto constitutivo essencial do *Dasein*, não é simplesmente um conhecimento programado de entes, mas a possibilidade

¹⁶⁴ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, p.48: O *Dasein* “sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesm[o], herdada da tradição”.

¹⁶⁵ GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*, p.64: “As descrições fenomenológicas de Heidegger são perfeitamente corretas quando enfatizam, no seio dos pretensos ‘dados imediatos’, a estrutura de antecipação que é constitutiva de toda compreensão”.

¹⁶⁶ GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*, p.57.

¹⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo I*, p.204.

¹⁶⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.272.

mesma de conhecimento de todo e qualquer ente. Foi por isso que Heidegger afirmou que o privilégio ôntico do *Dasein*, consiste em ser ele ontológico¹⁶⁹, isto é, diferentemente dos outros entes, sempre aberto a novas possibilidades de si mesmo.

Heidegger desenvolveu, em outras palavras, uma *ontologia fundamental*, a qual queria defender, antes de tudo, a limitação de nossas concepções frente ao âmbito *ontológico* de possibilidades que se abre para a compreensão, que é o espaço permeado pelo Ser, e não simplesmente pelo universo *ôntico*, onde tudo tem que ter uma estabilidade, uma objetividade.

A abertura a partir da qual podemos ter acesso ao sentido do Ser é a mesma onde se dá a diferença entre ente e Ser. Isso significa dizer que ao tomarmos as coisas por entes, as diferenciamos do Ser, as interpretamos a partir de uma situação histórico-concreta, de uma possibilidade de manifestação do Ser. Mas isso não ocorre somente porque nós não temos um conhecimento pleno acerca do Ser, mas, em especial, porque o Ser mesmo nunca se mostra plenamente, é próprio dele ao mesmo tempo em que se revela na história, ocultar-se¹⁷⁰.

Esse foi o motivo pelo qual as sucessivas tentativas da tradição metafísica de falar do Ser como sendo a causa ôntica última do real, convertendo-o num ente, fracassaram. E é também por essa razão que, segundo Heidegger, somos finitos. Nossas concepções prévias nunca são absolutas, mas relativas ao contexto em que estamos inseridos e à situação da qual partilhamos uns com os outros. O que torna possível a compreensão, contudo, é o fato de termos algo *em comum* com a tradição¹⁷¹ com a qual nos relacionamos e da qual partimos.

Com a busca pelo sentido do Ser, Heidegger radicalizou definitivamente essa reivindicação de uma mobilidade da compreensão. Como a compreensão, para ele, é algo que se forma historicamente e temporalmente, falar da história não é falar de algo que está sob o nosso controle, mas que tem um sentido (um *logos*¹⁷²) próprio. Todavia, um sentido ao qual não temos acesso senão mediante nossa própria interpretação.

¹⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo I*, p.38.

¹⁷⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. “Sobre a essência da verdade”, in: *Conferências e escritos filosóficos*. 2.ed. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983; HEIDEGGER, Martin. “Aletheia (Heráclito, fragmento 16)”, in: *Ensaio e conferências*. 3.ed. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

¹⁷¹ GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*, p.59: “Compreender é participar de uma perspectiva comum. [...] é precisamente o que temos em comum com a tradição com a qual nos relacionamos que determina as nossas antecipações e orienta a nossa compreensão”.

¹⁷² STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*, p.30: “Heidegger depois irá chamar esse primeiro *logos* da compreensão de uma proposição, de *logos apofântico*, o *logos* que se manifesta na linguagem. E o outro *logos*, aquele que se dá *praticamente* no compreender enquanto somos um modo de compreender, irá chamar de *logos hermenêutico*. Estes dois elementos, o *logos apofântico* e o *logos hermenêutico* irão constituir a distinção que dará material para que se possa depois falar numa hermenêutica filosófica”.

Daí porque Heidegger fez em *Ser e Tempo* uma hermenêutica da existência, o que diferiu tanto das intenções de Schleiermacher como das intenções de Dilthey. Nas palavras de Heidegger:

Fenomenologia do *Dasein* é hermenêutica no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar. Na medida, porém, em que se desvendam o sentido do Ser e as estruturas fundamentais do *Dasein* em geral, abre-se o horizonte para qualquer investigação ontológica dos entes não dotados do caráter do *Dasein*. [...] Trata-se de uma hermenêutica que elabora ontologicamente a historicidade do *Dasein* como condição ôntica de possibilidade da história fatural. Por isso é que, radicada na hermenêutica do *Dasein*, a metodologia das ciências históricas do espírito só pode receber a denominação de hermenêutica em sentido derivado.¹⁷³

Isto é, “a hermenêutica ainda é a teoria da compreensão”¹⁷⁴, mas, mais “especificamente” com Heidegger, da estrutura prévia da compreensão. Aliás, como afirmou Gadamer, “Heidegger só se [interessou] pela problemática da hermenêutica histórica com a finalidade ontológica de desenvolver, a partir dela, a estrutura prévia da compreensão”¹⁷⁵.

Se em Dilthey a compreensão é a expressão da vida, em Heidegger ela é a instância de manifestação das possibilidades do Ser. Ela não é apenas algo que possuímos em comum com os outros, mas o próprio modo de ser-no-mundo do *Dasein*. Em Heidegger a compreensão se tornou ontológica. Ela é “anterior a qualquer ato de existência”¹⁷⁶, como, por exemplo, à análise de objetos.

Por essa razão, interpretar, para Heidegger, é tentar trazer à tona o sentido do Ser por meio do desvelamento das estruturas fundamentais do *Dasein*, e não tentar adivinhar a significação de algo, dar sentido a um objeto ou determinar a seu modo o sentido de alguma coisa. Pois, antes disso, em toda interpretação já atuam as nossas concepções prévias, algo já se tem tornado compreensível como algo. A essa altura já existe uma “*perspectiva em função da qual se estrutura o projeto pela aquisição prévia* (Vorhabe), *visão prévia* (Vorsicht) e *antecipação* (Vorbegriff)”¹⁷⁷.

Isso não só representa uma superação do subjetivismo-objetivismo moderno como também “levanta questões ao que devemos entender por interpretação objetiva, ou ‘interpretação sem pressupostos’”¹⁷⁸. Heidegger disse que “toda interpretação que se coloca no movimento de compreender já deve ter compreendido o que quer se interpretar”, ou seja, que não há interpretação sem pressupostos.

¹⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p.38.

¹⁷⁴ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, p.135.

¹⁷⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.270.

¹⁷⁶ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, p.136.

¹⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p.152.

¹⁷⁸ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, p.140.

Podemos afirmar, então, que Heidegger foi além das intenções de Dilthey, visto que defendeu que toda compreensão é temporal, histórica e intencional. “Ultrapassou concepções anteriores ao encarar a compreensão, não como um processo mental, mas como um processo ontológico, não como um estudo de processos conscientes e inconscientes, mas como uma revelação daquilo que é real para o homem”¹⁷⁹. Assim, ele abriu caminho para um novo modo de pensar não só a questão do sentido do Ser, mas também a problemática da compreensão e da interpretação. Tendo sido a questão da interpretação conduzida até suas últimas consequências por Gadamer.

Desse modo, resta para nós saber “quais as consequências para a hermenêutica das ciências do espírito são provocadas pelo fato de Heidegger derivar fundamentalmente a estrutura circular da compreensão a partir da temporalidade” do *Dasein*¹⁸⁰. Conforme Gadamer, Heidegger, em primeiro lugar, “fez uma descrição perfeita ao descobrir a pré-estrutura da compreensão no suposto ‘ler’ o que ‘está lá’. [Além disso, mostrou que] essa descrição impõe uma tarefa”¹⁸¹, a saber, elaborar os indícios que marcam nossa existência, ou seja, os conceitos que podem nos guiar na busca pela compreensão do sentido do Ser, a partir da “coisa” mesma.

Isso significa dizer que se quisermos compreender corretamente o sentido das “coisas” devemos pensá-lo como possibilidade, não nos entregando cegamente ao arbítrio das nossas próprias opiniões. É certo que sempre haverá opiniões que não conseguiremos avaliar por elas continuarem despercebidas, mas se mantivermos a tarefa de nos voltar para o âmbito onde se dá a diferença entre ente e Ser, isto é, para o espaço de abertura de sentido, teremos mais condições de tornar atual o sentido da história que chega até nós.

“É assim que se mostra a concreção da consciência histórica que está em questão no compreender”¹⁸². Porém, agora com Heidegger, a consciência histórica se converte na consciência da nossa própria finitude e, assim, deixa de ser “consciência histórica” no sentido entendido pelo historicismo.

Gadamer seguiu, em primeiro lugar, a Heidegger, mas, diferente deste, seu interesse não foi desenvolver a ideia de uma estrutura prévia da compreensão para pensar a questão do Ser, senão compreender como a hermenêutica, com a sua consciência da modificação do

¹⁷⁹ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, p.145.

¹⁸⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.270.

¹⁸¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.274.

¹⁸² GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.275.

sentido através da história e da sua constante influência sobre nós, “pôde fazer jus à historicidade da compreensão”¹⁸³.

A questão do sentido do Ser trouxe novos horizontes de reflexão que influenciaram o pensamento de Gadamer. No entanto, este possuía pretensões diversas das de Heidegger. Ele queria desenvolver uma hermenêutica que tratasse da universalidade da compreensão. Mas apesar dele reconhecer que há uma estrutura prévia da compreensão e que, por isso somos finitos, ele queria mostrar que esse fato da compreensão se aplica para todos, inclusive para o cientista¹⁸⁴ que somente se preocupa em entender o seu objeto.

Se há no pensamento de Gadamer algo que podemos reconhecer como universal é o fato de que toda a compreensão é finita. Faz a experiência da sua finitude, ou melhor, a experiência hermenêutica, aquele que tem consciência da historicidade da compreensão. Gadamer, assim, buscou superar a aparente unilateralidade que surge quando começamos a interpretar um fenômeno.

Nem sujeito nem objeto são capazes de ditar a partir de quais considerações se guiará a interpretação, pois, toda interpretação já é motivada¹⁸⁵. Ela surge de uma multiplicidade de relações de sentido¹⁸⁶, que foge do controle do intérprete. A hermenêutica também tem como tarefa o esforço de conscientizar-nos sobre essa incontornabilidade do sentido advindo do passado, bem como da sua inevitável influência sobre a nossa compreensão.

Por mais que a *Aufklärung* tenha tentado negar todo e qualquer preconceito que não tivesse recebido a aprovação da razão teórica, nossa consciência finita nos revelou que todas as nossas concepções são formadas por juízos prévios, que foram concebidos antes de nós por outras pessoas e foram repassados sem que tivéssemos a chance de avaliá-los. Para pôr em evidência essa questão, Gadamer precisou retomar a reflexão sobre a “autoridade” da tradição, mostrando os seus efeitos sobre nós.

Do mesmo modo, ele resgatou vários outros conceitos humanísticos que haviam sido em algum momento negligenciados devido à exigência de fazermos uso de uma razão instrumental. Tais conceitos, no entanto, em virtude do potencial de desvelamento histórico que possuem, ou melhor, da sua relação direta com a tradição, foram fundamentais para

¹⁸³ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.270.

¹⁸⁴ GADAMER, Hans-Georg. “Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica”, in: *Verdade e Método II*, p.137: “A tarefa primordial da hermenêutica como teoria filosófica consiste em mostrar [...] que só pode ser chamado de ‘experiência’ a integração de conhecimento da ciência ao saber pessoal do indivíduo”.

¹⁸⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.332: “[...] ante todo e qualquer texto todos nos encontramos em uma determinada expectativa de sentido imediata”.

¹⁸⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.475.

Gadamer refletir o problema da incontrolabilidade do sentido e da provisoriedade de nossas teorias.

Com a atualização de tais conceitos e com o reconhecimento de que a compreensão é histórica, tanto sendo continuamente influenciada pela história como a influenciando a cada compreensão, Gadamer desenvolveu os traços fundamentais de sua “hermenêutica filosófica”, para a qual toda a nossa experiência humana se dá por meio de contextos interpretativos.

Compreender e ser-no-mundo, como já dizia Heidegger, são modos de ser inseparáveis do *Dasein*. E como compreender, para Gadamer, é interpretar, ou seja, como toda a nossa experiência é um processo constante de interpretação, a hermenêutica assume uma tarefa central no pensamento desse autor.

Da hermenêutica surgida na tradição romântica até a hermenêutica filosófica de Gadamer vemos um distanciamento que não nos permite falar de uma única hermenêutica, mas de várias hermenêuticas, como, por exemplo, uma hermenêutica clássica, uma hermenêutica histórica, uma fenomenologia hermenêutica e uma hermenêutica filosófica¹⁸⁷.

Contudo, partimos do insucesso tanto da hermenêutica clássica como do historicismo, tal como constatamos em Dilthey, para nos referir em seguida “às novas dimensões ontológicas de Husserl e Heidegger”, pois, segundo Gadamer:

[...] o conhecimento histórico não pode ser descrito segundo o modelo de um conhecimento objetivista, já que ele mesmo é um processo que possui todas as características de um acontecimento histórico. A compreensão deve ser entendida como um ato da existência, e é, portanto, um “pro-jeto lançado”.¹⁸⁸

Tanto a fenomenologia hermenêutica como a hermenêutica filosófica, considerando a questão do “mundo da vida”, mostraram a aplicabilidade da hermenêutica à realidade, ao universo objetivo e ao âmbito de reflexão da Filosofia¹⁸⁹. Nossa preocupação, no entanto, de agora em diante, será pensar o conjunto de questões que surgiram com a obra *Verdade e Método*, bem como o modo como podemos interpretar tal hermenêutica filosófica em nosso tempo.

¹⁸⁷ ROHDEN, Luiz. *Interfaces da hermenêutica: método, ética e literatura*. Caxias do Sul, RS: Educ, 2008, p.37: “Designamos de hermenêutica metodológica aquela que se atém apenas ao significado, ao passo que a filosófica reflete sobre a instauração do sentido”.

¹⁸⁸ GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*, p.57.

¹⁸⁹ STEIN, Ernildo. *Da fenomenologia hermenêutica à hermenêutica filosófica*, p.23.

CAPÍTULO II

Alguns outros conceitos norteadores da hermenêutica filosófica de Gadamer

Heidegger reconheceu a “estrutura prévia da compreensão”, liberando a hermenêutica das concepções objetivistas e subjetivistas em torno da questão da compreensão e determinando para a análise dessa estrutura a formação expressa de uma consciência da nossa finitude. Seguindo Heidegger, mas sendo conduzido por objetivos diferentes dos desse autor, Gadamer pôs como tarefa principal para a sua hermenêutica filosófica fazer jus à historicidade da compreensão e elevá-la a um princípio hermenêutico. Para a aceitação da legitimidade de tal historicidade, ele se utilizou de alguns conceitos filosóficos, que, por estarem diretamente relacionados à nossa experiência histórica, serviriam para a elaboração do fundamento hermenêutico de que a verdade da tradição não pode ser convertida em objeto. Porém, tal fundamentação não poderia mais ser aquela professada e consumada pela *Aufklärung*, ou seja, garantida pela precisão do método, senão oriunda de um alargamento da problemática envolta na descoberta da tradição hermenêutica de que somos determinados pela história.

A busca de uma fundamentação para o fato de, em todo caso, sermos previamente afetados pelos efeitos da história, conduziu Gadamer a recusar pensar o problema da compreensão a partir de argumentos epistemológicos, como fizera Dilthey, e a justificar a sua historicidade a partir de um princípio ontológico. Isso significa dizer que, para descobrir como ocorre de fato a compreensão, ele viu a necessidade de inclui-la como pressuposto, isto é, a considerar a condição de em toda busca já estarmos compreendendo de algum modo. Em outros termos, já que um princípio ontológico é aquele que tem incluso em si mesmo tanto aquele que o reconheceu como o modo como este o fez, o princípio pensado por Gadamer já comporta na sua própria definição o fato de que somos um “modo de compreender”, nunca alcançando uma verdade definitiva, mas sempre estando em um processo continuamente em formação. Ele tem como centro não a consciência histórica, mas a própria história.

Gadamer transferiu a hermenêutica da condição de uma disciplina filosófica para uma postura que traz para a Filosofia a possibilidade de um novo começo. Para que alcancemos uma compreensão da sua proposta de uma “hermenêutica ontológica” mostraremos, nesse capítulo, em que sentido nós utilizaremos alguns conceitos que nos serão caros na elaboração desse trabalho, mas sempre em um diálogo crítico com a tradição – quer seja a *Aufklärung* ou

o Romantismo –, que conduziu tanto a hermenêutica clássica quanto a hermenêutica histórica a questões aporéticas.

2.1. O preconceito contra os preconceitos na *Aufklärung* e a reelaboração destes como juízos prévios

Desejando criticar a autoridade de uma tradição religiosa, que impunha suas crenças não justificadas em detrimento do alcance da verdade pelo conhecimento racional, a *Aufklärung* moderna acabou por desenvolver um preconceito contra todos os preconceitos¹⁹⁰ não avaliados pelo “tribunal da razão”. Vemos tal postura sendo confirmada pelo conhecido lema da *Aufklärung* formulado por Kant: “Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento!”¹⁹¹.

Com isso, há o que Gadamer chamou de uma “despotencialização da tradição”¹⁹². A fonte última de toda autoridade deixa de ser a tradição para ser a razão¹⁹³. E isso significa dizer que nós podemos saber melhor do que os relatos que chegam até nós, desde que nós tenhamos autonomia frente à autoridade que se quer impor quando traz à tona novos preconceitos¹⁹⁴. Todavia, para Kant, para aqueles indivíduos que aspiram à liberdade, “fazer um uso público de sua razão em todas as questões”¹⁹⁵ deverá ser sua norma.

Esse estado perfeito de “esclarecimento total” já havia sido facilmente incorporado pelas ciências empírico-analíticas do século XVII. O ideal defendido por essas ciências era de que para se atingir uma descrição fiel da natureza, isenta das superstições e crenças que poderiam estar por trás das explicações dos seus fenômenos, bastava recusar inicialmente toda fundamentação anterior acerca da realidade natural. Além disso, para alcançar seus resultados, tais ciências buscavam, mediante uma observação metódica, encontrar regularidades que passassem a ser generalizadas, servindo como axiomas para as próximas pesquisas.

O problema é que tal ideal de racionalidade também foi apropriado pela ciência histórica do século XIX, apesar de toda a sua crítica ao racionalismo. E ao supor poder alcançar um “conhecimento objetivo do mundo histórico, capaz de igualar-se em dignidade

¹⁹⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.275.

¹⁹¹ KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: O que é 'Esclarecimento'?”, in: *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974, p.100.

¹⁹² GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.275.

¹⁹³ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.277.

¹⁹⁴ KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: O que é 'Esclarecimento'?”, in: *Textos Seletos*, p.104: “Apenas novos preconceitos, assim como os velhos, servirão como cintas para conduzir a grande massa destituída de pensamento”.

¹⁹⁵ KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: O que é 'Esclarecimento'?”, in: *Textos Seletos*, p.104.

com o conhecimento da natureza na ciência moderna”¹⁹⁶, terminou por compartilhar dos preconceitos da *Aufklärung*.

A consequência disso foi uma investigação equivocada dos temas considerados “humanos”, pois, pressupunha-se que também para as questões concernentes exclusivamente ao ser humano, como é, por exemplo, a transmissão de conhecimento e de comportamentos construídos ao longo da história, havia uma regularidade. Como vimos em Dilthey, o problema é “a dificuldade de se harmonizar o conhecimento histórico, que contribui para a formação de nossa consciência histórica [...] e a dificuldade de compreendê-lo em sua verdadeira essência a partir do moderno conceito do método”¹⁹⁷.

O posicionamento do historicismo foi evidentemente um equívoco, já que com ele se acreditava que a razão por si mesma era capaz de apreender a história através de fatos, supostamente incontestáveis, e provocar uma ruptura com a continuidade de sentido da tradição. Foi a adesão ao lema da *Aufklärung* para as questões das chamadas “ciências do espírito” que fez com que os preconceitos passassem a ser definitivamente desvalorizados, recebendo um sentido ainda mais negativo.

O termo “preconceito” passou, assim, a significar “juízo não fundamentado” ou, pior, “falso juízo”, quando ele em si mesmo denota apenas “um juízo (*Urteil*) que se forma antes do exame definitivo de todos os momentos determinantes segundo a coisa em questão”¹⁹⁸. O conceito de “preconceito” não indica, portanto, que ele seja necessariamente um obstáculo para a compreensão, uma vez que ele tanto pode ser valorizado positivamente como negativamente.

Porém, a *Aufklärung* simplesmente ignorou o sentido dessa palavra e conferiu a ela apenas o sentido negativo que chegou até os nossos dias e que passou a ser aplicado no âmbito da hermenêutica. A intenção inicial da crítica da *Aufklärung* aos preconceitos era de fazer frente à interpretação dogmática da tradição religiosa do cristianismo com relação à sagrada escritura. No entanto, com isso, ela terminou negando toda e qualquer autoridade dos conteúdos advindos do passado.

Quando esse ideal de racionalidade absoluta é utilizado na hermenêutica para a compreensão daqueles produtos genuinamente históricos, como, por exemplo, para a interpretação de textos, essa decisão logo revela ser um equívoco. Isso se dá porque, na medida em que algo foi fixado por escrito, ele adquire a sua própria autoridade, sendo difícil

¹⁹⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.280.

¹⁹⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, pp.275-276.

¹⁹⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.275.

admitir que ele não seja verdadeiro ou evitar que a nossa interpretação não esteja equivocada, já que não poderá haver objeções por parte do texto. Por essa razão, Gadamer escreveu:

Torna-se necessário um esforço crítico especial para nos libertarmos do preconceito cultivado a favor do escrito e distinguir, também aqui, como em qualquer afirmação oral, entre opinião e verdade. Seja como for, a tendência geral da *Aufklärung* é não deixar valer autoridade alguma e decidir tudo diante do tribunal da razão.¹⁹⁹

Porém, a reflexão liberta do paradigma da *Aufklärung* precisa tornar consciente que uma coisa é as ciências da natureza criticarem os testemunhos da aparência dos sentidos e outra coisa, completamente diferente, é tornar a tradição objeto de crítica. Não é porque muitos dos filósofos daquela época ainda eram contribuidores significativos das ciências da natureza que eles precisavam aplicar o mesmo modelo de método empregado aos objetos das ciências à tradição dos textos, ou aos seus próprios objetos sem que isso fosse questionado.

É certo que a própria *Aufklärung* não podia negar absolutamente que existissem preconceitos verdadeiros, pois, não podia recusar, por exemplo, toda uma tradição de textos que chegou e chega até nós. Não obstante, o ponto que faz com que não dê mais para aceitarmos os próprios preconceitos da *Aufklärung* é que, para ela, mesmo existindo preconceitos verdadeiros, estes teriam que ser exaustivamente justificados pelo conhecimento racional.

Todavia, em virtude do desenvolvimento da consciência histórica, até a sua conversão em uma “consciência” da nossa finitude em Heidegger, vimos que essa tarefa jamais poderá ser plenamente e definitivamente realizada²⁰⁰. Ademais, isso não significa que não seja possível a realização de uma fundamentação racional para o conhecimento, senão que uma justificação lógico-matemática, como queria a *Aufklärung* para o conhecimento da natureza, não pode se aplicar igualmente para o universo da práxis e da vida.

No Romantismo ainda se partilhava o preconceito da *Aufklärung*, mas de modo invertido. Vimos que Schleiermacher, influenciado pelo Romantismo, acreditava na possibilidade de compreender corretamente a ideia de um escrito mediante “um retrocesso até o momento de produção do texto”. Tratava-se do ideal romântico de que devemos empreender uma restauração da perfectibilidade do passado, reconhecendo a sua superioridade ante a nossa pretensão de um saber absoluto pautado no nosso esclarecimento total no presente.

Entretanto, foram dessas inversões de valores do Romantismo que se originou “a atitude da ciência histórica do século XIX”, pois, a valorização do passado foi se convertendo

¹⁹⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.277.

²⁰⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.277.

pouco a pouco em um “redespertar intuitivo” de um “conhecimento histórico distanciado”. E a tentativa de captar este passado em seu sentido pleno fez com que o historicismo ambicionasse “um conhecimento objetivo do mundo histórico, capaz de igualar-se em dignidade com o conhecimento da natureza da ciência moderna”²⁰¹, o que, no fundo, é apenas uma afirmação e ampliação do ideal da *Aufklärung*.

Na *Aufklärung*, toda tradição, que revelou ser fonte de juízos não fundamentados ante a razão, precisa ser compreendida mediante um retorno às suas formas de representação do passado. Mas, por outro lado, também para o historicismo, influenciado pelo Romantismo, há uma afirmação absoluta da razão em detrimento dos preconceitos, uma vez que existe uma meta de tornar objetivo o conteúdo do passado. E nós sabemos que tornar objetivo significa seguir o modelo do método científico e, assim, o padrão de racionalidade advindo de Descartes.

No entanto, Gadamer insistiu em dizer que “uma razão absoluta não apresenta nenhuma possibilidade para a humanidade histórica”, pois, se a própria razão “somente existe como real e histórica [...] isso significa [que ela] não é dona de si mesma, pois está sempre referida ao dado no qual exerce sua ação”²⁰². Se o problema de avaliar o modo como fazemos nossas teorias, ao mesmo tempo em que as desenvolvemos, foi um problema assumido pelas ciências do espírito, então continua sendo tarefa da Filosofia mostrar que não podemos mais seguir o padrão de método das ciências da natureza sem que tomemos uma postura crítica diante dela.

Já mostramos acima que Dilthey, embora sendo representante da escola histórica, chegou a compreender que o obstáculo para alcançar um conhecimento objetivo último da história existe porque fica difícil estabelecer uma conexão entre a “interiorização das vivências” e o mundo histórico, uma vez que as grandes realidades históricas determinam de antemão toda “vivência”. Em outras palavras, o fluir do tempo através de toda realidade humana “é o mesmo no mundo histórico e em mim próprio, que o contemplo”²⁰³.

Contudo, quando Dilthey buscou um conhecimento objetivo definitivo para as ciências do espírito²⁰⁴, ele terminou por reproduzir, de forma ainda mais radical, a exigência da *Aufklärung* de alcançar um saber irrefutável a partir do esforço da nossa razão. Nesse caso é a razão histórica que impõe sua condição de ter mais elementos para compreender o passado do

²⁰¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, pp.279-280.

²⁰² GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.280.

²⁰³ DILTHEY, Wilhelm. “Origens da hermenêutica”, in: *Textos de hermenêutica*, p.177.

²⁰⁴ DILTHEY, Wilhelm. “Origens da hermenêutica”, in: *Textos de hermenêutica*, p.185: “A objetividade da história só é possível quando aparece um ponto de vista que capte [a] conexão [entre as vivências e o mundo histórico] tal como ocorreu”.

que havia na época em que seus próprios juízos foram formados. Dilthey chamou de “exegese ou interpretação a esta arte de compreender as manifestações vitais fixadas de uma forma durável”²⁰⁵.

Mesmo com todas as tentativas de mostrar a importância do passado e a sua influência sobre nós frente à aspiração a um saber racional absoluto, acabou-se por conservar a ideia científica moderna de domínio de uma consciência sobre um objeto mediante um método. Nesse caso o objeto seria a história, que mediante uma hermenêutica teria seu sentido revelado de modo duradouro. A consciência de que a história nos determina transformou-se em um saber sobre a história, com intenções claras de torná-la objeto das ciências do espírito.

Não há dúvida que esse modo de proceder é herdeiro do discurso transcendental kantiano. Kant, ao afirmar que a nossa experiência é guiada por um saber *a priori*, fundou um paradigma, de tal modo que depois dele não é mais permitido falarmos das coisas sem que façamos uma referência ao sujeito²⁰⁶. Entretanto, se tornamos esse *a priori* puro algo absoluto, acabamos por admitir a existência de uma interioridade isenta de todas as influências do mundo onde ela se originou, no qual ela permanece inserida e do qual ela não pode se separar.

Foi essa verdade que o subjetivismo moderno não conseguiu incorporar às suas teorias. A ciência histórica, ainda seguindo o paradigma da *Aufklärung*, incorreu na ilusão de que a subjetividade podia dar conta do mundo histórico, mediante um conhecimento objetivo com valor universal.

Com Heidegger e Gadamer, entretanto, a tentativa de uma superação de todo e qualquer preconceito se mostrou infundada. Se a consciência histórica decorre da própria história, ou seja, se aquela é por essa determinada, não existe uma razão absoluta, pois a razão não é estática, não se situa em um momento paralisado no tempo em condições de apreender “recortes” da história, até o ponto em que, através de um “somatório de recortes”, possa captar a sua totalidade.

Na realidade, ao mesmo tempo em que a razão tenta interpretar a história, ela ainda está sendo modificada pelos efeitos dessa. A consciência é mobilidade, é processo em constante transformação, por isso, não podemos falar de uma razão “dona de si mesma”. Querer dominar a natureza orgânica é bem diferente de conseguir ter controle sobre a história e sobre nossas próprias concepções. Nas palavras de Gadamer:

²⁰⁵ DILTHEY, Wilhelm. “Origens da hermenêutica”, in: *Textos de hermenêutica*, p.151.

²⁰⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*.

[...] não é a história que nos pertence, mas somos nós que pertencemos a ela. Muito antes de nos compreendermos na reflexão sobre o passado, já nos compreendemos naturalmente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos. A lente da subjetividade é um espelho deformante. A autorreflexão do indivíduo não passa de uma luz tênue na corrente cerrada da vida histórica. *Por isso, os preconceitos de um indivíduo, muito mais que seus juízos, constituem a realidade histórica de seu ser.*²⁰⁷

Desse modo, para que nos aproximemos de um entendimento acerca da realidade da história e, conseqüentemente, de um posicionamento que considere e faça jus ao modo de compreender humano, tentaremos fazer um resgate da discussão em torno da questão dos preconceitos. Assim, estaremos tratando dos fundamentos que determinam todo o comportamento humano²⁰⁸, inclusive o comportamento científico.

Antes de elaborar uma teoria do conhecimento, como pretendia Kant, que faça uma crítica à razão pura, delimitando aquilo que ela pode conhecer; a nossa preocupação é ontológica, traz uma interrogação que é anterior a uma teoria do conhecimento, isto é, pergunta pelo sentido do próprio compreender.

Antes de tomarmos a postura que nos exige a *Aufklärung*, de nos servir da nossa racionalidade, já *somos* em um mundo de significados gestados historicamente, já estamos limitados pelos significados presentes nos contextos dos quais fazemos parte e já temos, assim, concepções pré-formadas. Foi Heidegger quem nos alertou para essa estrutura prévia da compreensão²⁰⁹, para o fato de já sermos lançados diante de determinadas possibilidades, de desde sempre sermos na compreensão.

É a partir desse “horizonte de sentido”, ou seja, de nossas expectativas de sentido, que nos projetamos em um mundo de significados e nele buscamos, através das coisas, uma possibilidade de compreensão²¹⁰. Assim, apreendemos algo das coisas que sirva a nós, tomamos uma de suas possibilidades, manifestamos seu sentido²¹¹, as interpretamos²¹². Em outros termos, algo novo se incorpora ao já conhecido, a saber, o sentido²¹³ das coisas à concepção prévia que tínhamos delas.

Ora, se nos projetamos para compreender as coisas, na tentativa de articular o sentido que lhes é próprio, como não impor nossas concepções prévias a elas? Como não repetir o que

²⁰⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.281.

²⁰⁸ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética: Dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p.260.

²⁰⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo I*.

²¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo I*, p.202.

²¹¹ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética*, p.244.

²¹² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo I*, p.205.

²¹³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo I*, p.208.

já sabíamos sobre elas? Como não incorrer em um círculo vicioso? Para Heidegger, não temos como recusar a circularidade da compreensão, pois, não há busca pelo reconhecimento de um sentido nas coisas sem que já saibamos algo sobre elas. “Quando se interpreta, realiza-se uma projeção para o futuro de algo tomado do passado, isto é, antecipa-se uma possibilidade, a partir de um todo conjuntural”²¹⁴.

Entretanto, é próprio da mobilidade da compreensão, não se guiando por um dado prévio, mas assumindo determinadas possibilidades, ser capaz de articular o sentido das coisas a cada vez de um modo novo. Por esse motivo, conforme afirmou Heidegger, “o decisivo não é sair do círculo, mas entrar no círculo de modo adequado”²¹⁵, evitando interpretações orientadas por conceitos ingênuos. Ademais, se a nossa compreensão é um “poder-ser” (*Seinkönnen*), nenhum processo concluído e continuado em um mesmo círculo (má circularidade) pode ser absoluto, de tal modo que um círculo vicioso revela ser equivocado por si mesmo.

Devemos “na elaboração da aquisição prévia (*Vorhabe*), da visão prévia (*Vorsicht*) e da antecipação (*Vorbegriff*), assegurar o tema científico a partir das coisas elas mesmas”²¹⁶. Isso significa que temos que reconhecer que os juízos que formamos por meio da compreensão não podem definir todo sentido. Juízos são formados mediante proposições, são “recortes” do sentido presente na história. Assim, ao formá-los, tanto podemos nos precipitar e dar um valor objetivo às coisas que não corresponde à sua verdade, como podemos “acertar”²¹⁷.

Não há como abandonar os nossos juízos, como sair de nós mesmos para avaliar nossos conhecimentos, porém, podemos ter presente a ideia de que há outras possibilidades de sentido e que só podemos incorporá-las, caso estejamos abertos para as coisas elas mesmas. Isso significa que, no encontro com a coisa podemos incorporar o novo às nossas concepções prévias e na interpretação já saber mais do que sabíamos antes. Essa é a descrição, feita por Heidegger, do processo contínuo que é o círculo hermenêutico.

Gadamer se apropriou dessas formulações de Heidegger²¹⁸ e, com isso, pôde ver que não temos como nos desvencilhar de todas as nossas concepções prévias, a ponto de termos como avaliá-las racionalmente, visto que, até a busca por um conhecimento racional parte de

²¹⁴ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética*, p.255.

²¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo I*, p.210.

²¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p.154.

²¹⁷ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica: Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2002, p.93: “O homem aprende pelo padecer e percebe seus limites compreendendo-se como ser finito e, portanto, histórico. A concepção heideggeriana de *Dasein* fundamenta e representa essa dimensão da experiência”.

²¹⁸ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética*, p.258.

“determinadas expectativas e na perspectiva de um sentido determinado”²¹⁹. No entanto, se sabemos que somos suscetíveis à influência de preconceitos que podem nos conduzir ao erro, estamos, em primeiro lugar, em condições de ter consciência da nossa *finitude*²²⁰.

Isso implica dizer que, com tal “consciência” nos deparamos com a própria condição de possibilidade do nosso saber. “Não se trata de absolutizar a finitude, invertendo apenas a ordem tradicional, [...] mas de incorporar nosso ser em nosso saber e vice-versa”²²¹. Todavia, para que isso aconteça, precisamos estar abertos para a experiência do novo, seja a verdade da coisa ou a opinião de outra pessoa, ou seja, precisamos colocar as nossas concepções em relação com o diferente, estar dispostos a criticá-las. Pois, é só na experiência do choque, quando nada faz sentido ou quando há um desacordo, que vemos a necessidade de encontrar uma linguagem comum, onde não predomine a unilateralidade de nossos próprios hábitos²²².

A *Aufklärung* já havia salientado a necessidade de avaliação dos nossos preconceitos, na tentativa de substituir aqueles preconceitos falsos pelos preconceitos verdadeiros, mas a tarefa que ela impôs a si mesma, de fazer a razão valer frente a todo e qualquer preconceito, revelou-se inalcançável.

O empecilho para alcançar esse ideal de uma razão absoluta mostrou ser, desde Heidegger, a finitude da nossa compreensão. Podemos e devemos reavaliar alguns de nossos preconceitos, entretanto, enquanto isso, outros permanecerão determinando o nosso modo de lidar com as coisas²²³. E não há como “fugir” dessa situação ambígua²²⁴ com a qual nos deparamos toda vez que tentamos compreender.

Contudo, não devemos encarar isso como uma aceitação passiva de nossos preconceitos, justificando sua permanência para além de toda e qualquer reflexão. Antes, tais preconceitos precisam, em algum momento, ser avaliados, nem que seja mediante a experiência do choque dos nossos preconceitos com a coisa a ser pensada, embora tenhamos que reconhecer que antes dessa experiência não temos como saber nem ao menos que preconceitos possuímos.

Ademais, existem preconceitos que podem ser positivos e que, por serem herdados do passado, sem que haja uma reflexão que lhe sirva de contraponto, permanecem nos influenciando. Esse é o caso da autoridade e da tradição. Admitir que elas fazem parte da

²¹⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.271.

²²⁰ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética*, p.260.

²²¹ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*, pp.94-95.

²²² GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, pp.272-273.

²²³ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.274: “São os preconceitos não percebidos os que, com seu domínio, nos tornam surdos para as coisas de que nos fala a tradição”.

²²⁴ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*, p.100: “Em palavras gadamerianas, a ambiguidade ‘é o estigma da finitude da experiência hermenêutica’”.

nossa compreensão é o primeiro passo para uma consciência histórica crítica, que reconhece quais são as suas possibilidades dentro de um dado contexto histórico.

2.2. Autoridade e tradição como formas de preconceitos produtivos

Se quisermos fazer justiça à historicidade da compreensão e, conseqüentemente, ao modo finito do homem, precisamos admitir primeiro que existem preconceitos legítimos e depois que devemos nos esforçar para evitar aqueles que são falsos²²⁵. “Com isso a questão central de uma hermenêutica verdadeiramente histórica [...] pode ser formulada assim: Qual é a base que fundamenta a legitimidade de [nossos] preconceitos?” Ou melhor, “em que se diferenciam os preconceitos legítimos de todos os inumeráveis preconceitos cuja superação representa a inquestionável tarefa de toda razão crítica?”²²⁶

Para tentar responder a essas perguntas e pensar positivamente a problemática que envolve os preconceitos, vamos primeiro retomar a divisão que a *Aufklärung* fez dos preconceitos entre *preconceitos por precipitação* e *preconceitos de autoridade*. Pois, embora esteja dito que os preconceitos são formas de incorrerem em erro, nem sempre eles estão de todo separados do uso que fazemos da nossa razão. O primeiro exemplo disso já havia sido exposto pela própria *Aufklärung*: Os *preconceitos por precipitação* seriam aqueles que fazem com que nos enganemos ao *fazermos uso apressado* da nossa razão.

Como vimos, Schleiermacher, seguindo os rastros da *Aufklärung*, afirmou que a possibilidade do ser humano errar é parte integrante da própria atividade de compreensão, porque, “a não-compreensão se dá por si [enquanto] a compreensão precisa ser querida e buscada sob todos os aspectos”²²⁷. Isso significa dizer que de imediato, por precipitação, usamos a nossa razão de qualquer modo, sem o rigor do método, sendo conduzidos a mal-entendidos. Por isso, segundo ele, é tarefa da hermenêutica justamente evitá-los.

A fórmula para escapar desses preconceitos precipitados já havia sido dada pela própria *Aufklärung*, a saber, fazer “um uso metodológico e disciplinado da razão”²²⁸, conforme lhe ensinou o cartesianismo. Ou seja, como disse Schleiermacher, buscar a compreensão “sob todos os aspectos”, com cautela e rigor.

Todavia, o grande problema para os filósofos que seguiam o modelo da metodologia científica eram os *preconceitos de autoridade*, porque eles consideravam que esses

²²⁵ Cf. ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética*, p.265.

²²⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, pp.281-282.

²²⁷ SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica e crítica*, p.113.

²²⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.282.

preconceitos surgiam por *não* fazermos uso da nossa razão, por termos nos sujeitado a eles, justamente a eles que, conforme a *Aufklärung*, não contêm nenhuma verdade.

O curioso é notar que mesmo os representantes da *Aufklärung* não conseguiram pôr estritamente em prática a árdua tarefa que eles impuseram para si mesmos de não se servir desses preconceitos. Apesar da crítica que eles fizeram à interpretação dogmática da Bíblia feita pelo cristianismo, por exemplo, eles ainda admitiam a possibilidade da subsistência de uma verdade sobrenatural e, muitas vezes, reconheciam até a autoridade da Bíblia e da Igreja. E isso não é seguir a autoridade da fé?

Talvez a própria *Aufklärung* tenha se contradito não só porque fez um uso equivocado do termo “preconceito”, mas também por ter, mais especificamente, deturpado o conceito de autoridade, o qual “acabou sendo referido ao oposto de razão e liberdade, a saber, ao conceito de obediência cega”²²⁹; quando, na verdade, a autoridade, segundo nos informa a sua história, é fundamentalmente a característica de algo ser superior e, por isso, pleitear o direito de ser correto.

Ela não surge aleatoriamente, mas é resultado do reconhecimento por parte de nós de sua superioridade. E, assim, origina-se de uma ação da nossa própria razão, que, ao se tornar consciente das suas próprias possibilidades, outorga a um outro uma visão mais acertada. Por isso, autoridade tem a ver com conhecimento. Ela é para Gadamer um elemento que põe “a razão em favor da historicidade”, visto que reconhecemos uma autoridade pelo conhecimento que ela detém, que ela adquire mediante um “ato da liberdade e da razão”²³⁰.

Há uma identificação por parte daquele que a aceita, pois, percebe que o que a autoridade diz é algo que pode ser compreendido. A *Aufklärung*, por um lado, livrou-nos das armadilhas do dogmatismo, mas, por outro, incorreu em extremismos que precisamos ultrapassar, caso não queiramos correr o risco de limitar a reflexão sobre as questões humanas com a aceitação de tal paradigma moderno.

Se o Romantismo ainda partilhava do preconceito da *Aufklärung*, mesmo que de modo invertido, dando demasiada superioridade à tradição, ele, pelo menos, colocou sob uma outra perspectiva o conceito de “tradição”, fazendo até certo ponto uma crítica à *Aufklärung*. Todavia, ao se servir dos preconceitos de autoridade para tentar tornar consciente que aquilo que nos chega – por meio da família, do Estado e da sociedade – pode pleitear o seu direito de trazer consigo uma verdade, o Romantismo terminou nos conduzindo para interpretações ainda mais equivocadas do que aquela da *Aufklärung* com relação aos preconceitos.

²²⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.284.

²³⁰ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética*, p.266.

Autoridade pode remeter a tudo o que dissemos, porém, também pode ser associada a conservadorismo²³¹, porque, na verdade, “a autoridade é, em primeiro lugar, uma atribuição a pessoas”²³² e segui-la pode dar a ideia de obediência, sujeição ou submissão, características exemplares que podem estar ligadas a um conservadorismo que quer manter a todo custo o sistema de crenças nas quais está apoiado. Por essa razão, Gadamer faz uso, preferencialmente, do conceito de tradição, por esta ser uma forma de autoridade que se tornou anônima e, desse modo, impessoal.

Além disso, a tradição é um exemplo de autoridade que, sem uma explicação racionalmente constatada, nos é transmitida ao longo dos tempos e, ainda assim, tem um poder sobre a nossa ação e o nosso comportamento²³³. Mesmo para aquele indivíduo mais “educado”, que saiu, nas palavras de Kant, do estado de “tutela” e alcançou a “maioridade”, ou o amadurecimento, sendo capaz de “pensar por si mesmo”²³⁴, não há como se libertar de “toda herança histórica e toda tradição”²³⁵.

Os costumes são, por exemplo, um modelo de tradição que chega até nós por meio da história e são seguidos quer por pessoas “esclarecidas”, quer por pessoas que não alcançaram essa “maioridade”²³⁶ da razão almejada por Kant. E é isso o que Gadamer denomina tradição: “Ter validade sem precisar de fundamentação”.

Devemos ao Romantismo 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 comportamentos”²³⁷. Contudo, devemos lembrar que não estamos seguindo o Romantismo, uma vez que nesse movimento intelectual o conceito de tradição também se tornou ambíguo, justamente o que Gadamer quis evitar ao mencionar o seu caráter de impessoalidade.

O Romantismo via na tradição “um dado histórico ao modo da natureza”²³⁸, como algo que “nos determina de modo espontâneo” e se conserva sem rupturas. Pelo contrário, Gadamer tentou revisar e retomar o conceito de tradição, porque a tradição é justamente uma

²³¹ Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Réplica à *Hermenêutica e crítica da ideologia*”, in: *Verdade e Método II*.

²³² GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.284.

²³³ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética*, p.265: “Gadamer abre caminho para a revalorização da autoridade como ‘fonte de preconceitos’ legítimos, mas também e, conseqüentemente, como ‘fonte de verdade’”.

²³⁴ KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: O que é 'Esclarecimento'?”, in: *Textos Seletos*, pp.100;102.

²³⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.285.

²³⁶ KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: O que é 'Esclarecimento'?”, in: *Textos Seletos*, p.102.

²³⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.285.

²³⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.286.

herança histórica que participa do movimento da compreensão²³⁹, que está atuando nas mudanças históricas, sendo, a cada interpretação, juntamente com o intérprete, renovada e ampliada.

As tradições não perduram naturalmente por causa da sua “capacidade de inércia”. Todavia, necessitam ser afirmadas, assumidas e cultivadas para que permaneçam coexistindo com as novas questões. A conservação da tradição, ante as novas experiências²⁴⁰, não é uma atitude passiva, mas uma escolha que fazemos toda vez que afirmamos que ela ainda tem algo a nos ensinar²⁴¹.

Ser na tradição é, em outras palavras, já ter o nosso próprio horizonte integrado ao horizonte histórico e tentar, ao mesmo tempo, tomar consciência disso, o que Gadamer intitulou de “fusão de horizontes”, sobre a qual falaremos mais adiante. Tal fusão também se dá entre “o horizonte espiritual da humanidade”²⁴² e o “novo”, como disse Gadamer:

[...] 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 em uma nova forma de validade. Em todo caso, a conservação representa uma conduta tão livre como a destruição e a inovação. Tanto a crítica da *Aufklärung* à tradição, quanto a sua reabilitação romântica, ficam muito aquém de seu verdadeiro ser histórico.²⁴³

O que esta imagem de uma fusão de horizontes nos quer trazer não é a ideia de uma inserção objetiva de nossas ideias à tradição, mas quer mostrar, pelo contrário, partindo do pressuposto ontológico de que desde sempre nos encontramos inseridos na tradição, que tal horizonte não é fixo e nem pode se fixar definitivamente. O horizonte de sentido da compreensão da tradição não é um conhecimento tal como deve permanecer, mas uma transformação espontânea e imperceptível da tradição e do nosso próprio juízo histórico²⁴⁴.

²³⁹ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética*, p.266: “[...] a tradição é o fio condutor da temporalidade que nos põe em chão firme pela possibilidade que nela temos de *convalidar* nossos juízos” (Grifo nosso).

²⁴⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.286: “A tradição é essencialmente conservação e, como tal, sempre está atuante nas mudanças histórias”.

²⁴¹ HABERMAS, Jürgen. *Dialética e hermenêutica: Para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Trad. Álvaro Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987, p.79: “Se nós analisarmos com suficiente rigor o fato de nossa dependência das tradições (*Überlieferungen*) históricas, [nós] topamos com a razão do nosso interesse quase natural por essas tradições: a tradição (*Tradition*) tem algo a nos dizer que nós não podemos conhecer por conta própria”.

²⁴² Cf. GADAMER, Hans-Georg. “A verdade das ciências do espírito”, in: *Verdade e Método II*, p.51.

²⁴³ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.286.

²⁴⁴ CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*. Trad. Carlos Lopes Matos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973, p.131: “Compreensão histórica não pode dissociar-se da tradição, a qual forma um ‘arco hermenêutico’, estende-se do acontecer passado, através de sua repercussão histórica e de sua interpretação, à nossa compreensão hodierna”.

É por isso que dentro do âmbito de investigação das ciências do espírito sempre nos sentimos interpelados pela tradição e nem “o surgimento da consciência histórica conseguiu separar realmente e por inteiro nosso comportamento científico daquele comportamento natural com relação ao passado”²⁴⁵.

Quando falamos do horizonte de sentido da compreensão do modo de ser do homem (*Dasein*), do mundo formado historicamente, do sentido compartilhado pela tradição, ou de qualquer outro tema que conquistou centralidade nas discussões das ciências do espírito, interessam-nos os erros e desvios das nossas tentativas de compreensão desses assuntos ao longo da história. Talvez por isso ainda se faça, por exemplo, história da filosofia²⁴⁶ mesmo ante a multiplicidade de temas da Filosofia.

Ao contrário, o que importa nas ciências da natureza é o progresso da investigação²⁴⁷. Para o cientista que olha retrospectivamente para a sua história, esta lhe desperta apenas um interesse secundário. É por isso que os textos científicos, em virtude das novas teorias sobre os seus temas específicos, quanto mais antigos são, mais obsoletos e desinteressantes se tornam, ocupando as prateleiras das bibliotecas apenas como arquivos de descobertas dos grandes pesquisadores do passado. Mal sabem os cientistas que, em certas ocasiões, o fato de eles preferirem determinadas orientações de investigação no lugar de outras, indica que ali estão operando também momentos da tradição²⁴⁸.

Quando indagamos no início dessa discussão acerca da tradição sobre “qual é a base que fundamenta a legitimidade de nossos preconceitos” foi com a intenção manifesta de mostrar que a resposta a essa pergunta não pode falar dos preconceitos abstratamente, opondo-os àquele que o investiga, como um objeto separado do sujeito. Toda hermenêutica histórica deve começar “*abolindo a oposição abstrata entre tradição e ciência histórica*”. Portanto, avaliar a tradição não é uma questão de distanciamento.

Como nos afastar da tradição se estamos inexoravelmente inseridos nela e por ela ainda somos transformados? Não faz sentido diferenciarmos a ação da tradição e a ação de quem a investiga, pois, ambos fazem parte de uma “trama de ações recíprocas”. Nesse sentido, sermos conscientes da história e de nossos próprios preconceitos nada mais é que um momento novo dentro do que sempre tem sido a nossa relação com a história.

²⁴⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.287.

²⁴⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.288.

²⁴⁷ STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*, pp.10-11: “[...] as ciências não tratam de si mesmas, as ciências sempre tratam de um objeto de alguma maneira exterior a seu próprio discurso. As ciências, portanto, falam de dentro do próprio mundo e a filosofia fala desde uma perspectiva sobre o mundo, a filosofia fala do mundo”.

²⁴⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, pp.286-287.

Gadamer quis nos advertir de que “[...] não pode haver nenhum esforço histórico e finito do homem que possa apagar completamente os indícios dessa finitude”²⁴⁹. A consciência do condicionamento, por exemplo, “de modo algum cancela o condicionamento”²⁵⁰. Sempre haverá a possibilidade do erro, devido aos falsos preconceitos que permanecem desconhecidos. Resta-nos, no lidar cotidiano com o outro, tomar a tarefa de indagar se há coerência entre os nossos preconceitos e as coisas elas mesmas.

Quando falamos dos preconceitos, da tradição, da história, não podemos falar de um “objeto em si” que oriente a nossa investigação. Podemos lidar com objetos, mas o que alcançaremos com o domínio desses objetos não explicitará a validade ou a obsolescência dos preconceitos que nos guiam, até mesmo porque a escolha de um objeto já é consequência de uma orientação; é um comportamento, dentre tantos possíveis, no decurso da história.

Ao que parece, o que garante a validade de um preconceito é o seu domínio histórico, é o fato da sua validez se transmitir, despertar interesses e questionamentos frente aos problemas do presente e, além disso, mostrar que está de acordo com “as coisas elas mesmas”, na medida em que é levado para a prática da vida cotidiana. Entretanto, nunca poderemos concluir a tarefa de avaliar todos os nossos preconceitos, pois, enquanto alguns se revelarão como legítimos e outros como falsos, outros ainda permanecerão desconhecidos.

Só não podemos, nem temos como abster-nos da possibilidade de nos voltar para aqueles preconceitos que são verdadeiros e de reconhecê-los, por causa da regra da *Aufklärung* de nos afastar de todo e qualquer preconceito para evitarmos ser conduzidos ao erro. E, como a tarefa de verificação dos preconceitos legítimos nunca poderá ser concluída, não faz sentido tanto falarmos de “um conhecimento completo da história”²⁵¹, como de um “objeto em si” para a investigação histórica.

Tanto os preconceitos legítimos como aqueles equivocados advêm de uma tradição que se conservou não por uma escolha consciente nossa de mantê-la, mas por seu domínio histórico, pelo “poder vinculante de sua validez que se transmite e se conserva”²⁵², precedendo toda consciência histórica – e a sua tentativa de transformar o passado em objeto – e se mantendo nela. É tanto que só podemos ter um conhecimento histórico do passado que, de alguma forma, se tornou presente²⁵³, conservando-se mesmo ante a “ruína do tempo”²⁵⁴.

²⁴⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.287.

²⁵⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.452.

²⁵¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.297.

²⁵² GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.292.

²⁵³ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.333: “Só existe conhecimento histórico quando em cada caso o passado é entendido na sua continuidade com o presente”.

²⁵⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.294.

Para avaliar os preconceitos, a autoridade, a tradição, não precisamos e nem podemos anulá-los (*Aufklärung*) ou ultrapassar a distância histórica que nos afasta deles (Romantismo), pois, eles mesmos realizam essa superação em constante mediação entre o passado e o presente. Isso significa dizer que há uma filiação da tradição ao nosso próprio mundo, o que implica, para a teoria hermenêutica, tanto na autocrítica da consciência histórica como no reconhecimento de que essa mediação não se dá somente no acontecimento da história, mas também no nosso próprio modo de compreender, enquanto somos participantes desse acontecer (facticidade).

2.3. Mediação entre passado e presente: Acontecer e facticidade

É porque tanto o acontecimento da história quando a nossa compreensão estão imbricados nessa mobilidade entre passado e presente que, como crítica à teoria hermenêutica que “está excessivamente dominada pela ideia dos procedimentos de um método”, Gadamer afirmou: “*A compreensão deve ser pensada menos como uma ação da subjetividade e mais como um retroceder que penetra num acontecimento da tradição, onde se intermedeiam constantemente passado e presente*”²⁵⁵.

E isso implica dizer que a distinção entre os preconceitos produtivos e aqueles que levam a mal-entendidos deve acontecer na própria compreensão. Descobre-se a validade de alguns dos preconceitos na medida em que o movimento da compreensão se desenrola, pois, não estamos isolados em um ponto no presente separados dos elementos do passado.

Porém, pelo contrário, tais elementos ainda permanecem a nos influenciar. É esse caráter de sermos no tempo que nos permite ter algo *em comum* com a tradição, que são os nossos preconceitos. É um erro tanto achar que nos possamos “livrar” de todos os nossos preconceitos, para que tenhamos condições de avaliá-los de forma mais precisa, como que todas as fontes sobre o passado que chegaram até nós sejam corretas.

Tentamos excluir essas duas perspectivas quando falamos do círculo hermenêutico, em Schleiermacher, Dilthey e, especialmente, em Heidegger. Com este filósofo vimos que compreendemos, em primeiro lugar, porque desde sempre temos um entendimento sobre a própria coisa, ou seja, somos guiados por uma expectativa de sentido precedente do contexto no qual fomos lançados. Desde sempre vem se operando um círculo de compreensão, o qual continua na medida em que o “conteúdo” a ser compreendido vai exigindo uma correção.

²⁵⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.295.

Que a compreensão se desenrola no movimento de um círculo, entre a tradição e o intérprete, entre o todo e a parte, a hermenêutica do século XIX já havia percebido, o que esta deixou de atentar foi para o fato de que “quando se realiza a compreensão, o círculo do todo e das partes não se dissolve; alcança, ao contrário, sua realização mais autêntica”. Não há, portanto, uma suspensão do círculo, mas ele permanece na compreensão, pois, mesmo depois que julgamos compreender algo, continuamos participando “do acontecer da tradição e continuamos determinando-a a partir de nós próprios”²⁵⁶.

O círculo da compreensão não pode, por essas razões, ser considerado um círculo “metodológico”, senão, a cada vez que atingíssemos nossas metas ele chegaria ao fim²⁵⁷ e talvez um outro círculo fosse gerado. Como Gadamer mesmo afirmou, o círculo da compreensão vai se ampliando em círculos concêntricos²⁵⁸, em uma constante comunhão entre tradição e intérprete, o que caracteriza o seu caráter de concordância da parte e do todo. No entanto, tal círculo nunca finda²⁵⁹, porque o “compreender” é um processo em contínua formação, não há um sujeito que chegue a um saber absoluto.

O círculo da compreensão, do modo como Gadamer explicitou, não é algo de natureza formal, não é objetivo nem subjetivo, mas envolve tradição e intérprete; ele descreve “um momento estrutural ontológico da compreensão”²⁶⁰. Assim, o momento da pré-compreensão do qual sempre partimos, e que decorre da nossa pertença à tradição, realiza-se também “através da comunidade de preconceitos fundamentais e sustentadores”²⁶¹. Caso não houvesse esses preconceitos produtivos não haveria um vínculo entre a coisa que se expressa na transmissão da tradição e a nossa expectativa de compreendê-la.

Ademais, sabemos que, por esse vínculo não ser absoluto, há uma oscilação da compreensão entre a *familiaridade* desta situação que acabamos de descrever e a *estranheza* da distância que permanece do intérprete com relação à coisa em questão (a tradição, o

²⁵⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.298.

²⁵⁷ ROHDEN, Luiz. *Interfaces da hermenêutica*, pp.48-49: “[...] uma arte geral do interpretar e do compreender, levada a cabo pela ideia de círculo, tal como Schleiermacher desenvolveu, tem um caráter acentuadamente técnico por possuir a pretensão de esgotar o conhecimento do todo a partir das partes e vice-versa”.

²⁵⁸ GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*, p.58: “[...] constatamos de imediato que a compreensão amplia e renova, em círculos concêntricos, a unidade efetiva do significado global e final que é o critério da compreensão”.

²⁵⁹ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética*, pp.275-276: “Não se trata de um círculo epistemológico-metodológico, que se efetiva nos padrões da relação sujeito-objeto, mas de um círculo ontológico-hermenêutico, que explicita a prévia estrutura da compreensão e concebe a verdade como o sentido possível de ser manifestado e jamais esgotável”.

²⁶⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.299.

²⁶¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.300.

passado, etc.)²⁶². Segundo Gadamer, “*esse entremeio* [entre familiaridade e estranheza] *é o verdadeiro lugar da hermenêutica*”²⁶³. E é aqui que começa a contribuição, propriamente dita, da hermenêutica filosófica de Gadamer e a tentativa de responder às perguntas que ela colocou para si mesma.

Qual é a base que fundamenta a legitimidade de nossos preconceitos? “Que consequências há para a compreensão a condição hermenêutica de pertencer a uma tradição?”²⁶⁴ Ambas são perguntas importantes, mas que foram formuladas para tentar esclarecer aquela que seria a pergunta fundamental de sua obra *Verdade e Método*, a saber, “como é possível a compreensão?”²⁶⁵

Conforme Gadamer, a hermenêutica tradicional não fez jus à profundidade desse questionamento, porque não colocou no centro de suas discussões o problema do distanciamento temporal do intérprete com relação ao texto. Como surge a compreensão se estamos historicamente e temporalmente distantes do texto? Ora, vimos que tanto a versão psicológica de Schleiermacher como o objetivismo histórico da escola histórica incorreram em aporias justamente ao tentar ver as condições sob as quais surge a compreensão sob a perspectiva de um método.

Contudo, também vimos, com a estrutura prévia da compreensão de Heidegger, que tais condições, na maior parte dos casos, já estão dadas e, com Gadamer, que, por isso, a influência dos preconceitos na nossa compreensão não é resultado de uma escolha consciente que deles fizemos. Por essa razão, nas palavras de Gadamer:

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. [...] Essa distinção deve acontecer, antes, na própria compreensão e é por isso que a hermenêutica precisa perguntar pelo modo como isso ocorre, o que implica elevar ao primeiro plano aquilo que na hermenêutica tradicional ficava à margem: a distância temporal e seu significado para a compreensão.²⁶⁶

Aquela ideia de que para a compreensão ser correta ela precisaria reproduzir o texto no seu sentido originário (Schleiermacher), podendo até chegar a ser mais acertada do que a compreensão do seu próprio autor e dos seus leitores originais, repousava em alguns

²⁶² ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética*, p.276: “Se entendemos que só podemos nos compreender e dar-nos conta do ‘outro’, na história e imersos em tradições, isto é, como historicidade, compreendermos também, a força produtiva da *distância* na tradição enquanto provocadora da tensão entre o ‘estranho’ e o ‘familiar’”.

²⁶³ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.300.

²⁶⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.296.

²⁶⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 7.ed. Trad. Flávio Paulo Maurer. Petrópolis: Vozes, 2005, p.16.

²⁶⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.301.

pressupostos: 1) Os horizontes de compreensão do intérprete e do autor do texto poderiam ser os mesmos²⁶⁷; 2) O intérprete, por estar distante temporalmente do autor, tem mais informações sobre o texto, seu autor, seu público e sua época, e, por isso, tem mais e melhores condições de compreender o sentido próprio; 3) O texto tem um sentido próprio que está diretamente relacionado com a ocasião em que ele foi escrito; 4) Pode-se compreender “melhor” um texto.

Todavia, depois da contribuição decisiva de Heidegger de que a compreensão é o modo (Existencial) do *Dasein* de ser-no-mundo²⁶⁸ e de que esse modo se modifica na história e no tempo, não podemos encarar esses pressupostos da hermenêutica clássica senão como equívocos históricos.

Em outros termos, se admitimos que o acontecimento histórico é permeado pela pertença mútua entre passado e presente e que a nossa compreensão é orientada pela nossa facticidade, devemos reconhecer, em primeiro lugar, que há uma diferença insuperável entre o intérprete e o autor²⁶⁹; o que nos conduz a reformular aqueles pressupostos, sendo que, agora, colocando em seu lugar princípios, os quais não estão mais orientados pelo paradigma do método, mas pelas expectativas de sentido que criamos a partir do reconhecimento da existência de um horizonte histórico e da nossa ligação inexorável a ele, a saber:

1) A situação histórica do intérprete é diferente daquela do autor. O horizonte de sentido do qual o intérprete dispõe não é meramente um somatório de perspectivas do passado, mas, um complexo de algumas perspectivas da tradição que se conservaram e chegaram até o intérprete.

Além disso, por causa das sucessivas apropriações e reelaborações de tal herança, a qual caracteriza o movimento circular do próprio compreender, alterou-se o sentido original até daquelas perspectivas. O que significa dizer que o nosso conhecimento parcial e modificado da história faz com que em cada época os indivíduos se sirvam de horizontes distintos para compreender aquilo que lhe é estranho, mas que não estão totalmente dissociados.

²⁶⁷ HABERMAS, Jürgen. *Dialética e hermenêutica*, p.92: “Toda interpretação bem-sucedida é acompanhada pela expectativa de que o autor e seus destinatários poderiam compartilhar de nossa compreensão do seu texto, se eles simplesmente fossem capazes de transpor ‘a distância temporal’ por um processo de aprendizagem complementar ao nosso procedimento de interpretação”.

²⁶⁸ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*, p.163: Para Heidegger, o círculo hermenêutico “não é mais compreendido ‘só como um círculo intratextual do compreender, mas como uma *forma de realização do Dasein* mesmo’; logo, é ontológico”.

²⁶⁹ CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*: p.115: “[...] sou e fico sendo uma outra pessoa, marcada por sua posição histórica, suas experiências e conhecimentos, não podendo eliminar essas características, pelo que jamais poderei transpor completamente a distância [...] temporal que me separa do outro, para identificar-me de todo com ele”.

2) Servir-se de um horizonte distinto não implica, ainda assim, nem que o horizonte do intérprete seja mais provido de informações positivas para a interpretação do texto e nem que esse conjunto de informes seja melhor do que aquele do autor ou do leitor original.

Segundo Gadamer, “cada época deve compreender a seu modo um texto transmitido, pois o texto forma parte do todo da tradição na qual cada época tem um interesse objetivo e onde também ela procura compreender a si mesma”²⁷⁰. Assim, o intérprete compreenderá o texto de acordo com as expectativas de sentido do contexto histórico de sua época, e não de acordo com as ideias do autor ou do somatório dessas com o contexto e as intenções inconscientes do autor.

3) Pois, mesmo que isso fosse possível de algum modo, não se faria justiça ao sentido do texto, porque, como percebeu Gadamer, “o sentido de um texto supera seu autor [...] sempre”²⁷¹, na medida em que também é determinado por todo o curso objetivo da história.

Ou seja, depois que um texto é deslocado do seu contexto original, pela diversidade de expectativas dos seus intérpretes e pela autonomia que ele assume devido à impossibilidade de diálogo com o seu autor, tal texto assume um sentido que não é puramente ocasional. Pelo contrário, ele pleiteia o direito de ser conservado, transmitido para diversas épocas e também, por esta razão, interpretado de maneiras distintas.

4) Com tudo o que dissemos, podemos afirmar que, em primeiro lugar, “compreender não é reproduzir (fielmente) um conhecimento do passado, mas, sim, torná-lo produtivo no presente”²⁷², o que não significa transformá-lo em algo melhor. Nada justifica na compreensão esse salto qualitativo, nem a obtenção de conceitos mais claros, nem a pretensão de superioridade de uma perspectiva. O certo é que sempre que buscamos compreender, compreendemos “de um modo *diferente*”²⁷³.

Compreendemos no tempo. Como afirmou Heidegger em *Ser e Tempo*: “[...] o tempo é o ponto de partida do qual o homem enquanto ser que é no mundo sempre compreende e interpreta implicitamente o ser”²⁷⁴ dos entes. Gadamer seguiu a essa asserção quando, ao tratar do conceito de distância temporal, mostrou que o tempo não é “um abismo a ser transposto porque separa e distancia, mas é, na verdade, o fundamento que sustenta o

²⁷⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.301.

²⁷¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.301.

²⁷² ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética*, p.274.

²⁷³ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.302.

²⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p.17.

acontecer, onde a atualidade finca suas raízes. Assim, a distinção dos períodos não é algo que deva ser superado”²⁷⁵.

Há, portanto, um redirecionamento das preocupações da hermenêutica com relação à distância temporal. Não se busca mais superar a distância entre os períodos da história, mas, pelo contrário, trata-se de ver nessa distância uma possibilidade positiva de compreendermos a continuidade histórica da tradição²⁷⁶, sob a perspectiva de quem herdou esse “passado” e que, portanto, dispõe de novas fontes de compreensão.

A distância temporal nos dá a possibilidade de perceber relações de sentido que ninguém antes havia suspeitado que existissem no texto, mas “ela mesma está em constante movimento e expansão”²⁷⁷. Ela está em movimento porque acaba por determinar o próprio *Dasein*, de tal modo que ele sempre está se projetando para o futuro, para uma compreensão do outro e de si mesmo, dando continuidade à história.

A distância temporal também está em expansão, pois, com ela, são eliminados os preconceitos de natureza particular do autor, permitindo uma abertura para o surgimento daqueles preconceitos produtivos que levam a uma compreensão correta. Porém, essa abertura não implica necessariamente que façamos uso desses preconceitos produtivos, mas também de preconceitos que nos conduzem a mal-entendidos, porque os juízos prévios de um modo geral podem estar nos influenciando sem que tenhamos consciência deles.

Então, para que possamos avaliar os nossos preconceitos e, conseqüentemente, conservar aqueles que são verdadeiros, precisamos colocá-los diante da tradição de onde eles surgiram. Pois, o que nos incitou a compreender e gerou em nós expectativas de sentido deve já ter adquirido algum critério de validade, garantindo sua permanência; ou ter sido considerado antiquado, frente às coisas em questão, por causa da própria “alteridade da tradição”²⁷⁸.

Esse impulso para revisarmos os nossos preconceitos, não tem a intenção direta, muitas vezes, de empreender essa revisão, mas de seguir algo que nos interpela, dando continuidade a um círculo, justamente onde reside o “critério” corretivo da hermenêutica. Se

²⁷⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.302.

²⁷⁶ GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*, pp.67-68: “A ‘distância temporal’ não é uma distância no sentido de uma distância que deva ser transposta ou vencida. [Ela é o] fundamento de uma possibilidade positiva e produtiva de compreensão[,] uma continuidade viva de elementos que se acumulam formando uma tradição, isto é, uma luz à qual tudo o que trazemos conosco de nosso passado, tudo o que nos é transmitido faz a sua aparição”.

²⁷⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.303.

²⁷⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.304.

algo nos interpela e nós nos dispomos a “ouvir”²⁷⁹ o que ele tem a nos “dizer”, antes de confrontá-lo, nós permitimos que haja de algum modo a suspensão de alguns dos nossos preconceitos.

Algo só nos interpela, pois, em outros termos, nos chama a atenção²⁸⁰. E se, com isso, suspendemos certos preconceitos, isso só ocorre porque tal suspensão tem a estrutura da pergunta. Perguntar é problematizar algo estando aberto para as possibilidades de sentido que daí podem decorrer. E como estar consciente do preconceito não impede que continuemos sendo influenciados por ele, avaliar um juízo prévio, em última instância, é pôr em questão não só o preconceito, mas a nós mesmos e à própria história. Conforme Gadamer, a ingenuidade do objetivismo histórico é “a admissão de que nós podemos fazer caso omissos de nós mesmos”²⁸¹ e da própria história.

Enquanto, na verdade, isso não é possível, ainda mais se queremos fazer jus à historicidade da compreensão, visto que se consideramos algo como preconceito é porque ele já faz parte das nossas concepções e, como tal, já pleiteou o direito de ser verdadeiro. Como então nos direcionar exclusivamente a ele, esquecendo que a sua existência depende tanto de nós quando da história a qual ele se incorporou?

Reconhecer isso pode ser mais fácil depois de Heidegger, mas talvez o contributo de Gadamer tenha sido mostrar como “um pensamento verdadeiramente histórico deve incluir sua própria historicidade em seu pensar”, ou seja, como ele deve pôr a reflexão sobre a consciência histórica dentro do próprio processo de movimento da história²⁸², como ele “deve mostrar a realidade da história na própria compreensão”²⁸³. Gadamer chamou essa exigência de consciência do princípio da “história continuamente influente” e, para nós, é no reconhecimento de tal princípio que se fundamenta a hermenêutica filosófica de Gadamer.

2.4. Introdução ao princípio da “história continuamente influente” (*Wirkungsgeschichte*)

O interesse histórico da hermenêutica de Gadamer se voltou não somente para os textos da tradição. Muitas vezes recorremos aqui nesse trabalho ao exemplo do texto, mas com a intenção de integrá-lo à nossa reflexão acerca da indissociabilidade do texto, de nossa

²⁷⁹ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*, p.22: “[...] a dimensão do ouvir constitui-se em uma exigência e uma condição *sine qua non* da hermenêutica filosófica”.

²⁸⁰ ROHDEN, Luiz. *Interfaces da hermenêutica*, p.254.

²⁸¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.304.

²⁸² HABERMAS, Jürgen. *Dialética e hermenêutica*, p.19: “A hermenêutica de Gadamer assinala um terceiro degrau da reflexão: a histórica, que concebe o intérprete e seu objeto como momentos do mesmo contexto”.

²⁸³ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.305.

compreensão e da história²⁸⁴. Isso agora, com a discussão em torno da questão da distância temporal, revelou-se para nós como sendo possível devido a uma “trama de efeitos recíprocos” ocorrida na história.

Gadamer não usou essa expressão, mas nós entendemos que ela sintetiza a problemática da “história continuamente influente”, a saber, não só da existência objetiva de textos, mas 1) dos efeitos do sentido desses textos na história e, por sua vez, em nós mesmos; 2) do efeito direto do texto sobre nós, o qual está mediado pelo efeito da história sobre nós; 3) e do efeito de nossa interpretação sobre a história e sobre o próprio sentido do texto; 4) dentre outras conexões que se pode asserir daqui.

O que encontramos de novidade no pensamento de Gadamer é a exigência que ele colocou de, a cada vez que nós perguntarmos pelo sentido da obra ou da tradição, precisarmos incluir esse questionamento da “história continuamente influente”, para que tanto a tradição, como a compreensão possam ser vistas a partir do “seu real significado”²⁸⁵, da sua verdade. Aqui tal exigência não é mais colocada no sentido metodológico da hermenêutica tradicional, pois, ela mesma engloba tanto aquele que busca compreender como o próprio sentido da história. Ela é uma “exigência” ontológica.

Não existem dois questionamentos metodologicamente separados, a saber, uma interrogação voltada diretamente para a compreensão da obra e outra que inclui a obra nesse “cruzamento” de efeitos recíprocos. Todavia, o questionamento é um só: Qual o sentido de um elemento da tradição agora que sabemos que, no momento da sua compreensão, a qual se situa distante historicamente, nós também nos encontramos sempre “sob os efeitos” dessa história?

Isso implica não só que nos conscientizemos de que a história é determinante para as nossas reflexões em torno dos temas das ciências do espírito, como fez a escola histórica, mas de que por trás desse reconhecimento se encontra o questionamento dos efeitos mútuos dessa história sobre os textos e sobre nós, e vice-versa, “ainda que de uma maneira despercebida e conseqüentemente incontrolada”²⁸⁶. Ou seja, o que questionamos na história já deve ter sido de algum modo possibilitado por ela.

Por isso, quando o objetivismo histórico tomou um texto ou um fenômeno como *toda* a verdade, esqueceu justamente o que é que compõe *toda* a verdade, isto é, não só o texto ou o

²⁸⁴ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética*, p.273: “[...] o encontro com o ‘outro’, com o ‘estranho’, conduz o intérprete a uma tríplice revelação: ele se revela para *si mesmo* (através dos seus próprios preconceitos); o *outro* (aquilo pelo qual o intérprete se pergunta) se manifesta para ele, e a *tradição* se mostra como o lugar comum do intérprete e do interpretado”.

²⁸⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.305.

²⁸⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.305.

fenômeno, mas a sua relação de troca com a história e conosco. Consequentemente, tal objetivismo acabou negando “aquelas pressuposições que não são arbitrárias nem aleatórias, mas que sustentam e guiam seu próprio compreender”, a saber, os nossos preconceitos legítimos, aquilo que continua guiando o nosso modo de compreender mesmo frente a toda transitoriedade e ao movimento transformador da autocompreensão. O objetivismo histórico, em outros termos, conduzia à renúncia da verdade que poderíamos alcançar, apesar de toda finitude da nossa compreensão²⁸⁷.

A “história continuamente influente”, para ser levada em conta, não precisa se tornar uma nova disciplina ou metodologia das ciências do espírito, mas apenas trazer à tona a verdade da nossa experiência histórica²⁸⁸, que é anterior à ingenuidade da fé metodológica de uma neutralidade, ou melhor, de uma objetividade de todo o nosso saber. Como Gadamer mesmo afirmou no começo de sua obra *Verdade e Método*, o que nós temos aqui em discussão:

[...] não é uma diferença dos métodos, mas uma diferença dos objetivos do conhecimento. A questão colocada aqui quer descobrir e tornar consciente algo que foi encoberto e ignorado por aquela disputa sobre os métodos, algo que precede a ciência moderna e em parte a torna possível, em vez de limitá-la e restringi-la.²⁸⁹

Essa verdade da experiência histórica, em outros termos, quer lembrar que a própria consciência científica só existe porque foi possibilitado o seu surgimento na Modernidade, ou seja, por causa desse intrincado complexo de efeitos mútuos da história. De tal modo que, quando se nega a influência de nossos preconceitos, por exemplo, “a consequência pode ser até uma real deformação do conhecimento” das coisas em questão e de nós mesmos. Um exemplo comum disso foi quando na história da ciência se apresentaram provas irrefutáveis “de coisas evidentemente falsas”²⁹⁰.

Por isso, tornar consciente a “história continuamente influente” não é só uma exigência que se põe para as ciências do espírito, mas também para a consciência científica. Isso justifica, em parte, a omissão das ciências da natureza com relação aos efeitos da história, dado que, em uma situação hipotética segundo a qual passasse a ser relevante para o cientista o reconhecimento da influência dos efeitos da história sobre a formulação de suas teorias, e da

²⁸⁷ GADAMER, Hans-Georg. “O problema da história na filosofia alemã mais recente”, in: *Verdade e Método II: “Mesmo na finitude, perguntamos por um sentido. Esse é o problema da historicidade, que afeta a Filosofia”*.

²⁸⁸ STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*, p.76: Isto é, a “[...] consciência de que nós somos determinados pelos fatos históricos. Esses fatos históricos são, por um lado, um peso que limita a nossa compreensão, mas de outro lado, explicitados, analisados e interpretados passam a ser a própria alavanca do desenvolvimento da compreensão”.

²⁸⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*, p.15.

²⁹⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.306.

influência destas sobre a história, tais ciências teriam que assumir a impossibilidade metodológica de trazer todas essas influências à consciência.

Pois, pelo contrário, caso fosse permitido a nós nos conscientizarmos de todos os nossos preconceitos, estaríamos, por exemplo, diante de uma situação ideal onde a ciência teria condições de fazer somente descobertas benéficas para a humanidade, uma vez que ela mesma poderia avaliar e se desvencilhar de todos os preconceitos equivocados pelos quais ela se guiava.

Gadamer retornou, assim, com o princípio da “história continuamente influente”, ao problema da provisoriedade de nossas pressuposições, da nossa finitude. À luz de nossa reflexão atual, esse problema ganha um novo significado, a saber, de que estarmos conscientes do emaranhado histórico ao qual pertencemos é, em primeiro lugar, um sinal de que já está se realizando aqui um tipo de compreensão que, como tal, visa ser correta.

E isso ocorre porque a consciência da “história continuamente influente” é consciência também da nossa *situação* hermenêutica. O que significa dizer que, por fazermos parte de uma combinação de acontecimentos e circunstâncias, não podemos tê-los diante de nós, não podemos simplesmente tomá-los como objetos²⁹¹, embora a elucidação dessa *situação* seja a nossa tarefa.

A consequência disso é que, não tendo um saber objetivo sobre a “história continuamente influente”, essa elucidação que almejamos “jamais poderá ser cumprida por completo”. No entanto, essa impossibilidade, segundo nos afirmou Gadamer, “não é defeito da reflexão, mas faz parte da própria essência do ser histórico que somos. *Ser histórico quer dizer não se esgotar nunca no saber-se*”²⁹².

Foi por isso que a palavra compreensão, em *Verdade e Método*, foi utilizada com a pretensão de universalidade, mas não de chegar a um saber absoluto, como desejava Hegel. Em outros termos, ela é universal, mas não totalitária. Vê-se aqui, entretanto, um produto que nasceu da inversão do caminho percorrido por Hegel na sua *Fenomenologia do Espírito*²⁹³ e que de certo modo o recuperou. Hegel passou a ser lido por Gadamer a partir do conceito heideggeriano de tempo.

Enquanto Hegel queria converter toda substancialidade em subjetividade e transformar toda subjetividade em objeto, Gadamer fez o movimento inverso. Ele tentou mostrar que em

²⁹¹ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética*, p.277: “Gadamer considera absurda a afirmação de que a história pode ser completamente trazida à consciência; para ele, a consciência histórica é ‘um momento da realização da compreensão’, um momento que não pode ser ‘coisificado’, mas que sempre se renova em novos momentos”.

²⁹² GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.307.

²⁹³ Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*.

toda subjetividade há uma substancialidade (preconceitos, tradição, historicidade, etc.) que a determina²⁹⁴ e que, por isso, nunca poderá ser convertida por nós em objeto. Portanto, não se tem mais uma subjetividade que busca eliminar a substancialidade, mas uma substancialidade diante da qual somos finitos.

Aqui substancialidade são as determinações culturais e históricas do mundo vivido. E pela mesma razão que um subjetivismo se torna inviável, a saber, por conta da anterioridade do horizonte histórico que nos determina, um objetivismo histórico, como almejava o historicismo, apresenta-se como uma tarefa que não pode ser realizada.

Hegel superou a teoria do conhecimento na direção de uma filosofia do absoluto, ao passo que Gadamer ultrapassou a teoria do conhecimento na direção de uma compreensão da historicidade da cultura do mundo, do todo do conhecimento, que nunca se esgota num movimento completo, que sempre é um movimento (facticidade).

Há, portanto, em Gadamer, uma “historicização” da razão e isso significa dizer que há uma “despotencialização” da razão, algo que não ficou explícito na sua reflexão, mas que é condição ineliminável para que compreendamos a universalidade a que a hermenêutica filosófica de Gadamer chegou com o princípio da “história continuamente influente”.

Nós nos utilizamos dos conceitos de *facticidade* e *situação*, por exemplo, justamente para que pudéssemos perceber o alcance do nosso “campo de visão” frente à amplitude do emaranhado histórico que envolve o problema da compreensão. Podemos juntar também a esses conceitos, então, o conceito de “horizonte”, do qual nos servimos brevemente em outro contexto e que agora será essencial para uma compreensão mais ampla do princípio “história continuamente influente”, de tal modo que possamos retomá-lo mais adiante como a base fundamental da hermenêutica filosófica de Gadamer.

2.5. A história como uma fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*)

Vimos que o conceito de horizonte já havia sido utilizado por Husserl para designar, em especial, aquilo que é ou que pode ser visado pela consciência na constituição do nexo vivencial. O que significa dizer que aqui tal conceito já indicava “a vinculação do pensamento

²⁹⁴ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética*, pp.297-298: “Gadamer [...] apresenta a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel como o caminho a ser seguido; mas há a ressalva decisiva de que não se pode deixar a subjetividade determinar arbitrariamente o que deve ser uma interpretação verdadeira, pois a *historicidade* só será mantida como princípio hermenêutico enquanto houver clareza de que também a subjetividade é condicionada pela *substancialidade*”.

a sua determinabilidade finita e [...] o ritmo de ampliação do campo visual”²⁹⁵, principalmente, quando Husserl tratou da questão da consciência do tempo²⁹⁶.

Embora as intenções de Husserl e as pretensões de Gadamer tenham sido bem distintas, o conceito de horizonte em ambos os filósofos tem algo em comum, que não está associado a suas teorias, mas que é característica própria dessa palavra. Ela carrega, por um lado, um sentido literal, que remete a uma imagem, e, por outro, um sentido figurado que trata de uma concepção, a qual está associada a esta imagem. Ou seja, o termo horizonte serve como uma metáfora e, como tal, está sujeito a múltiplas adaptações, desde que aquilo que se queira explicar a partir dele preserve uma semelhança com a sua imagem.

Gadamer descreveu a imagem de horizonte do seguinte modo: “Horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto”²⁹⁷. Com base nessa definição, podemos dar a essa palavra vários usos metafóricos, de acordo com a familiaridade que conseguimos estabelecer com essa sua significação tão abrangente.

É tanto que Gadamer utilizou essa palavra em *Verdade e Método* em vários contextos, desde a perspectiva do objetivismo histórico até aquela que ele quis defender com a sua hermenêutica filosófica. No nosso trabalho, portanto, também nos servimos do termo “horizonte”, ora porque Gadamer também lançou mão dele, ora porque achamos mais apropriado empregá-lo no lugar de outra palavra, mas sempre respeitando àquela ideia geral que fazemos dele.

Então, tentaremos, nessa ocasião, rever alguns desses usos que fizemos dele, ao mesmo tempo em que nos esforçaremos para descrever o significado especial que ele possui para a hermenêutica de Gadamer; o que faremos colocando os temas que já expusemos sob o ponto de vista da representação do conceito de horizonte, na expectativa de que ele torne mais acessível a proposta de Gadamer em *Verdade e Método*.

A propósito da posição assumida pelo objetivismo histórico Gadamer afirmou que:

[...] falamos de horizontes no âmbito da compreensão histórica, sobretudo quando nos referimos à pretensão da consciência histórica de ver o passado histórico em seu próprio ser, não a partir de nossos padrões e preconceitos contemporâneos, mas a partir de seu próprio horizonte histórico.²⁹⁸

²⁹⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.307.

²⁹⁶ HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, p.82: “À medida que prossegue o processo de recordação iterativa, este horizonte abre-se de novas maneiras e torna-se mais vivo, mais rico. E, com isto, este horizonte preenche-se com acontecimentos iterativamente recordados sempre novos”.

²⁹⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.307.

²⁹⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.308.

Em outros termos, para Gadamer, o objetivismo histórico considerou que existiam dois horizontes *separados*, a saber, um horizonte do passado e o nosso próprio horizonte. Contudo, para manter a exigência objetivista de deixar que o horizonte do passado se mostrasse em suas próprias medidas, o historicismo pôs o nosso horizonte fora da situação de entendimento; o que também já era expresso naquele velho princípio da hermenêutica clássica que utilizamos no nosso próprio dia-a-dia, a saber, de nos colocar no lugar do outro para poder compreendê-lo corretamente.

Vimos, porém, que esse princípio omitiu a própria historicidade da compreensão, porque ele tanto ocultou a situação de sermos desde sempre determinados e orientados por nossos juízos prévios, como negligenciou o fato de que o sentido do texto se modifica ao longo da história. Pois, quando colocamos essas duas verdades em questão, não podemos mais, em primeiro lugar, como fez o historicismo, aceitar uma cisão entre o nosso horizonte de compreensão e o horizonte de sentido da tradição²⁹⁹.

Disso decorre também a seguinte pergunta: “Existirão realmente dois horizontes diferentes, o horizonte onde vive quem compreende e o horizonte histórico a que este pretende se deslocar?”³⁰⁰ Caso a resposta seja afirmativa, podemos dizer que existem horizontes fechados? Em outras palavras, podemos dizer que os textos da tradição, por exemplo, possuem um sentido objetivo, de tal modo que se for lido em qualquer época poderá transmitir esse mesmo sentido ao leitor?

Podemos até admitir que existam horizontes distintos, como explicaremos adiante, mas já vimos que é insustentável a ideia de um horizonte fechado. Segundo Gadamer, “a mobilidade histórica da existência humana se constitui precisamente no fato de não possuir uma vinculação absoluta a uma determinada posição, e nesse sentido jamais possui um horizonte verdadeiramente fechado”. Desse modo, “o horizonte fechado que cercaria uma cultura é uma abstração”³⁰¹.

Pois isso, na hermenêutica de Gadamer, horizonte é essencialmente mobilidade, o que está de acordo com a própria imagem a que a palavra horizonte nos remete. O horizonte se modifica na medida em que nos movemos³⁰², ou seja, em que um texto se desloca de seu

²⁹⁹ Vale ressaltar que a própria tentativa de afastamento do texto já é uma inserção do nosso ponto de vista no próprio horizonte da tradição, o que caracterizou também o trabalho da consciência histórica e, conseqüentemente, o surgimento de suas aporias, definindo o seu horizonte de compreensão, o qual não estava mais referido somente ao texto.

³⁰⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.309.

³⁰¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.309.

³⁰² STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*, p.38: “O conceito de horizonte aparece como algo aberto à nossa frente, do qual nunca conseguimos nos aproximar e que mais se distancia a medida que avançamos. Esse horizonte se apresentava tanto com relação ao futuro como com relação ao passado”.

contexto original, por exemplo. Por essa razão, a consciência histórica não tem como definir absolutamente o horizonte da tradição, senão participar deste, contribuindo para a sua modificação e terminando por modificar o seu próprio horizonte.

O que não significa que tenhamos que nos transportar para um outro horizonte que nada tem a ver com o nosso, pois, como poderíamos compreender um horizonte que não possuísse nada em comum conosco? Já vimos, quando falamos do problema da distância temporal, que compreendemos o passado porque comungamos da mesma história, a qual transcorreu até nós e continua a se desenrolar.

Podemos agora dizer então, de outro modo, que a compreensão se dá porque compartilhamos do “grande horizonte” da tradição, que engloba tanto o nosso horizonte do presente quanto o horizonte do passado. Esse é o horizonte onde se move “a vida humana” e que a determina como tradição.

Dentro desse horizonte da vida humana não temos como nos manter isolados nem nos abstrair de nós mesmos por várias razões: 1) Sempre estamos nos compreendendo uns com os outros 2) e, para compreender, precisamos desde sempre possuir um horizonte (concepções prévias) 3) do qual não podemos nos desvencilhar. Ou seja, quando almejamos compreender, *nós mesmos* precisamos nos deslocar com o nosso horizonte para outra situação.

Mas esse “deslocar-se” também não se dá por mera “empatia de uma individualidade com a outra”. Não é porque nós participamos de um horizonte maior que teremos concepções iguais. As concepções realmente são diferentes, assim como os nossos horizontes. Do mesmo modo, não é pela submissão do outro aos nossos próprios padrões que alcançamos a compreensão, pois, onde aqui não há acordo, não há compreensão.

Todavia, a compreensão implica um deslocamento para aquele horizonte comum, exige uma visão mais ampla para aquele que compreende, de tal modo que o seu horizonte não se restrinja àquilo que lhe está mais próximo. Essa ampliação de horizonte, por sua vez, vai permitir não só que enxerguemos melhor o que está diante de nós, “mas em um todo mais amplo e com critérios mais justos”³⁰³.

Esse é o esforço que devemos fazer para alcançar a tarefa hermenêutica, a saber, de obter um “horizonte de questionamento correto para as questões que se colocam frente à tradição”³⁰⁴. O que, no fundo, é o esforço pessoal de também conhecermos melhor a nós

³⁰³ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.310.

³⁰⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.308.

mesmos³⁰⁵, tentando nos desprender das esperanças e temores que cultivamos naquilo que está mais próximo de nós e, assim, fazendo uso das nossas próprias possibilidades, na conquista do nosso horizonte em comum com a tradição.

No entanto, o nosso horizonte do presente, como vimos, nunca será absoluto. Ele está em processo de constante formação, na medida em que temos que “pôr constantemente à prova todos os nossos preconceitos” no encontro com o passado e na compreensão da tradição da qual nós proviemos. Em outras palavras, podemos dizer que não existe um horizonte do presente *por si mesmo*, “assim como não existem horizontes históricos a ser conquistados. *Antes, compreender é sempre um processo de fusão de horizontes presumivelmente dados por si mesmos*”³⁰⁶.

É aqui que o conceito de horizonte adquire o significado especial utilizado por Gadamer. Da mesma forma que os horizontes não são fechados, mas estão em contínua mobilidade, essa “fusão de horizontes” se dá constantemente. E, ao mesmo tempo em que a tradição mantém o velho e o novo crescendo juntos nessa fusão, sem que ambos sejam vistos separadamente³⁰⁷ disputando por critérios de validade, essa unidade é o que faz com que alguns conteúdos da tradição permaneçam vigorando.

É aquela “trama de efeitos recíprocos” ocorrida na história, da qual falamos, que pode ser caracterizada como aquele “grande horizonte” onde se move a vida humana. Por que então falamos “de fusão de horizontes e não simplesmente da formação desse horizonte único que lança suas fronteiras às profundidades da tradição?”³⁰⁸. Porque o problema hermenêutico não reside no fato de haver essa unidade, mas na coexistência de diversos horizontes de sentido na tradição que pleiteiam igualmente o direito de alcançar uma compreensão correta das coisas.

Falamos que, para haver a compreensão, os nossos horizontes do presente precisam ter algo *em comum* com os outros horizontes de sentido que almejamos compreender. Isso implicou na aceitação de que, em primeiro lugar, podemos falar de horizontes distintos, embora os horizontes não sejam fechados em si mesmos e nem sejam iguais. É por conta da inexistência dessa igualdade e da mobilidade de todos os horizontes que há a experiência do choque, da falta de sentido ou do desacordo³⁰⁹.

³⁰⁵ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*, p.163: “Do ponto de vista ontológico [...] toda compreensão é autocompreensão”.

³⁰⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.311.

³⁰⁷ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética*, p.295: “[...] a fusão de horizontes não significa dissolução do ‘eu’ no ‘outro’ e nem é um encontro justaposto de dois horizontes, mas é a interpenetração de ambos”.

³⁰⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.311.

³⁰⁹ GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*, p.67: “A hermenêutica deve partir do fato de que compreender é estar em relação, a um só tempo, com a coisa mesma que se manifesta através da tradição

Por isso, “a tarefa hermenêutica consiste em não dissimular essa tensão em uma assimilação ingênua, mas em desenvolvê-la conscientemente”, obrigando o comportamento hermenêutico a “projetar um horizonte que se distinga do presente”. Mas se a conquista de tal horizonte não é possível, senão a “superposição” sobre a tradição que continua atuante, devemos admitir que o modo como se dá a compreensão autêntica ocorre de acordo com o modelo de uma consciência do presente que recolhe o que ela compreendeu do passado; “a fim de intermediar-se consigo mesma na unidade do horizonte histórico assim conquistado”³¹⁰.

A compreensão ocorre, em outros termos, em uma recuperação do passado pelo presente, ou melhor, na reciprocidade dos efeitos entre o horizonte da tradição, o nosso horizonte e os outros horizontes. E foi assim que o conceito de “fusão de horizontes” passou a ser fundamental na hermenêutica de Gadamer para a compreensão do princípio da “história continuamente influente”. Por conta do seu uso metafórico, o conceito de horizonte nos fez realçar o sentido³¹¹ desse princípio, porque tornou o seu significado mais acessível a partir da imagem que ele trouxe para a nossa análise conceitual.

Como defendemos que, para nós, a “história continuamente influente” é o fundamento sustentador da tentativa de Gadamer de elevar a historicidade da compreensão a um princípio universal, agora temos o conhecimento dos conceitos norteadores da hermenêutica filosófica de Gadamer necessários para defender essa nossa interpretação da sua obra *Verdade e Método*.

Em outras palavras, uma vez que libertamos alguns dos conceitos, que são relevantes para nós, do seu significado subjetivista-objetivista advindo da Modernidade, podemos nos servir de uma linguagem que faça jus à verdade que Gadamer quis nos trazer com a sua obra principal; isto é, de que podemos fundamentar a nossa relação com o mundo, com os outros e com nós mesmos de um modo distinto daquele orientado pelo modelo do método científico. É a busca de um cunho teórico para essa verdade que nos guiará no capítulo seguinte.

e com uma tradição de onde a ‘coisa’ possa me falar. Por outro lado, aquele que efetua uma compreensão hermenêutica deve se dar conta de que a nossa relação com as ‘coisas’ não é uma relação que ‘ocorra naturalmente’, sem problemas. Precisamente sobre a tensão que existe entre a ‘familiaridade’ e o caráter ‘estranho’ da mensagem que nos é transmitida pela tradição é que fundamos a teoria hermenêutica”.

³¹⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, pp.311-312.

³¹¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, pp.108-109.

CAPÍTULO III

A historicidade da compreensão como princípio fundamental da hermenêutica filosófica de Gadamer

Partimos do pressuposto de que o entendimento do princípio da “história continuamente influente” é a base para alcançarmos a verdade mais adequada à experiência humana que Gadamer quis trazer à tona com a sua obra *Verdade e Método*; isto é, a verdade de que a compreensão possui uma historicidade e, como tal, ela é parte integrante e ativa do todo de significados que se cruzam através da história e que se modificam mutuamente. Em outros termos, é a reciprocidade dos efeitos da história que vai permitir que haja a compreensão apesar da distância temporal. Agora esses efeitos vão se revelar como sendo o “momento de aplicação” (*Anwendung*) da compreensão na história, pois, os efeitos de nossa compreensão no texto e na história, e vice-versa, não podem ocorrer sem que algo já esteja em movimento, já esteja acontecendo, para além de um comportamento subjetivo-racional. Aqui se apresenta o elemento pragmático da hermenêutica filosófica; o qual não foi suficientemente desenvolvido por Gadamer, já que a preocupação maior desse pensador foi com a própria universalidade da tradição que requer esse “momento de aplicação”.

Nesse sentido, podemos dizer que a hermenêutica de Gadamer, de um modo bem distinto de Heidegger, é uma filosofia do Ser, em especial, do modo como é possível a compreensão do Ser, que, no pensamento de Gadamer, é *linguagem*. E a tradição é, nesse contexto, o “solo” que possibilita essa compreensão, por ser movimento de um sentido que atravessa as épocas da humanidade. Não obstante, o que quer dizer isso para nós, se o modelo da metafísica tradicional já foi criticado pela filosofia do século XX? Significa que esse sentido, que antecede nossas pretensões científicas com relação ao mundo, não é uma “entidade substancial” separada de nós, senão, linguagem. Assim, o que compreendemos não é nada mais do que sentido compartilhado na tradição, ou melhor, linguagem. De onde extraímos a resposta para o questionamento central da obra *Verdade e Método*: O modo como compreendemos é mediante os efeitos recíprocos dessa “tradição de linguagem” no todo da história. Com isso, Gadamer consumou a sua crítica à filosofia da subjetividade e, levando a dimensão histórica da vida humana até as suas últimas consequências, fundou uma nova forma de articular a Filosofia com a sua ontologia hermenêutica, tema esse que abordaremos nesse capítulo.

3.1. O “momento de aplicação” da compreensão e a experiência humana

Schleiermacher definiu a hermenêutica como “a arte de compreender corretamente o discurso de um outro” e ainda acrescentou: “Somente arte da *compreensão*, não também apresentação”³¹² (aplicação). Explicação essa que remontava, implicitamente, a uma divisão que existiu, antes de Schleiermacher, com a hermenêutica teológica e com a hermenêutica jurídica, do problema que envolve a hermenêutica em três momentos, a saber, da compreensão, da interpretação e da aplicação.

Contudo, vimos que a hermenêutica recebeu um significado sistemático justamente com Schleiermacher, que reconheceu a unidade interna entre compreender e interpretar, chamando a hermenêutica de “arte de *compreender*” e não de interpretar. É tanto que, como o nosso ponto de partida foi a hermenêutica de Schleiermacher, nós usamos ao longo do nosso trabalho os termos “compreensão” e “interpretação”, em quase todos os casos, para nos referir ao mesmo sentido.

Como Gadamer mesmo afirmou: “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”³¹³. Acontece que, ao darmos demasiada atenção a esses termos, acabamos por negligenciar o conceito de “aplicação”, não porque concordamos com a ideia de Schleiermacher de que a “apresentação” seria somente “uma parte especial da arte de falar e de escrever”³¹⁴, mas porque naqueles termos reside a centralidade de nossos questionamentos.

No entanto, precisamos admitir, devido ao ponto a que chegaram as nossas reflexões com a consciência do princípio da “história continuamente influente”, que “na compreensão sempre ocorre algo como uma aplicação do texto a ser compreendido na situação atual do intérprete”³¹⁵, e vice-versa. Nesse sentido, temos que reconhecer que não somente a compreensão e a interpretação fazem parte de um processo unitário e integrante, mas também a aplicação.

Vimos que só podemos compreender o sentido de um texto porque já temos algo *em comum* com a tradição da qual o texto também é partícipe, mas que essa *familiaridade* também é *estranheza*, na medida em que partimos do contexto presente no qual estamos inseridos e que, como tal, não é igual ao passado.

³¹² SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica e crítica*, p.91.

³¹³ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.312.

³¹⁴ SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica e crítica*, p.91.

³¹⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.313.

É por isso, que, em primeiro lugar, nós não podemos captar mentalmente a intenção do autor, realizando um processo neutro de “cópia fiel” do suposto sentido do texto –, essa é a ingenuidade da concepção de um perfeito domínio intelectual de uma coisa, professada pelo Romantismo³¹⁶. Em segundo lugar, para que haja compreensão, nossas concepções prévias precisam já estar atuando, e isso é o que nós entendemos comumente por interpretação³¹⁷.

A partir dessas conclusões, a unidade entre compreensão e interpretação está justificada. Entretanto, desse ponto em diante, nós também podemos fornecer argumentos a favor da “aplicação” como “parte” integrante dessa unidade, o que já pode ser vislumbrado, mas não com uma certa clareza.

Quando aceitamos a historicidade da compreensão, fomos conduzidos para a identificação da mobilidade dos horizontes de sentido. Isso significou para nós a admissão de que não podemos alcançar um saber absoluto, porque, ao mesmo tempo em que somos guiados pelos nossos preconceitos na tentativa de compreender o sentido de algo, tanto este como nós mesmos estamos sendo continuamente modificados pelos efeitos da história. Há, em outras palavras, uma incontrollabilidade do sentido.

Por isso, “se quisermos compreender adequadamente um texto [...] devemos compreendê-lo a cada instante, ou seja, compreendê-lo em cada situação concreta de uma maneira nova e distinta. Aqui, compreender é sempre também aplicar”³¹⁸. Podemos então dizer agora que a compreensão, a interpretação e a aplicação são uma coisa só³¹⁹, a qual chamamos aqui simplesmente de *compreensão*, em especial, do horizonte de sentido da tradição e dos horizontes de sentido que nela se entrecruzam. Horizontes estes para os quais nos direcionamos sempre mais uma vez e de acordo com as nossas expectativas.

Dizemos muitas vezes que o sentido de um texto só alcança sua validade no presente, isto é, só possui o que chamamos de “atualidade” se puder ser utilizado na nossa situação histórico-concreta. Contudo, agora sabemos que para que isso ocorra, tal sentido já precisa ter, ao mesmo tempo, se tornado atual por meio da interpretação do texto, ou seja, já deve ter sido modificado e adaptado em uma “fusão de horizontes”, ultrapassando o problema da distância temporal que supostamente o separaria do presente.

³¹⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.316: “[...] a hermenêutica romântica e sua coroação na interpretação psicológica, isto é, no deciframento e fundamentação da individualidade do outro, aborda o problema da compreensão de um modo excessivamente parcial”.

³¹⁷ STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*, p.21: “O *como* hermenêutico é o *como* do nosso mundo prático em que nós já sempre compreendemos as coisas”.

³¹⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.314.

³¹⁹ Tivemos, todavia, que mostrar a “aplicação” como uma “parte” integrante da compreensão, porque a demonstração teórica, do modo como se orienta a nossa linguagem, exige que façamos essa cisão.

Essa “aplicação” enquanto compreensão é uma tarefa constante, nunca finda em um saber concludente, tendo necessidade de a cada vez ser revisada, atualizada. Em outros termos, um sentido pode se tornar *atual*, mas, para se manter, ele precisa estar em constante *atualização*. Nenhum sentido, como vimos, é um horizonte fechado.

Essa certamente não era a verdade que as ciências modernas da natureza, de um modo geral, queriam assumir para si mesmas, e nem podiam fazê-lo se queriam chegar a todo custo aos resultados para os quais se planejavam. O paradigma metodológico de tais ciências empírico-analíticas não as orientava para a reflexão sobre os pressupostos que guiavam suas análises, senão para a análise de objetos que, a princípio³²⁰, estariam separados da experiência humana, na tentativa de chegar a conclusões definitivas sobre suas observações.

Na perspectiva das ciências do espírito, todavia, já se reconhecia que o mais importante não era dar respostas, mas revelar quais perguntas haviam nos guiado na investigação de algo – como veremos adiante. Além disso, dar respostas em qualquer caso não significa que os problemas tenham sido solucionados, porque, não há exatidão quando falamos de sentidos que são transmitidos através da história.

A consciência formada hermeneuticamente sabe que estar aberto para novas experiências³²¹, ou melhor, para reavaliar as nossas interpretações no próprio movimento da compreensão, é onde reside o nosso critério de correção – e não nos objetos. Portanto, não podemos aqui falar nem da negação do sujeito, nem do objeto, mas da aceitação de que a relação sujeito-objeto, a qual se aproxima mais do ideal científico-moderno, é somente uma das possíveis relações dentro do todo da tradição. E “compreender a tradição [...] é o que caracteriza a hermenêutica”³²².

É por isso que Karl-Otto Apel, por exemplo, indaga se, ante a pretensão de universalidade da hermenêutica, a estrutura de uma “fusão de horizontes” própria à história e de uma mediação do presente com seu passado, que correspondem ao princípio da “história continuamente influente”, “pode ser constatada em todo e qualquer caso do compreender”³²³, apesar de reconhecer que a hermenêutica filosófica “é mesmo capaz de cumprir uma função

³²⁰ O “princípio da incerteza” de Werner Heisenberg (1901-1976), físico alemão, é um exemplo da mudança de paradigma em determinados âmbitos da ciência, na medida em que afirma que ao analisarmos os nossos objetos, mediante instrumentos de medida, estes acabam alterando o estado daqueles. Isso significa dizer que, quanto mais se tenta medir algo, mais será impreciso o resultado daquilo que se quer medir, de tal modo que nunca podemos chegar a conclusões precisas, completamente mensuráveis.

³²¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, pp.361-362.

³²² GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.329.

³²³ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica*. 2.ed. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p.33.

corretiva diante do estreitamento científico-metodológico da problemática acerca da verdade³²⁴.

Ao que respondemos provisoriamente que sim, isto é, a historicidade da compreensão vale para todo e qualquer caso. Pois, mesmo na investigação científica, o cientista estabelece algum tipo de relação com a coisa em questão. Isso significa dizer que tanto nas ciências do espírito como nas ciências da natureza somos afetados pelo significado das coisas, porque o momento da compreensão é, mesmo que às vezes de maneira imperceptível, um momento de transformação das coisas e de nós mesmos³²⁵.

Um exemplo do fracasso da aplicação do modelo do método científico-moderno às ciências do espírito, como vimos, foi aquela empreendida pelo historicismo com a sua consciência histórica. Todavia, esse fracasso não foi reconhecido pelas ciências da natureza, uma vez que, partindo-se de uma perspectiva epistemológica, consideravam que a problemática oriunda da questão da compreensão era uma dificuldade a ser enfrentada, em especial, pelas ciências que tratam dos assuntos que se referem diretamente aos seres humanos e não a objetos isolados.

Por essa razão, um tipo de objetivação provisória ainda é aceito nas ciências da natureza³²⁶, por mais que uma crítica a essa objetivação devesse ser empreendida pelos próprios cientistas. Entretanto, com o novo paradigma hermenêutico do século XX, toda objetivação no âmbito da tradição (Ser) que tenha pretensão última de validade, mesmo que por um determinado período de tempo, revelou ser equivocada³²⁷.

Na história não estamos frente a uma constelação de fatos os quais basta constatar, mas somos atingidos diretamente por aquilo que conhecemos. No estudo da Filosofia, por exemplo, vemos que a compreensão de um tema implica necessariamente em uma transformação do próprio pesquisador, pois, compreende melhor uma questão, a qual envolve a própria experiência humana, aquele que na sua experiência particular se deparou concretamente com situações que lhe exigiram a compreensão da coisa em questão e que com elas aprendeu algo.

³²⁴ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, p.37.

³²⁵ ROHDEN, Luiz. *Interfaces da hermenêutica*, p.130: “O compreender [enquanto escopo comum à filosofia e às ciências] constitui um dos fios que explicita e formaliza, em linguagem, a subjetividade, por caminhos e fins distintos, pois não apenas compreendemos algo como algo, mas nos compreendemos ao compreendermos algo”.

³²⁶ É o caso do falibilismo. Segundo tal teoria, não podemos ter certeza de qualquer forma de conhecimento, mas podemos admitir a existência de formas de conhecimento mais válidas, legítimas e frutíferas do que outras, embora não tenhamos certeza delas.

³²⁷ STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*, p.16: “O objeto das ciências pode ser delimitado, o objeto da Filosofia não pode ser delimitado. A Filosofia faz uma coisa que a ciência não consegue fazer: tratar de si mesma. Enquanto as ciências tratam de um objeto, a Filosofia trata de um universo que o discurso das ciências humanas pressupõe”.

A compreensão não é um procedimento isolado de uma consciência que capta abstratamente o sentido de alguma coisa, nem muito menos uma “aplicação plenamente consciente” de um conhecimento à realidade³²⁸. Do contrário, ela é uma unidade entre compreensão, interpretação e práxis. Aquele que compreende autenticamente age de alguma forma, seja transformando a si mesmo, àqueles que compartilham do seu horizonte de compreensão ou à própria Filosofia³²⁹.

Mas é claro que, como essa é uma “trama de ações recíprocas”, na compreensão também está em questão aquilo que o pesquisador sabe da tradição (preconceitos advindos da família, da sociedade, dos textos, etc.) e sobre si mesmo (autoconhecimento oriundo da própria experiência da compreensão). Em outras palavras, como na compreensão o que está em questão é o homem “e o que este sabe de si mesmo”³³⁰, o trabalho do intérprete é um exercício “solitário”, cuja “qualidade” depende do seu processo de “formação” (*Bildung*).

Conforme nos afirmou Gadamer: “[...] o resultado da formação não se produz na forma de uma finalidade técnica, mas nasce do processo interior de formulação e formação, permanecendo assim em constante evolução e aperfeiçoamento”³³¹, desde que, na fusão de horizontes, estejamos abertos para compreender³³², integrando, assim, aquilo que é compreendido a nós mesmos, ao mesmo tempo em que mantemos a conservação de tal sentido na própria tradição.

No entanto, quando falamos que o trabalho do intérprete é um exercício “solitário”, não quisemos afirmar que um indivíduo isolado³³³ possa, mediante uma atividade estritamente racional, chegar a conclusões a que nenhum outro indivíduo chegou. Senão estaríamos retornando ao velho ideal inalcançável da *Aufklärung*.

O que queremos dizer, pelo contrário, é que, para que a compreensão aconteça não podemos nos abster do fato de que nós mesmos temos que participar, isto é, nós mesmos precisamos estar envolvidos no momento da compreensão³³⁴. Essa é uma exigência da própria historicidade da compreensão.

³²⁸ GADAMER, Hans-Georg. “Réplica à *Hermenêutica e crítica da ideologia*”, in: *Verdade e Método II*, p.303.

³²⁹ No âmbito acadêmico isso ocorre, por exemplo, na medida em que publicamos textos que foram resultado do próprio acontecer da nossa compreensão. É verdade, contudo, que os textos publicados também podem ser cópias ou deturpações do pensamento de outras pessoas, mas aí não podemos dizer que houve compreensão.

³³⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.319.

³³¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.17.

³³² ROHDEN, Luiz. *Interfaces da hermenêutica*, p.84: “Filosofar consiste em assumir o desafio de pôr em jogo o horizonte que cada um carrega consigo para que ocorra uma autêntica fusão de horizontes”.

³³³ Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Isolamento como sintoma de auto-alienação”, in: *Elogio da Teoria*. Trad. João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2001.

³³⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, pp.334-335: “[...] a pertença à tradição é uma das condições para a compreensão”.

O texto, por exemplo, não agirá por si mesmo fazendo com que nós o compreendamos. Esta é apenas uma hipótese para mostrar que a “formação” e o processo compreensivo que ela pressupõe devem estar fundados na experiência. Como disse Gadamer: “[...] não faz muito sentido aqui distinguir entre saber e experiência”³³⁵. Ou ainda, “[aquele que compreende não pode] ignorar a si mesmo e à situação hermenêutica concreta na qual ele se encontra. Se quiser compreender, deve relacionar esse texto com essa situação”³³⁶.

Nas “ciências do espírito”, por exemplo, a tentativa de simplesmente reproduzir o que um texto diz não é compreendê-lo, mas repeti-lo³³⁷. Para que haja compreensão no sentido autêntico deve haver um interesse “pela verdade da coisa referida como tal”, que não é transmitir um sentido estático (sentido literal), não obstante, ter seu sentido “interpretado a partir de diversas perspectivas”³³⁸ (sentido real).

Aliás, entendemos por sentido algo que já vem sendo compartilhado e modificado na tradição. Podemos ilustrar resumidamente essas considerações na afirmação de Gadamer de que:

[...] jamais existirá um leitor ante o qual se encontre simplesmente aberto o grande livro da história do mundo, assim como não há um leitor que tome um texto e simplesmente leia o que está nele. Em toda leitura tem lugar uma aplicação, e aquele que lê um texto se encontra, também ele, dentro do sentido que percebe. Ele próprio pertence ao texto que compreende. E sempre há de ocorrer que a linha de sentido que vai se mostrando a ele ao longo da leitura de um texto acabe abruptamente em uma indeterminação aberta.³³⁹

Por isso que a “aplicação” não é o emprego de um sentido do passado a uma situação do presente, ou seja, de um sentido que foi primeiro compreendido “e depois aplicado a um caso concreto”, mas a “constatação” da verdadeira compreensão do próprio sentido que o texto tem para nós. Como dissemos, a compreensão “é uma forma de efeito, e se sabe a si mesma como tal efeito”³⁴⁰.

Isso nos faz lembrar duas situações cotidianas: 1) Só atestamos que compreendemos algo quando somos capazes de transmiti-lo, de ensiná-lo, por exemplo; 2) Temos maiores condições de interpretar corretamente uma circunstância, caso tenhamos passado por uma experiência similar.

³³⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.328.

³³⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.329.

³³⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.367: “[...] a consciência da história continuamente influente ultrapassa a ingenuidade desse comparar e igualar”.

³³⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.340.

³³⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.345.

³⁴⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.346.

São duas situações distintas, mas que, no fundo, remetem a essa dimensão prática, intrínseca à própria compreensão e que “não é a mera aplicação de meios racionais para conseguir objetivos e fins preestabelecidos”³⁴¹.

1) O fato de conseguirmos ensinar algo que possua um sentido *em comum* com as concepções prévias de outras pessoas ou de publicarmos um texto que ajude outras pessoas a compreender algo que elas não haviam entendido de outro modo, significa que conseguimos cumprir algo. Conseguimos, em outros termos, fazer valer um sentido que já existia previamente, mas que depois da compreensão não é mais exatamente o mesmo de outrora, porém, mais adequado à situação presente – ou por ter uma linguagem mais atual ou por se servir dos dispositivos conceituais de sua época, por exemplo. Nossa compreensão, por ser compreensão, realizou o seu modo de levar a efeito um sentido.

2) No sentido inverso, caso tenhamos compreendido algo, isto é, caso algo tenha projetado seu efeito sobre nós e nós sobre ele, podemos dizer que “fizemos uma experiência”. Assim, uma vez tendo passado por essa experiência, estaremos mais próximos de compreender o horizonte de outra pessoa caso ela tenha passado por uma experiência parecida.

É claro que as experiências não se repetem³⁴², porque, por participarmos do movimento da tradição no tempo, compreendemos a cada vez de um modo diferente. É certo também que se uma experiência só ocorre uma vez com a mesma pessoa, a qual pode partir praticamente das mesmas expectativas anteriores para compreender, essa experiência não tem como se repetir, mais ainda, do mesmo modo com uma outra pessoa.

Todavia, quanto mais nós compartilhamos algo *em comum*, ou melhor, algo que pertence à tradição, por meio das experiências, mais reunimos condições de compreender (corretamente) um outro sentido. E, quanto mais experientes somos, mais sabemos também que devemos nos abrir para novas experiências, ou seja, mais atentamos para o princípio da “história continuamente influente”, por perceber que na história nada retorna do mesmo jeito, tudo está em constante movimento³⁴³.

Podemos então dizer, mais uma vez, que é o reconhecimento do princípio da “história continuamente influente” a tarefa da hermenêutica, pois, é a partir da consciência dele que podemos vislumbrar o acontecimento da compreensão.

³⁴¹ GADAMER, Hans-Georg. “Posfácio referente à 3ª edição”, in: *Verdade e Método II*, p.531.

³⁴² GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.359.

³⁴³ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.363: “A ideia de que se pode dar marcha-a-ré a tudo, de que sempre há tempo para tudo e de que, de um modo ou de outro, tudo retorna se mostra como uma ilusão. Quem está e atua na história faz constantemente a experiência de que nada retorna”.

O problema da “aplicação” acabou nos levando a outro conceito que traz um novo esclarecimento acerca da “história continuamente influente”. Além disso, como os conceitos, segundo Gadamer, “guardam em si um grande potencial de desvelamento histórico”³⁴⁴, tentaremos expor o que significa o conceito de experiência para a sua hermenêutica filosófica.

3.2. Experiência como compreensão

Depois que reconhecemos o princípio da “história continuamente influente”, foi a “consciência” desse princípio que nos orientou no desenvolvimento dos outros temas, mas sempre com a intenção clara de compreendermos melhor a ele mesmo e, assim, à tradição. Ocorre, no entanto, que, por termos criticado a limitação a que os assuntos humanísticos foram conduzidos pela consciência histórica, não nos deveríamos mais servir desse termo “consciência”.

Essa palavra traz ainda aquele sentido da Modernidade de “um sujeito que se afirma na contraposição a um objeto” e se fazemos uso dela damos a impressão de que ainda estamos a seguir o mesmo paradigma da subjetividade e, assim, de que a nossa preocupação é com o processo de reflexividade do sujeito que compreende e não com a condição de possibilidade de toda e qualquer compreensão.

É, no fundo, a mesma acusação que faziam a Heidegger com a sua “analítica existencial do *Dasein*”. Entretanto, vimos que Heidegger modificou o sentido do termo “consciência”, justamente para mostrar que falar do “grupo dos ‘Existenciais’”³⁴⁵ não era tratar de estruturas categoriais do sujeito, mas apenas um meio de fazer notar que, por ele ser um ente diferenciado, o *Dasein* é o “lugar” onde o sentido do Ser pode vir a se revelar³⁴⁶.

Gadamer falou de uma consciência da “história continuamente influente”, não simplesmente para dizer como se dá o processo de compreensão, mas do mesmo modo de Heidegger, embora com intenções distintas, para assinalar que esse processo compreensivo, embora seja possibilitado em todo o caso pela tradição (Ser), pode ser um processo em que o *Dasein* toma consciência da (transcende a) sua finitude e tem condições de revelar suas próprias possibilidades³⁴⁷.

Apesar dessas formulações de Heidegger e da possibilidade de se servir de outros termos, Gadamer continuou falando de uma “consciência”. Todavia, o que importa para nós é

³⁴⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.15.

³⁴⁵ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética*, p.240.

³⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo I*, p.33.

³⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento*, p.99.

estarmos cientes de que toda vez que usamos a palavra “consciência”, referindo-nos à consciência da “história continuamente influente”, estamos falando de uma compreensão mais ampla³⁴⁸, que inclui em suas considerações o reconhecimento de sua própria finitude.

Vimos que a consciência dos efeitos recíprocos que se cruzam a todo o momento na história nos revelou a verdade de que toda compreensão, inclusive de tal “história continuamente influente”, é um complexo onde a interpretação e a aplicação estão juntas. Falta, contudo, continuar a expor por que esse “complexo”, o qual podemos entender como sendo *experiência*, distingue-se do modelo subjetivista de uma relação de sujeitos com objetos.

Em outras palavras, se a compreensão da “história continuamente influente”, e conseqüentemente da tradição, também deve partir dessa consciência hermenêutica, então a estrutura desse processo de compreensão, que é ao mesmo tempo interpretação e aplicação, deve ser mais uma vez abordada, mas agora sob o nome de “experiência”. Pois, como nos disse Gadamer, a “consciência da história continuamente influente é exatamente isso: ela tem a estrutura da *experiência*”³⁴⁹.

É certo que precisamos dizer o que significa o conceito de experiência para a hermenêutica de Gadamer. Porém, embora este tenha julgado necessário fazer uma análise da história desse conceito³⁵⁰, devido ao fato dele não ter sido suficientemente elucidado por outros autores, para nós o que importa é o significado que esse conceito teve para Gadamer. Só não poderemos, nesse ínterim, deixar de mencionar o filósofo Hegel, por ter sido da sua reflexão que partiram as análises de Gadamer sobre o conceito de experiência³⁵¹, embora a partir de um certo ponto elas tenham tomado um outro rumo.

Em outra ocasião, vimos que Hegel descreveu, na sua *Fenomenologia do Espírito*, o movimento da experiência da consciência, que, mediante a passagem necessária de uma figura da consciência a outra³⁵², reconhece a si mesma “no ser-do-outro”³⁵³, não

³⁴⁸ GADAMER, Hans-Georg. “A universalidade do problema hermenêutico”, in: *Verdade e Método II*, p.259: “[...] quando proponho o desenvolvimento da consciência hermenêutica como uma possibilidade mais abrangente, como contraponto a essa consciência estética e histórica, minha intenção imediata é buscar superar a redução teórico-científica que sofreu o que chamamos tradicionalmente de “ciência da hermenêutica” pela sua inserção na ideia moderna de ciência”.

³⁴⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.352.

³⁵⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.352: “[...] a falta de uma teoria da experiência [...] faz com que esta se oriente totalmente na direção da ciência, passando ao largo, assim, de sua historicidade interna”.

³⁵¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, pp.351-352: “[...] precisamos determinar a estrutura da consciência da história continuamente influente a partir da perspectiva de Hegel [...] procurando [distinguir a] sua perspectiva [da nossa]”.

³⁵² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, p.42.

permanecendo totalmente em si mesma. Foi para esse movimento que se voltaram as atenções de Gadamer, e não para a sua consumação em uma experiência onde não haveria diferença alguma entre ser³⁵⁴ e saber, isto é, no saber absoluto.

Conforme Gadamer, o que torna a filosofia do espírito de Hegel importante para o problema hermenêutico é o fato dela “oferecer uma mediação total da história e do presente”³⁵⁵. E foi na descrição da experiência da consciência na *Fenomenologia do Espírito* que essa mediação foi elaborada de forma elementar.

Quando a consciência (espírito na história) “faz” uma experiência, o que ela experimenta é a própria realidade (história)³⁵⁶. Porém, para que essa experiência se converta em um saber, para que um conteúdo seja aceito pela consciência como verdadeiro, o próprio homem deve estar nele, “[...] ou mais precisamente, deve encontrar esse conteúdo em acordo e em unidade com a *certeza de si mesmo*”. O conceito da experiência quer dizer precisamente que esse acordo consigo mesmo começa a se instaurar”.

Opera-se aqui uma inversão. Em vez de se conhecer a partir de suas próprias estruturas categoriais, a consciência passa a reconhecer a si mesma no outro que lhe é estranho, ou seja, ela modifica o saber que ela possuía de si mesma ao se apropriar seja de uma “multiplicidade de conteúdos” já existentes ou de um novo saber.

Para Gadamer, “a descrição dialética hegeliana da experiência tem obviamente a sua parcela de acerto”, mas “não resta dúvida de que para Hegel o caminho da experiência da consciência tem que conduzir necessariamente a um saber-se a si mesmo que já não tem nada diferente nem estranho fora de si”³⁵⁷, que é “ciência”, ou melhor, a certeza de si mesmo no saber.

Isso significa dizer que o padrão a partir do qual o movimento da experiência pode ser pensado em Hegel é o constante “saber a si mesmo” a partir do outro, mas só até que aquele alcance um saber absoluto³⁵⁸, uma “identidade absoluta entre consciência e objeto”. Além disso, como esse movimento vale também para a história, podemos ver porque a hermenêutica

³⁵³ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.349: “o ser em si, distinto da consciência, é o outro de si mesma, e [...] só é conhecido em sua verdade, quando é conhecido como si-mesmo (*Selbst*), ou seja, quando sabe a si mesmo na perfeita autoconsciência absoluta”.

³⁵⁴ Ser aqui tem um sentido diferente do que em Heidegger, por isso, usamos com letra minúscula.

³⁵⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.351.

³⁵⁶ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*, p.86: “Para Hegel, a compreensão histórica não é simplesmente reconstrução do passado, mas integração dialética e especulativa com o presente em um processo de mediação que não é fruto da reflexão externa, mas é o movimento mesmo da verdade, efetuando-se na história”.

³⁵⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.361.

³⁵⁸ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética*, p.318: “Hegel quer mostrar que o Eu puro é espírito, sendo, ao mesmo tempo, consciência e autoconsciência. Nesse sentido, ele [...] é autoconsciência do pensamento que se pensa a partir da diferença de si mesmo”.

de Gadamer não pôde se valer da ideia de Hegel de que “a história estaria absorvida na autoconsciência absoluta da Filosofia”³⁵⁹.

Para Gadamer, “a própria experiência jamais pode ser ciência”, pois, como Hegel mesmo percebeu, ela é, desde o princípio, superação e conservação. Converter todo o conteúdo da experiência em subjetividade certamente não era o objetivo de Gadamer³⁶⁰. É por isso que falamos que ele não criticou meramente a Hegel, mas, considerando o seu inegável contributo, ele fez o movimento inverso.

Gadamer tentou mostrar que em toda subjetividade há uma substancialidade que a determina, ele quis apontar para algo que é anterior às nossas próprias experiências e ao que sabemos, ao mesmo tempo, com elas. Nas suas palavras:

Trata-se, portanto, de pensar a consciência da história continuamente influente de maneira que a consciência do efeito não acabe reduzindo a imediaticidade e a superioridade da obra a uma simples realidade reflexiva. É preciso, pois, pensar uma realidade capaz de pôr limites à onipotência da reflexão. Era justamente esse o ponto contra o qual se dirigia a crítica a Hegel e onde o princípio da filosofia da reflexão se mostrou superior a todos os seus críticos.³⁶¹

Isso implica dizer que toda a crítica ao sistema absoluto de Hegel que também parta da filosofia da subjetividade não fará outra coisa que refutar formalmente a teoria de Hegel, mas sem excluir necessariamente a sua verdade. A crítica pela crítica, em outras palavras, carece de uma posição verdadeira, fecunda, e serve apenas para uma disputa infundada entre posições dogmáticas, que “passam ao largo do verdadeiro núcleo das coisas”³⁶².

É muito comum na Filosofia, por exemplo, vermos um debate sobre quem tem a melhor interpretação do pensamento de Hegel. Todavia, retomando a hermenêutica de Gadamer, podemos dizer que quando se está em meio a essa disputa não se percebe que só existem várias interpretações acerca de Hegel porque um texto não possui um sentido unívoco.

Como vimos anteriormente, depois que um texto foi deslocado do seu contexto original ele assume uma autonomia, a qual permite que ele possa ser interpretado de diversas

³⁵⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.361.

³⁶⁰ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*, p.295: “A experiência hermenêutica não é hegeliana – embora passe por ela e retome aspectos de sua pretensão de correção da filosofia da reflexão; pois com ela não se trata mais de apreender a ‘essência’ da experiência dialeticamente, mas de pensar e apreender a própria dialética a partir da ‘essência’ da experiência hermenêutica”.

³⁶¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.348.

³⁶² GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.350.

maneiras, de acordo com as expectativas dos seus leitores³⁶³, sem que, com isso, se perca o elemento *em comum* que garante que os intérpretes estejam a falar do mesmo texto.

Parece, no entanto, que as posições dogmáticas surgem, muitas vezes, da falta de conhecimento da abrangência dos temas, os quais não estão circunscritos a um autor ou a uma época. E mesmo que estivessem não poderíamos captar fielmente a intenção dos autores ou a experiência que se teve em determinada época, já que, como sempre partimos das nossas concepções prévias, somos incapazes de saber exatamente o que outros indivíduos pensavam em outras épocas, senão interpretar tais pensamentos a partir dos documentos que chegaram até nós.

Esse foi o ideal frustrado do historicismo, o qual já mencionamos e sobre o qual podemos agora refletir a partir de outra perspectiva, a saber, sob o ponto de vista da experiência. Gadamer percebeu que os equívocos do historicismo, oriundos da busca por uma objetividade absoluta para a história, eram na verdade problemas nos quais estavam imersos o conceito de experiência.

Uma vez que havíamos reconhecido que apreendíamos o conteúdo do passado a cada vez de um modo diferente, como poderíamos afirmar, em primeiro lugar, que na experiência um sujeito pode captar as coisas exatamente como elas são³⁶⁴ e, em segundo lugar, que essa experiência é passível de verificação na medida em que ela se confirma em outras experiências³⁶⁵?

Talvez esse modelo de experiência da lógica da indução moderna tenha sido proveitoso para algumas ciências da natureza, porém, quando ele foi aplicado nas ciências do espírito, como vimos brevemente em Dilthey, anulou-se o elemento histórico, sem o qual elas não conseguiriam sobreviver. Por isso, para nós interessa uma abordagem filosófica em que seja considerada a historicidade da experiência³⁶⁶, em que “se expressam momentos da vida da experiência que não estão vinculados teleologicamente ao objetivo da ciência”³⁶⁷ moderna.

Como afirmou Gadamer, “o fato de que a experiência seja válida enquanto não é contradita por uma nova experiência [...] caracteriza evidentemente a essência geral da

³⁶³ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*, p.97: Trata-se aqui de uma perspectiva ontológica. O ser do texto, que é linguagem, pode ser dito de diversos modos na história. “Ele é sob os condicionamentos e condições do tempo do ser-que-está e é-aí”.

³⁶⁴ GADAMER, Hans-Georg. “A história do conceito como Filosofia”, in: *Verdade e Método II*, p.98: “‘Experiência’ [...] não tem aqui aquele sentido dogmático do dado imediato, cujo caráter de preconceito ontológico-metafísico foi exposto suficientemente pelo movimento filosófico de nosso século [...]. Experiência não é primeiramente *sensação*”.

³⁶⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.352.

³⁶⁶ STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*, p.254: “[...] uma **experiência** [...] é um saber constituído por raciocínio, vivência, argumentação teórica e intuição”.

³⁶⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.355.

experiência”³⁶⁸. A questão é que, mesmo que imperceptivelmente, as experiências nunca são rigorosamente as mesmas e quando se trata da experiência da vida cotidiana, por exemplo, cada nova experiência representa a possibilidade de uma compreensão distinta sobre as coisas.

Precisamos, todavia, estar “abertos” nas nossas experiências para compreender a partir de um horizonte mais amplo, que leve em consideração o novo³⁶⁹, porque, de um modo geral, o fato da própria experiência estar acontecendo significa que estamos compreendendo algo, só não significa que estejamos compreendendo de acordo com a verdade da coisa.

É por isso que aquela abertura implica que na experiência não fiquemos presos completamente aos nossos preconceitos, mas tentemos ao mesmo tempo em que somos determinados por eles, colocá-los à prova. Se a experiência representar para nós um choque³⁷⁰ significa que algo dos nossos pressupostos estava equivocado de acordo com a situação presente. E, a partir daí, temos a chance de perceber onde residia o engano.

A validade das nossas experiências é provisória, mas, no momento da vigência, ela é toda a verdade que temos. Quando, entretanto, transformamos essa verdade em algo permanente, negligenciamos o seu verdadeiro processo, que “é essencialmente negativo”. É na experiência do choque que nos damos conta de como as coisas são realmente. Aqui “não é simplesmente um engano que é visto e corrigido, mas representa a aquisição de um saber mais amplo”³⁷¹.

Foi por isso que Gadamer afirmou que a “[...] negatividade da experiência possui um sentido marcadamente produtivo”. Ela é característica da experiência dialética. Isso nos mostrou Hegel quando apresentou a experiência como um processo dialético de superação e conservação. “Quando se fez uma experiência, isso significa que nós a possuímos”, ou seja, que nós a conservamos. Por essa razão, também “uma mesma coisa não pode voltar a converter-se para nós em uma experiência nova. Somente um novo fato inesperado pode proporcionar uma nova experiência a quem já possui experiência”³⁷².

Contudo, na própria experiência que foi feita deve haver algo *em comum* com o “fato inesperado”, isto é, deve existir a possibilidade de encontro do horizonte de ambos, para que uma nova experiência aconteça. Como nos disse Gadamer, “a verdade da experiência contém sempre a referência a novas experiências”. O homem que chamamos de “experiente” é

³⁶⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.356.

³⁶⁹ GADAMER, Hans-Georg. “A universalidade do problema hermenêutico”, in: *Verdade e Método II*, p.262.

³⁷⁰ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética*, p.302: “O choque hermenêutico faz o intérprete *estranhar* o que lhe era mais *familiar* e, ao mesmo tempo, o convoca a tornar familiar o que lhe surge como estranho. Por isso, a receptividade de um texto diferente exige *disposição e abertura* do intérprete”.

³⁷¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.359.

³⁷² GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.359.

justamente aquele que, além de tudo, reconheceu esse caráter de remissão da experiência e, por isso, “está aberto a experiências”³⁷³.

Prender-se ao dogmatismo, negligenciando o saber que advém juntamente com a experiência do choque com o novo³⁷⁴ e permitindo que pressupostos que estão em conflito com as situações concretas sejam mantidos, é uma atitude de quem não está disposto a aprender com as suas próprias experiências (considerando-se que a experiência tenha lhe possibilitado a abertura para essa compreensão).

Gadamer falou da “experiência em seu todo”, da qual ninguém pode se poupar, mas que não necessariamente vai servir para o homem chegar a uma compreensão autêntica das coisas³⁷⁵ e de si mesmo (discernimento)³⁷⁶, de tal modo que possa alterar consideravelmente a coisa, o nosso saber sobre ela e a nós mesmos³⁷⁷.

Isso significa dizer que embora exista uma certa familiaridade entre os diferentes modos *como* a experiência ocorre, há uma experiência hermenêutica, que é a experiência autêntica propriamente dita, aberta para outras possibilidades de si mesma. Faz essa experiência hermenêutica aquele que tem consciência da provisoriedade de todas as suas concepções e, como tal, está sempre disposto a compreender o novo.

É um caráter peculiar da experiência o pressuposto de que com ela muitas de nossas expectativas sejam frustradas e de que não há como aprender a evitar que isso aconteça. Como disse Gadamer, “o fato de uma experiência ser eminentemente dolorosa e desagradável não corresponde a uma visão pessimista, mas provém, como se pode ver, da *essência* da própria experiência”³⁷⁸.

Isso não significa que “nos tornamos inteligentes através do dano e que devemos alcançar o verdadeiro conhecimento apenas pela ilusão e desilusão”³⁷⁹, até mesmo porque

³⁷³ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.361.

³⁷⁴ STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*, p.76: A limitação do método filosófico moderno “é separar conceito e experiência, pois parte da separação entre sujeito e objeto do conhecimento”.

³⁷⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.363: “A experiência ensina a reconhecer o que é real. Conhecer o que é constitui-se, pois, no autêntico resultado de toda experiência e de todo querer saber em geral”.

³⁷⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.362: “Discernimento é mais que conhecimento desse ou daquele estado de coisas. [...] implica sempre um momento de autoconhecimento e representa um aspecto necessário do que chamamos experiência num sentido autêntico. Discernimento é algo a que se chega. Também isto é afinal uma determinação do próprio ser humano, a saber, possuir discernimento e ser perspicaz”.

³⁷⁷ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*, p.76: “O que caracteriza a autêntica teoria filosófica é tomar parte – sempre – no ato de conhecer. E tomar parte consiste em realizar uma experiência que afeta nossas vidas numa perspectiva de totalidade, própria do autêntico filosofar, superando a relação estanque sujeito-objeto na Filosofia”.

³⁷⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.362.

³⁷⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.362.

dissemos, por um lado, que nem sempre estamos conscientes do conteúdo³⁸⁰ da experiência e, por outro, que nem toda experiência implica uma situação em que estejamos agindo, no sentido de “atuar”. Podemos produzir um efeito sobre algo e, vice-versa, por exemplo, por meio de uma observação de outra situação ou na interpretação de um texto.

Todavia, para que alcancemos a compreensão autêntica de algo é requerido de nós, como dissemos há pouco, que tenhamos consciência da nossa finitude, ou melhor, de que toda experiência é conduzida por determinadas possibilidades que, como tais, tanto poderiam ter sido distintas como poderão ser substituídas por outras no futuro³⁸¹. “Experiência é, portanto, experiência da finitude [e da historicidade] humana. É experiente, no autêntico sentido da palavra, aquele que tem consciência dessa limitação, aquele que [...] conhece os limites de toda previsão e a insegurança de todo plano”³⁸².

Em tal experiência autêntica se consoma o valor de verdade da experiência e é a partir dela, de um modo exemplar, que há uma maior abertura para a avaliação dos preconceitos. Aquele que reconhece “que toda expectativa e toda planificação dos seres finitos é, por sua vez, finita” tem todas as chances de compreender mais a cada nova experiência. A consciência do homem experiente é, assim, a autêntica consciência da “história continuamente influente” e, como tal, a sua “experiência de mundo” é a própria experiência hermenêutica, capaz de alcançar uma compreensão mais abrangente, embora nunca absoluta, do sentido da tradição³⁸³, o qual, para Gadamer, é *linguagem*³⁸⁴.

Ao longo do nosso trabalho dissemos que algo *em comum* era compartilhado na tradição e muitas vezes tivemos que ser redundantes, falando que isso que compartilhamos é, em última instância, tradição. Ou falamos ainda de uma verdade *da coisa*, ou, de modo bem mais frequente, do *sentido* da tradição.

Contudo, agora que temos o preparo conceitual suficiente para afirmar que tudo que pode ser transmitido e compreendido na experiência, conforme Gadamer entende esse conceito, é linguagem – sem que o significado do termo “linguagem” remeta a um

³⁸⁰ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*, p.20: “[...] a experiência constitui aquilo que a tradição filosófica expressou sob o termo ‘conteúdo’”.

³⁸¹ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*, pp.259-260: A consciência da nossa finitude “é consciência também da nossa temporalidade; por isso a hermenêutica filosófica estrutura-se como ontologia [...] da finitude”.

³⁸² GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.363.

³⁸³ STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*, p.78: A “[...] hermenêutica justamente nos dá uma consciência crítica na medida em que ela forma a nossa consciência histórica e nos permite assumir uma situação histórica determinada, o mais possível transparente em um momento determinado, através de fusão de horizontes e da diluição de horizontes, de maneira que não fiquemos presos a um conjunto de pré-conceitos dos quais não nos libertaremos inteiramente como seres históricos e fáticos”.

³⁸⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.363; p.355: “[...] a linguagem é simultaneamente condição e guia positivo da própria experiência”.

instrumento, a um mero sistema de signos dos quais nos servimos para nos comunicar, etc.³⁸⁵
 –, podemos assumir que todas as vezes que falamos do sentido da tradição também estávamos nos remetendo àquilo que compreendemos por linguagem.

Mais adiante elaboraremos nossas conclusões nos servindo também desse termo. Todavia, a partir de agora ele começa a permear de algum modo o nosso texto. Isso porque, do ponto em que paramos, isto é, do reconhecimento da experiência hermenêutica e da sua possibilidade de revelar a tradição, é a estrutura da pergunta, antes de qualquer resposta, que nos auxiliará a vislumbrar esse espaço de abertura de sentido que é a linguagem.

3.3. A primazia da pergunta para o desvelamento da gestação histórica do sentido

Todos nós “fazemos” experiências e, assim, tanto compreendemos o mundo desde sempre de algum modo como nos voltamos para ele, dando continuidade à multiplicidade de efeitos que se entrecruzam na história. Ao compreendermos, ao simplesmente sermos o que somos, alteramos a nós mesmos, aos outros e à tradição. Entretanto, o que significa falarmos de uma compreensão que alcança a verdade da coisa, da tradição, da linguagem? Toda compreensão é assim?³⁸⁶

Parece que respondemos que não. Primeiramente falamos, ao utilizarmos a metáfora dos “horizontes”, que sempre enxergamos algo, mas que para vermos além daquilo que está mais próximo de nós, é exigido de nós um “esforço” pessoal de nos desprendermos das nossas esperanças e temores³⁸⁷ e de tentarmos enxergar mais adiante, em direção do limite em que os nossos horizontes nos permitem ver.

Fazemos isso quando conseguimos pôr, na experiência do choque das nossas expectativas com as coisas elas mesmas, alguns de nossos preconceitos *em suspenso*³⁸⁸, avaliando-os e, se necessário, ultrapassando-os. É só mediante esse esforço, esse interesse “pela verdade da coisa”, que se alcança a compreensão no sentido autêntico do qual falamos. E, diferente do que pensava a *Aufklärung*, esse não é um esforço da razão de se isentar dos seus preconceitos, mas da busca pela consciência de quais são as nossas possibilidades.

³⁸⁵ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*, p.63: “[...] a linguagem não se reduz apenas a diferentes e múltiplos usos. Nela e com ela não apenas fazemos coisas – atos ilocucionários, perlocucionários – ou descrevemos *a posteriori*, mas desde sempre somos”.

³⁸⁶ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*, p.237: “Sabemos da dificuldade de refletir sobre a linguagem, pois vivemos, somos e pensamos nela muito antes de pensarmos sobre ela”.

³⁸⁷ GADAMER, Hans-Georg. “A universalidade do problema hermenêutico”, in: *Verdade e Método II*, p.444: “O esforço hermenêutico se faz necessário justamente porque somos interpelados pela coisa ela mesma”.

³⁸⁸ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*, p.104: “A hermenêutica filosófica [...] é uma reflexão, uma teoria do saber em suspensão”.

Portanto, podemos afirmar, por um lado, que há uma experiência que é capaz de uma compreensão mais abrangente da linguagem que nos antecede e condiciona o nosso próprio modo de compreender, a qual se diferencia dentre as experiências das quais não podemos nos poupar. E, por outro, que, do mesmo modo, existe tanto o homem experiente (consciente) como aquele que somente se preocupa em reafirmar suas convicções particulares, ignorando todos os impactos que estas possam ter com a realidade, para que consiga mantê-las. No fundo, as possibilidades de experiência de ambos são as mesmas, a experiência é uma só. Porém, o modo como ela acontece em ambos os casos é que vai distinguir a amplitude dos horizontes de cada um.

Se é, então, a “consciência” hermenêutica que, segundo Gadamer, é capaz de reconhecer na experiência a sua própria finitude e, assim, alertar-nos para o fato de que o sentido gestado historicamente se manifesta de modo diferente a cada um de nós, ao mesmo tempo em que nos influencia sempre de maneira distinta, foi para tal “consciência” que Gadamer teve que se voltar para entender como a compreensão é possível em toda ocasião.

Diferente do que pensa Apel, a hermenêutica de Gadamer não deixa “tudo como está”³⁸⁹, senão ela não teria admitido que o seu interesse era o de alcançar a verdade da experiência hermenêutica. Todavia, devemos admitir que Gadamer realmente não se preocupou em dizer quais são os preconceitos “normativamente relevante[s] por meio da elucidação de fenômenos normativamente relevantes”³⁹⁰, porque, para ele, parecia que toda experiência era válida.

Portanto, orientando-nos pelas reflexões de Gadamer, está em questão aqui apenas saber se as nossas experiências podem nos conduzir ou não à verdade da coisa. E cabe a nós, na própria experiência, principalmente na experiência do choque, “abrir-nos” para avaliar o que ocorreu de errado no momento do conflito, possibilitando, assim, a avaliação de alguns de nossos preconceitos, tanto os falsos, como os verdadeiros, os quais serão novamente colocados em prova a cada nova experiência.

Não queremos dizer, entretanto, que Apel esteja equivocado. Só queremos, com ele, ter uma breve visão da reflexão de Gadamer ao nos valer de outra perspectiva. De tal modo que possamos mostrar que havia uma intenção peculiar na obra *Verdade e Método* de Gadamer, que não é a mesma de Apel, a saber, de uma “justificação metodologicamente

³⁸⁹ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, pp.42-43.

³⁹⁰ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, p.44.

relevante dos resultados do compreender-o-sentido”³⁹¹, ou seja, da procura por uma fundamentação última transcendental para a Filosofia.

A intenção de Gadamer era falar da historicidade da compreensão humana. E isso significa dizer que não se trata aqui de buscar uma justificação para a experiência filosófico-hermenêutica, senão de adquirir uma consciência hermenêutica do modo como ocorre a experiência humana histórico-concreta, a qual é a mesma para todos nós. Nesse sentido, um tipo de avaliação dos nossos preconceitos seria um procedimento posterior à nossa própria compreensão.

Por essa razão, Gadamer considerou, em primeiro lugar, aquilo que se conservou através da tradição como válido e que constitui, juntamente com a coisa em questão, a possibilidade mesma de abertura para novas experiências que possam contradizer tal conteúdo preservado do passado. Não interessava a ele partir de determinados critérios para avaliar nossos preconceitos que, fundamentados na sua própria validade lógica³⁹², ignorassem as diversas experiências históricas que foram necessárias para o alcance de tais critérios.

Assim, no pensamento de Gadamer, o problema da avaliação dos preconceitos é convertido em um problema da reflexão da própria compreensão, o que também inclui nesse processo aquele que está tentando compreender. Em outros termos, compreender em que se sustentam as nossas opiniões é, antes de tudo, encará-las como respostas a perguntas que surgiram com as experiências, com a vida³⁹³.

E isso não significa deixarmos as coisas como estão, mas assumirmos a consciência de que, para alcançarmos a verdade do sentido da história que chega até nós e que nos influencia, não devemos somente vê-la como uma resposta às perguntas surgidas no passado. Todavia, devemos perceber que essa nossa abertura para entender a própria compreensão e o que a torna possível também tem a estrutura da *pergunta*.

“É claro que toda experiência pressupõe a estrutura da pergunta. [...] O conhecimento de que algo é assim, e não como acreditávamos inicialmente, pressupõe evidentemente a passagem pela pergunta”³⁹⁴, mas as questões autenticamente compreendidas “convertem-se em verdadeiras perguntas”³⁹⁵.

³⁹¹ APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I*, p.51.

³⁹² GADAMER, Hans-Georg. “Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica”, in: *Verdade e Método II*, p.134.

³⁹³ ROHDEN, Luiz. *Interfaces da hermenêutica*, p.71: “A hermenêutica [...] trata de um outro compreender, daquilo que a vida mesma oferece e é para ser compreendido. Trata-se de uma outra lógica, não-apodítica, mas da verossimilhança, da existência, do finito, do histórico”.

³⁹⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.368.

³⁹⁵ GADAMER, Hans-Georg. “Auto-apresentação de Hans-Georg Gadamer”, in: *Verdade e Método II*, p.551.

A pergunta é, a princípio, o reconhecimento de que não conhecemos algo ou de que não sabemos mais o que julgávamos saber³⁹⁶. Ela é a experiência da negatividade, que caracteriza, como falamos, a experiência dialética. Se achamos, no entanto, que temos conhecimento suficiente acerca de algo, julgamos que não precisamos mais indagar sobre sua verdade e, ainda, que a formulação de qualquer pergunta vai ser irrelevante diante do que já sabemos.

Por outro lado, para que uma pergunta seja pertinente, é pressuposto que já se tenha alguma compreensão prévia sobre a coisa em questão, pois, fazer qualquer pergunta aleatória é realmente fácil. A pergunta que possui um sentido produtivo para Gadamer, portanto, é aquela que surge, quando, na experiência do choque, vemo-nos diante da situação de poder avaliar os nossos preconceitos e perguntar por que algo não é assim do jeito que pensávamos³⁹⁷.

Do mesmo modo, as possibilidades de resposta que se abrem com essa pergunta têm um direcionamento próprio, elas não surgem aleatoriamente, mas, pelo contrário, buscam alcançar um sentido comum. Por isso que, “*ao contrário da opinião dominante, perguntar é mais difícil do que responder*”³⁹⁸. O ato de perguntar adequadamente coloca em risco nossos próprios preconceitos, exige a consciência de que somos finitos e aponta para o fato de que nós mesmos não temos respostas definitivas para as perguntas que fazemos³⁹⁹.

É por esse motivo que quem quer ter razão afirma que perguntar é mais fácil do que responder, embora pense, em verdade, o contrário⁴⁰⁰. E, assim, desestimulando o surgimento de perguntas, “se livra do perigo de ficar devendo alguma resposta sobre alguma pergunta”. Aliás, aquele “que pensa saber mais e melhor” nem pode perguntar, pois, para perguntar, “é preciso querer saber”⁴⁰¹, é necessário ter interesse pela compreensão⁴⁰². E só é capaz disso quem reconhece, quando nada mais faz sentido, que realmente não sabe sobre a coisa em questão.

³⁹⁶ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*, p.94: “A ênfase na finitude [...] é uma convocação à consciência da *docta Ignorantia* e à necessidade de reconhecer que ela é o ponto de partida [...] do saber humano”.

³⁹⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.381: “É só no sentido inautêntico que podemos compreender também perguntas que nós mesmos não fazemos”.

³⁹⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.368 (Grifo nosso).

³⁹⁹ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*, p.209: “As perguntas que se referem a objetos específicos comportam responder esgotáveis, definitivas, ao passo que as dialógicas são inesgotáveis e sempre dão o que pensar. As perguntas dialógicas chamam e exigem respostas, e respostas dialógicas exigem novas perguntas”.

⁴⁰⁰ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética*, p.176: “[...] aquele que [...] só busca ter razão [...] considera logicamente mais fácil responder que perguntar, principalmente porque assim não correrá o risco de deixar alguma pergunta sem resposta”.

⁴⁰¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.369.

⁴⁰² ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética*, p.175: “Não é possível a formulação de uma pergunta legítima, se não houver, por parte de quem a realiza, a necessidade real de respostas; desse modo, perguntar é buscar sentido e pedir orientação”.

“É a pergunta que coloca no aberto”, que permite que aquilo que não possui uma resposta fixa possa ser interpretado de outros modos, de acordo com outras possibilidades que estejam mais de acordo com a situação presente. Quando perguntamos, não são somente alguns dos nossos preconceitos que são colocados em suspenso, mas o próprio sentido da coisa em questão. Porém, como outros preconceitos continuam inevitavelmente a nos guiar, “também a colocação da pergunta pode ser correta ou falsa na medida em que consegue ou não levar o assunto para o âmbito do verdadeiro aberto”⁴⁰³.

É por isso que o homem experiente não sabe de tudo, senão faria as perguntas corretas e teria, assim, grandes chances de chegar às respostas corretas. Antes, ele sabe que só a abertura para novas experiências, e a insistência em fazer novas perguntas, nos dão a possibilidade de uma constante avaliação. Em outras palavras, o homem que tem “consciência” sabe “pensar possibilidades como possibilidades”, ou seja, ele entende que para discernirmos quais possibilidades estão de acordo com a coisa⁴⁰⁴ precisamos buscar as perguntas adequadas.

Além disso, ele compreende que certas possibilidades, como na experiência dialética, mesmo sendo opostas, são todas viáveis em um primeiro momento. O que vale, portanto, é o direcionamento da pergunta⁴⁰⁵, porque assumir definitivamente um dos opostos como válido e, continuar, na experiência, a defendê-lo, a despeito de todo o conflito com a verdade da coisa, é retroceder à posição do dogmático. E isso, como percebemos, é insustentável, visto que toda experiência é, de certo modo, compreensão.

Por isso que, conforme Gadamer, “a primazia da pergunta para a essência do saber demonstra da maneira mais originária a limitação da ideia de método para o saber. Esse foi o ponto de partida de todas as nossas reflexões. Não há método que ensine a perguntar, a ver o que se deve questionar”⁴⁰⁶. Somente na medida em que identificamos aquilo que não sabemos que podemos direcionar perguntas que nos conduzam à compreensão.

Aliás, quando algo “não se submete às opiniões preestabelecidas [...] a [própria] pergunta se impõe”⁴⁰⁷; chega um momento em que não podemos mais fugir dela, nem permanecer aferrados à opinião corrente”⁴⁰⁸. A coisa também “suscita perguntas”⁴⁰⁹ ao

⁴⁰³ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.369.

⁴⁰⁴ GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*, p.69: “A essência da interrogação é pôr a nu as possibilidades e mantê-las de sobreaviso”.

⁴⁰⁵ GADAMER, Hans-Georg. “A história do conceito como Filosofia”, in: *Verdade e Método II*, p.102.

⁴⁰⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.371.

⁴⁰⁷ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética*, p.181: “[...] assim como a experiência é um acontecimento que não depende da nossa provocação, nem se pode alcançar através de um método, o perguntar também surge do horizonte de sentido no qual estamos inseridos e extrapola a nossa vontade individual”.

⁴⁰⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.372.

dogmático, acontece que ele faz de tudo para evitá-la e, assim, tentar preservar suas opiniões. A prova de que ele sabe que as suas opiniões são imposições é o fato de professar que não são as perguntas que nos conduzem a preconceitos verdadeiros, mas a ampla aceitação destes, embora saiba que nem toda aceitação é passiva.

É certo que é característica destes preconceitos se conservarem na tradição, mas o ato de interrogarmos acerca de sua validade, em vez de ameaçá-los, somente reforça sua validade, alcançando sempre “as melhores possibilidades de seu direito e de sua verdade, sobrepujando toda contra-argumentação que pretenda pôr limites à vigência de seu sentido”⁴¹⁰. É evidente que aí não se trata de deixar simplesmente as coisas como estão⁴¹¹, pois, quem quer realmente compreender não pode deixar que o assunto, por mais verossímil que ele seja, fique no nível da opinião.

É por isso que, desde sempre, o esforço de se formar conceitos, de encontrar aquilo que existe *em comum* na fusão de horizontes, é um esforço crítico da Filosofia; embora, segundo Gadamer, a aceitação espontânea dessa tarefa também seja importante para as ciências⁴¹². Se um conceito que está presente nos textos de um filósofo, por exemplo, converte-se em objeto de interpretação, significa que ele está colocando uma pergunta para aquele que o interpreta.

É tanto que, na maioria dos casos, é da pergunta oriunda da interpretação de um conceito que surge a maioria dos trabalhos de conclusão dos cursos de filosofia. Nesse sentido, podemos dizer, com Gadamer, que a própria interpretação “contém sempre uma referência essencial à pergunta que nos foi dirigida”⁴¹³. Por isso, compreender um conceito, que significa, em última instância, interpretar o sentido dele no próprio texto, quer dizer compreender a pergunta do texto que conduziu ao emprego desse conceito.

No nosso caso, por exemplo, se entendemos o que Gadamer quis alcançar com a pergunta pelo modo como se dá a compreensão como um todo, nós acabamos compreendendo que a sua intenção era falar da “trama de efeitos recíprocos” que se dão na história, para que seja revelado aquilo que subjaz todo nosso ato de compreender, que é a linguagem. A partir do princípio universal da “história continuamente influente”, podemos então fazer outras

⁴⁰⁹ GADAMER, Hans-Georg. “Entre fenomenologia e dialética – Tentativa de uma autocrítica”, in: *Verdade e Método II*, p.13.

⁴¹⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.334: “[...] compreender e interpretar significam conhecer e reconhecer um sentido vigente”.

⁴¹¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.373.

⁴¹² ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*, p.112: “A hermenêutica filosófica [...] por possuir a pretensão de articular lógica e ontologia, historicidade e cientificidade, verdade e método, é que é [...] o pensamento autenticamente “forte” dada sua amplitude e coerência entre ser e pensar”.

⁴¹³ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.375.

tantas perguntas, que nos levem a descobrir, a cada conceito que entra em questão, até que ponto tal princípio se sustenta e para que questões a consciência desse princípio é mais relevante.

Porém, toda essa referência à pergunta original de Gadamer ainda é mantida porque conquistamos o horizonte hermenêutico de questionabilidade com base no qual estamos nos orientando. Esse horizonte, por exemplo, não é aquele da filosofia da reflexão, para a qual a determinação do real, a nossa compreensão do mundo, era apenas um produto da consciência humana.

Isso significa dizer, que, antes de colocarmos a pergunta de Gadamer e a nossa própria pergunta, já havíamos partido da negação (dialética) daqueles sentidos relativos ao termo “compreensão”. Tais significados não foram mais utilizados estritamente por nós, por terem sido frustrados, em algum momento, em virtude das novas exigências da nossa experiência histórico-concreta.

Devemos compreender tudo o que dissemos, então, não simplesmente como resposta às perguntas que explicitamos, mas também como uma reflexão que alcançou “o horizonte do perguntar”⁴¹⁴. Isto é, uma reflexão que, sabendo da primazia da pergunta ante a pretensão de uma resposta absoluta⁴¹⁵, admite a possibilidade de outras respostas. A resposta de Gadamer, por exemplo, estava orientada de certo modo pela tradição hermenêutica, mas isso não significa que ela seja a única resposta possível para o problema da compreensão, senão que ela continua possuindo uma certa familiaridade com as demais repostas que possam surgir.

Em outros termos, tanto a compreensão da pergunta quanto a compreensão da resposta são um e o mesmo acontecimento de reciprocidade “da trama de motivações que perfaz a história”⁴¹⁶. Se Gadamer interpretou a compreensão como uma estrutura circular⁴¹⁷ e dialética, ele o fez por reconhecer a prioridade da pergunta⁴¹⁸ diante inclusive da resposta que ele nos deu com a sua obra *Verdade e Método*. Por isso, a sensação que temos ao terminar tal obra é que ali não há uma resposta definitiva, senão um ensinamento maior, que nos torna conscientes da transitoriedade de nossas concepções, ou melhor, da sua historicidade.

⁴¹⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.375.

⁴¹⁵ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética*, p.176: “Em nível ontológico, pode-se [...] afirmar que a pergunta tem sempre *primazia* sobre a resposta [...]. Ao se fazer uma pergunta [...] o que surge é a experiência radical da *finitude* e a consciência de *pertencimento* a uma realidade linguística e histórica intransponível”.

⁴¹⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.377.

⁴¹⁷ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*, p.105: “[...] é a circularidade que representa o modo de ser do saber experiencial hermenêutico. O movimento hermenêutico realiza-se necessariamente de modo relacional, factível pela experiência em sua negatividade e abertura”.

⁴¹⁸ ROHDEN, Luiz. *Interfaces da hermenêutica*, p.124: “O filosofar se nos impõe como uma tarefa, um aprender-a-viver, em cujo transcorrer elaboramos sempre maiores perguntas que respostas, sobre quem somos”.

Fica muito complicado até para nós abordarmos esse tema, porque nos vemos obrigados continuamente a revisar nossos planos e expectativas. É essa também a dificuldade que a linguagem nos põe quando tentamos compreendê-la por meio da experiência da história. Por isso, para que nossas considerações não se percam no vazio, mantemos a tarefa hermenêutica de nos orientar, em primeiro lugar, pelos sentidos que chegam até nós pelos textos.

Como Gadamer mesmo reconheceu, nós, como intérpretes, devemos “contar com a impossibilidade fundamental de circunscrever o horizonte de sentido em que”⁴¹⁹ nos movemos quando compreendemos. E ainda complementou:

A tradição histórica somente pode ser compreendida quando se tiver pensado que também a marcha das coisas ajuda a determinar fundamentalmente o desenvolvimento; [...] é a continuação do acontecer histórico que mostra os novos aspectos significativos do conceito transmitido. Pelos acentos que recebem através da compreensão, os textos se inserem num autêntico acontecer, exatamente como se inserem os eventos, em virtude de sua própria progressão. É o que na experiência hermenêutica havíamos caracterizado como o momento da história continuamente influente. Toda atualização na compreensão pode compreender-se como uma possibilidade histórica daquilo que é compreendido. A própria finitude histórica da nossa existência implica estarmos conscientes de que, depois de nós, haverá outras pessoas que compreenderão de modo cada vez diferente. Mas em nossa experiência hermenêutica não há dúvida de que a obra continua a ser sempre a mesma, que comprova sua plenitude de sentido cada vez que é compreendida diferentemente, assim como a história continua a ser a mesma, cujo significado continua se determinando.⁴²⁰

Por tudo que foi dito, compreender uma pergunta significa interpretar a palavra da tradição que provocou um efeito sobre nós, do mesmo modo que interpretar os textos da tradição é compreender, de certo modo, a própria tradição⁴²¹. Assim, somos conduzidos da pergunta que a tradição nos põe à interpretação do texto, e desta a outras perguntas com relação à tradição, que não puderam ser respondidas com o texto.

Daí, podemos concluir que esse processo não termina com o surgimento de respostas, mas que, pelo contrário, estas conduzem a novas perguntas que colocam, mais uma vez, “a nossa opinião [e o próprio texto em questão] no aberto”⁴²². Com essa dialética da pergunta e da resposta vemos, sob um novo direcionamento, como age o princípio da “história continuamente influente”. Isso, porque, segundo Gadamer, “a dialética de pergunta e resposta

⁴¹⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.379.

⁴²⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.379.

⁴²¹ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética*, p.305: “A pergunta hermenêutica guarda em si a historicidade da compreensão, pois sua legitimidade consiste na abertura ao *outro* que se quer interpretar e que pertence a um diferente horizonte de sentido, constituído na tradição”.

⁴²² GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.379.

[...] apresenta a relação da compreensão como uma relação recíproca semelhante à relação que se dá na conversação⁴²³, no diálogo⁴²⁴.

Porém, aqui, não abordaremos a experiência hermenêutica como diálogo. Elaborar o conceito de diálogo faria com que nos estendêssemos no nosso processo de compreensão do princípio fundamental da hermenêutica de Gadamer⁴²⁵, porque, segundo nossa interpretação, apesar dessa ser uma metáfora importante, acreditamos que já chegamos ao ponto em que temos condições de mostrar como o sentido que podemos compreender da tradição, para Gadamer, é linguagem.

Isso pode parecer estranho para quem não conhece a reviravolta linguístico-pragmática que ocorreu na filosofia contemporânea⁴²⁶, pois, termina associando imediatamente a linguagem a um instrumento, omitindo aquilo que ela verdadeiramente é. Como nos afirmou Gadamer, “a linguagem representa uma das coisas mais obscuras com que já se deparou a reflexão humana. O caráter de linguagem está tão [...] próximo de nosso pensar e em sua concretização é tão pouco objetivo que, a partir de si mesmo, esconde seu verdadeiro ser”⁴²⁷.

Portanto, o fato da linguagem ter sido mal interpretada, assim como o Ser ter sido esquecido pela metafísica tradicional⁴²⁸, é algo que faz parte do próprio ser da linguagem de nunca ser uma posse à disposição de um sujeito. O desejo do homem moderno de tudo dominar gerou muitos equívocos, especialmente, quando tentou dominar os assuntos histórico-humanos.

Além disso, como não podemos mais seguir esse modelo de método da Modernidade, também não podemos empregá-lo, em especial, para a questão da linguagem. Resta a nós então a pergunta: O que significa linguagem para Gadamer?

3.4. O que significa dizer que a tradição que pode ser compreendida é linguagem?

Destacamos, ao longo do nosso trabalho, que nós estamos sempre lidando com sentidos na compreensão. Também empregamos, na maioria dos casos, o exemplo do texto,

⁴²³ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.383.

⁴²⁴ GADAMER, Hans-Georg. “Entre fenomenologia e dialética – Tentativa de uma autocrítica”, in: *Verdade e Método II*, p.13: “[...] a compreensão do falado deve ser pensada a partir da situação de diálogo, e isto significa em última instância, a partir da dialética de pergunta e resposta, na qual nos entendemos e pela qual articulamos o mundo comum”.

⁴²⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.391: “De certo, [o que foi dito na comparação entre compreensão de textos e diálogo] não quer dizer que a situação hermenêutica frente aos textos seja idêntica à que se dá entre duas pessoas em uma conversação”.

⁴²⁶ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*.

⁴²⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.383.

⁴²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo I*, p.27.

para falar do sentido do passado transmitido pela tradição, o qual se atualiza no presente e se reconverte em tradição – embora a obra de arte, o vestígio, os costumes, etc. também conservem aquele sentido. Afirmamos agora, todavia, que todo esse processo de modificação de sentidos que se fundem em horizontes distintos é um processo de linguagem.

Em outras palavras, podemos dizer que é porque há linguagem que pode haver algo *em comum* que possibilite a compreensão do sentido, o acordo mútuo entre coisa e palavra⁴²⁹. E isso tem uma significação especial para o âmbito hermenêutico, “onde está em questão a compreensão de textos”⁴³⁰, como, por exemplo, dos textos humanísticos (poesia, literatura clássica, textos filosóficos, etc.).

Pois, “trata-se de ‘manifestações da vida fixadas de modo permanente’ e que devem ser entendidas”⁴³¹, mas não do modo matemático como as ciências empírico-analíticas tentam conhecer os seus objetos. Segundo Gadamer, para que o sentido dos textos seja compreendido é necessário que, a cada vez que sejam lidos, os seus signos escritos se reconvertam novamente em sentido⁴³², sejam mais uma vez interpretados.

Por isso, quando falamos da anterioridade de sentido da linguagem da tradição, não queremos dizer que exista linguagem sem sujeitos⁴³³, mas que o âmbito que a linguagem circunscreve é muito mais amplo do que as concepções de qualquer indivíduo. A linguagem não só comporta todas essas possíveis concepções, como pode estar separada delas⁴³⁴.

Aqui o sujeito perde a primazia que teve na Modernidade com a filosofia transcendental e a filosofia da reflexão. E isso já pudemos ver com o exemplo do sentido do texto que, ao ser deslocado do seu espaço original, transcende não só esse contexto, mas também o próprio autor e o seu leitor original (sujeitos envolvidos com o texto em questão). Isso é o que chamamos de idealidade do texto, isto é, a sua possibilidade permanente de

⁴²⁹ GADAMER, Hans-Georg. “O que é a verdade?”, in: *Verdade e Método II*, p.71: “[...] apesar de termos todos uma linguagem diferente, podemos nos compreender além dos limites dos indivíduos, dos povos e dos tempos. Essa maravilha não pode certamente ser dissociada do fato de que também as coisas, sobre que falamos, apresentam-se diante de nós como algo comum, quando falamos sobre elas”.

⁴³⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.389.

⁴³¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.391.

⁴³² ROHDEN, Luiz. *Interfaces da hermenêutica*, p.37: “O sentido, como afirmou Gadamer, é sempre apenas uma direção de sentido”.

⁴³³ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.417: “[...] o signo só recebe seu significado em sua relação com um sujeito receptor do signo: ‘não tem seu significado absoluto em si mesmo, ou seja, nele o sujeito não foi abolido’”.

⁴³⁴ GADAMER, Hans-Georg. “Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica”, in: *Verdade e Método II*, p.135: “A linguagem não é apenas ‘fato’, mas ‘princípio’”.

transcendência, convertendo-se sempre em uma nova fonte de sentido – mas não de qualquer sentido – a cada nova interpretação⁴³⁵.

Em outros termos, é somente com a interpretação, com a união do que há *em comum* entre o pensamento do intérprete e a linguagem do texto, que “o próprio tema de que fala o texto vem à linguagem”. No entanto, isso que há *em comum* não é outra coisa senão um sentido que pertence à linguagem da tradição e que, como tal, está presente não só no texto, mas também faz parte das nossas concepções prévias. O que significa que existe um sentido em questão, uma pergunta direcionadora que concede à interpretação desse texto um sentido.

Somente desse modo há a “elaboração de uma linguagem comum”⁴³⁶, a realização do acordo na fusão de horizontes e, assim, da compreensão de um sentido que faz parte do âmbito da linguagem. Queremos dizer, com isso, que há uma relação necessária entre a compreensão e a linguagem. Só compreendemos o sentido da tradição que se conservou no modo de ser da linguagem.

Isso se mostra na primazia especial que possuem aqueles testemunhos da tradição que são incontestavelmente linguagem, como é o caso da tradição oral e, em especial, dos textos. Esses testemunhos não são “restos” do passado, mas propriamente aquilo que foi transmitido e que está à disposição de qualquer pessoa que tenha uma linguagem comum que permita alcançá-los.

Vemos isso mais nitidamente ainda na escrita, onde “a linguagem se liberta do ato de sua realização”⁴³⁷ e, por isso, “está simultaneamente presente para qualquer atualidade”. A experiência do texto supera as dependências de qualquer outra experiência, a partir do momento que nos dá uma maior mobilidade para ir e vir seja a ele ou a nós mesmos, isto é, ele nos dá maiores chances de pensar. Por essa razão utilizamos tantas vezes o texto como exemplo ao longo do nosso trabalho.

Só o texto pode transcender completamente o seu contexto e comportar um sentido na sua forma mais ideal, de tal modo que possamos vislumbrar, de uma forma mais distinta, que um sentido só pode se tornar acessível para nós por meio da compreensão. Por isso, que

⁴³⁵ STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*, p.202: “Ao compreendermos (lermos) uma obra, não nos fixamos no que o autor quis dizer, nem procuramos corroborar nossas hipóteses simplesmente, mas nos interessa o processo mesmo da leitura enquanto experiência, exame que instaura uma terceira margem [do texto, do mundo, da vida]”.

⁴³⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.391.

⁴³⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.393; pp.395-396: “[...] a escrita ocupa o centro do fenômeno hermenêutico, na medida em que, graças ao escrito, o texto adquire uma existência autônoma, independente do escritor ou do autor [...]. De certo modo, o que é fixado por escrito se eleva aos olhos de todos para uma esfera de sentido na qual pode participar todo aquele que esteja em condições de ler”.

Gadamer partiu da pergunta pelo modo de ser da compreensão, que é uma experiência humana, embora a sua preocupação central tenha sido revelar a verdade da tradição.

O texto em si mesmo é “uma forma de auto-alienação”. Ele é um conjunto de signos registrados, o qual pode se perder na história. A superação dessa alienação só se dá na compreensão, ou seja, na continuidade do sentido que está presente no texto através de sua memória⁴³⁸, de sua preservação no ato da interpretação.

É certo que no texto há “uma idealidade pura do sentido” que é comunicado nele, na medida em que ele “quer ser entendido naquilo que ele diz”. Por isso ele nos serve de modo exemplar. A partir dele podemos captar “a idealidade abstrata da linguagem”⁴³⁹. Porém, na experiência do cotidiano, como as coisas se dão de um modo diferente, temos que tentar compreender o *sentido* em meio às *manifestações da vida*, e é por isso que não percebemos, em um primeiro momento, o seu caráter de linguagem⁴⁴⁰.

No texto, entretanto, a verdade da tradição é transmitida pela linguagem expressa em signos, como comumente todos conhecem a linguagem. E já que a experiência do texto, como toda experiência que envolve, em primeira mão, as concepções prévias do homem, carrega consigo o problema da compreensão em seu sentido pleno, o exemplo do texto torna mais fácil o alcance de nossas pretensões com relação à obra *Verdade e Método*.

Um texto só transmite um sentido, só deixa de ser um amontoado de signos, na medida em que ele é compreendido, ou seja, a interpretação é a condição de possibilidade para que o sentido do texto seja transmitido. Podemos dizer, nesse sentido, que não só o texto tem linguagem, mas que sendo na compreensão nós também a possuímos⁴⁴¹. “Ter linguagem” é ter, de um modo geral, aquele “algo *em comum*” que possibilita ao homem compreender aquilo que lhe é à primeira vista estranho, quer seja um texto, uma outra coisa, ou a própria tradição.

Em outros termos, é a linguagem que possibilita de haja uma unidade entre homem e mundo, entre pensamento e coisa, entre sujeito e objeto. Pois, é na medida em que já somos na linguagem, em que já herdamos da tradição nossas concepções prévias, que podemos, por

⁴³⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, pp.393-394.

⁴³⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.396.

⁴⁴⁰ GADAMER, Hans-Georg. “Homem e linguagem”, in: *Verdade e Método II*, p.179: “Quanto mais vivo o ato de linguagem, tanto menos temos consciência dele. Assim, o esquecimento de si próprio da linguagem nos mostra que o seu verdadeiro sentido é o que nela se diz, o que constitui o mundo comum, onde vivemos e onde se insere também a grande corrente da tradição”.

⁴⁴¹ ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*, p.234: “Somos partícipes da linguagem, o que significa participar de uma tradição que veicula uma determinada visão de mundo e que condiciona, até certo ponto, nosso modo de agir”; GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.399: “Não é só o objeto preferencial da compreensão, a tradição, que possui a natureza da linguagem. A própria compreensão possui uma relação fundamental com o caráter de linguagem”.

exemplo, compartilhar do sentido de um texto, o qual é, do mesmo modo, resultado de um processo de linguagem da tradição.

Foi isso que vimos também ao falar da estrutura da pergunta: A pergunta que deve nos mover em direção da compreensão do texto deve ser coerente com a pergunta que move o sentido do texto, e o que permite essa coerência, nesse caso, é a linguagem compartilhada entre o texto e o intérprete. No entanto, que “linguagem comum” é essa que permite o acontecer da compreensão? O que significa dizer aqui “sentido *em comum*”?

Significa afirmar não simplesmente quais objetos do mundo as palavras do texto designam (função indicativa da forma das coisas)⁴⁴², mas para quais significações possíveis elas apontam no dado contexto do texto (conteúdo da coisa). E isso é o que nós entendemos por “conceito”⁴⁴³. Desse modo, interpretar a tradição seria converter os conceitos do passado em algo atual, o que só é possível se já possuímos uma certa compreensão desses conceitos.

Contudo, de um modo geral, o sentido desses conceitos em questão já se modificaram de algum modo ao longo da história e, assim, a aproximação que buscamos fazer deles, no momento da compreensão, nada mais é do que a tentativa de uma interpretação correta, que trabalhe a pergunta que move o texto; embora saibamos que toda tentativa de compreensão é uma *aproximação* do sentido e não uma cópia.

Por isso, “não pode haver uma interpretação correta ‘em si’ [...]. A vida histórica da tradição consiste na sua *dependência* a apropriações e interpretações sempre novas”. Se houver realmente a compreensão de um texto, por exemplo, e não a repetição de palavras aleatórias, essa interpretação conterà “uma possível referência a outras”⁴⁴⁴, pois, embora os conceitos possuam uma mobilidade histórica e se modifiquem, essa modificação não ocorre de tal modo que o conceito se desvincule da coisa em questão, à qual ele se refere.

Há algo como uma “*concreção do próprio sentido*”, uma unidade atualizada entre sentido e coisa – assim como a compreensão é a aplicação mútua do sentido compreendido em si mesmo e no outro –, a qual não pode ser negligenciada no ato da compreensão. Isso é o mesmo que dizer, no caso do texto, que embora um texto “deva ser compreendido a cada vez diferente, [ele] continua sendo o mesmo texto que se apresenta a cada vez diferente[, porque] a toda interpretação é essencialmente inerente o seu caráter de [ser] linguagem”⁴⁴⁵.

⁴⁴² GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, pp.407-408.

⁴⁴³ GADAMER, Hans-Georg. “A história do conceito como Filosofia”, in: *Verdade e Método II*, p.95: “O conceito, assim como costumamos usar essa palavra, é o verdadeiro ser”.

⁴⁴⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.401.

⁴⁴⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, pp.401-402.

Essa interpretação da linguagem do texto é a própria forma da interpretação como tal. Mas, na verdade, ela também ocorre onde a interpretação não é de natureza textual como, por exemplo, na interpretação de uma obra de arte, a qual pressupõe o caráter de ser linguagem. Toda compreensão autêntica desperta e converte algo em uma nova imediaticidade, é ao mesmo tempo interpretação. E isso vale tanto para o texto como para aquelas obras de arte que não são expressas mediante signos linguísticos.

Não é o signo, portanto, que porta o sentido. O signo é só uma representação como outras possíveis para transportar a verdade de uma coisa⁴⁴⁶. O modo como compreendemos esse sentido, no entanto, é que se dá genuinamente como linguagem. É certo que a coisa parece se converter em conceito, mas o conceito, na verdade, já é a própria coisa; aquele se modifica quando essa também se modifica. Não compreendemos, portanto, primeiro o conceito e depois a coisa, ou o contrário, mas o que compreendemos com o conceito é a coisa e o que compreendemos com a coisa é o conceito dela.

Por essa razão o que permanece na compreensão é sempre a própria coisa em questão. A interpretação, por ser a cada vez distinta, “não pretende pôr-se no lugar da obra interpretada”⁴⁴⁷, ela é sempre, todavia, um *acidente* que decorre da motivação de sua pergunta hermenêutica, a qual não surge do nada, mas da própria tradição de sentido. Além disso, como surge de motivações, de expectativas de sentido, a interpretação está obrigada a colocar suas ênfases, a não ser cópia e, como tal, não ser igual às outras interpretações.

Por isso que todos os problemas de compreensão surgem, principalmente entre os intérpretes, como, por exemplo, os pesquisadores da Filosofia, quando se perde o interesse pela coisa ela mesma e se volta para a interpretação da interpretação de um outro sobre a coisa, porém, com a intenção declarada de falar sobre a coisa mesma.

Daí decorre tanto a possibilidade de se desviar da verdade da coisa e se voltar para a ênfase dada pelo primeiro intérprete a aspectos da verdade da coisa, quando não era isso que se buscava; como de críticas dogmáticas entre os intérpretes⁴⁴⁸, que acabam não se detendo àquilo que é essencial.

O que não percebemos é que essas interpretações ainda são possibilidades de conhecimento muito mais restritas do que “as possibilidades de expressão que a linguagem

⁴⁴⁶ ROHDEN, Luiz. *Interfaces da hermenêutica*, p.254: A hermenêutica filosófica “desenvolve uma crítica à lógica que trata meramente de signos, mas vê a lógica enquanto linguagem como condição de possibilidade de compreensão da realidade”.

⁴⁴⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.404.

⁴⁴⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.404: “[...] em cada reprodução falamos de uma concepção que lhe serve de base, e esta deve ser passível de uma justificação fundamental. A concepção, em seu conjunto, se compõe, na realidade, de mil pequenas decisões que pretendem todas elas ser corretas”.

põe à nossa disposição”. Nossa compreensão termina sendo subtraída às esquematizações e aos preconceitos de nossa sociedade, “frente à tendência niveladora – motivada pela [própria] sociedade – com a qual a linguagem força a compreensão a encaixar-se em determinados esquematismos restritivos”⁴⁴⁹.

Contudo, Gadamer queria falar justamente das possibilidades de expressão da linguagem. Segundo ele, ainda que estejamos também condicionados pelas nossas concepções prévias, isso não nos impede de ter consciência da amplitude do horizonte da linguagem, tanto no que diz respeito a essas possibilidades de sentido, como no que toca à sua “expansão” para aquelas representações que não estão na forma dos signos, como falamos há pouco.

Nesse sentido, a linguagem tanto é anterior àquelas disputas em torno da interpretação mais correta, como sua universalidade se mantém na altura da “universalidade da razão”, na possibilidade de compreensão do mundo⁴⁵⁰, mesmo ante a multiplicidade de maneiras de interpretar. Deixa de ser uma questão relevante aqui aquela discussão sobre como alguém, por exemplo, pode interpretar um texto oriundo de outro contexto.

A princípio tudo é compreensível, pelo menos tudo que se dá no universo da linguagem. Por isso que a reflexão sobre a questão da compreensão na hermenêutica filosófica de Gadamer tem uma pretensão de universalidade, de se voltar para a verdade da tradição e para a forma como a compreensão sempre se dá na linguagem. Como falamos, essa tradição só pode ser compreendida por nós. E tudo o que temos acesso dela é realmente por meio da compreensão, porque há uma unidade entre pensamento e linguagem, do mesmo modo que há uma unidade entre conceito e coisa.

Há, em outros termos, uma *conceitualidade* da qual toda compreensão⁴⁵¹ sempre se serve e que faz com que esta tenha um caráter de linguagem. Além disso, tal conceitualidade, por ser intrínseca às nossas concepções prévias, não pode se converter em objeto, visto que subjaz à nossa compreensão. E, como a todo momento estamos compreendendo de certo modo, não temos condições de nos voltar para elas. Como mesmo afirmou Gadamer:

Para a compreensão vale o mesmo que para a linguagem. Ambas não devem ser tomadas apenas como um fato que se pode investigar empiricamente. Ambas

⁴⁴⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.405.

⁴⁵⁰ PUNTEL, Lorenz Bruno. *Estrutura e Ser: Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. Trad. Nélcio Schneider. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2008, p.527: “Essa linguagem é pura e simplesmente *coextensiva* e *coextensional* com o mundo, com o ser em seu todo. É a linguagem que é idêntica ao ‘discurso’ na formulação ‘[o ser que pode ser compreendido é o] universo do discurso’ e dada com ele”.

⁴⁵¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.407: “[...] a interpretação conceitual é o modo como se realiza a própria experiência hermenêutica”.

jamais podem ser um simples objeto, abrangem, antes, tudo o que, de um modo ou de outro, pode chegar a ser objeto.⁴⁵²

Se nos ativermos à própria linguagem da tradição, e não à conceitualidade que nos determina no momento da compreensão, veremos que “em tudo isso se produz uma continuada *formação de conceitos*”⁴⁵³. É tanto que, ao trabalhar textos filosóficos, por exemplo, temos que nos ater ao sentido dos conceitos que estamos usando, reconhecendo que eles possuem uma história, uma aplicação e, como tal, estão se formando juntamente com as próprias coisas.

Por isso, se Gadamer quis se voltar para a linguagem como um todo, que é a linguagem da tradição, do mundo vivido, nós devemos considerar a mobilidade do conteúdo desses conceitos que nos é transmitido, submetendo-os às exigências do “uso normal da linguagem”⁴⁵⁴ e não os convertendo num instrumento artificial do pensamento⁴⁵⁵.

O esquema lógico de indução e de abstração nos conduziu, por muito tempo, na história da filosofia, à concepção de que os conceitos são formados mediante a nossa identificação daquilo “que é comum a coisas diversas”⁴⁵⁶, fazendo com que chegássemos àquela teoria instrumentalista da linguagem. No entanto, com tudo o que foi dito no nosso trabalho, não podemos mais aceitar essa teoria, uma vez que, apesar de toda a conservação do sentido da tradição, há uma mudança de sentidos na linguagem, uma “contingência da conceituação natural”⁴⁵⁷.

Não é que deixemos de considerar as semelhanças encontradas tanto na manifestação das coisas como no significado que elas possuem para nós, e que nos levam à formação dos conceitos. Só não podemos, como nos afirmou Gadamer, entender esse elemento em comum como uma generalidade fixa, a qual deixou de levar em consideração toda a posterior manifestação e modificação de sentido das coisas e terminou, conseqüentemente, transformando a unidade entre pensamento e linguagem, que nos interessa aqui, em uma “relação instrumental”. Conforme Gadamer,

[...] essa transformação que se dá na relação de palavra e signo forma a base para a formação de todos os conceitos da ciência, e se tornou tão evidente e natural [...]

⁴⁵² GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.408; p.418: “[...] a auto-superação da linguagem através [da] *Aufklärung* dos séculos XVIII e XX apresentou a linguagem ideal como correspondendo a tudo que é cognoscível, o ser como a objetividade absolutamente disponível”.

⁴⁵³ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.407.

⁴⁵⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.419.

⁴⁵⁵ STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*, p.17: Pelo contrário “[...] o ser humano só é racional porque seu acesso ao mundo se dá via sentido, via significado, via conceitos, via palavras, via linguagem”.

⁴⁵⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.433.

⁴⁵⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.440.

que [deixamos de] perceber que, ao lado do ideal científico da designação unívoca, a vida da própria linguagem segue seu curso sem alterações.⁴⁵⁸

“A articulação de palavras e coisas, que cada língua empreende à sua maneira, representa em todos os momentos uma primeira conceitualização natural, muito distante do sistema da conceitualização científica”⁴⁵⁹. Ou seja, o processo da formação de conceitos, antes de servir para a ciência, já se guia “pelo aspecto humano das coisas, seguindo o sistema de suas necessidades e interesses”⁴⁶⁰.

Isso significa dizer que o que faz com que formemos um conceito sobre algo que identificamos de essencial em coisas distintas sob determinado aspecto, pode ser atribuído também a outras coisas diferentes sob um aspecto completamente distante daquele que possibilitou a primeira unidade. Basta que, para tanto, estas coisas estejam ligadas de outro modo, mas possuam o mesmo aspecto essencial daquelas.

Esse é só mais um exemplo para expressar a teoria de Gadamer de que existe realmente nas línguas a tendência pela busca de uma generalidade conceitual, mas que, concomitante a isso, também há uma “tendência ao significado pragmático” e não há como ter controle sobre isso. Pois, essa última tendência “se institui em virtude da margem de variação necessária e legítima na qual o espírito humano pode articular a ordenação essencial das coisas”⁴⁶¹.

Portanto, compreender esse processo de formação de conceitos é, em última instância, compreender o próprio “caráter de acontecer da linguagem”⁴⁶², pois, aquele é o modo de entendermos como o sentido da tradição chegou até nós. Isto é, tudo que podemos compreender da tradição, de um modo geral, é a linguagem que nos afeta por meio desses conceitos, seja por simplesmente termos sido “lançados no mundo”, por termos entrado em contato com alguma fonte de sentido do passado ou de estarmos em meio às nossas experiências do cotidiano.

⁴⁵⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.437.

⁴⁵⁹ GADAMER, Hans-Georg. “A história do conceito como Filosofia”, in: *Verdade e Método II*, p.97: “Antes de todo pensar crítico, filosófico-interventivo, o mundo já sempre se nos apresenta numa interpretação feita pela linguagem. O mundo se articula para nós no aprendizado de uma língua, na assimilação de nossa língua materna. Isso é muito mais uma primeira abertura do que um engano”.

⁴⁶⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.439.

⁴⁶¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.440.

⁴⁶² GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.431.

3.5. Os efeitos recíprocos da nossa “tradição de linguagem” e a universalidade da hermenêutica filosófica de Gadamer

“A forma da linguagem e o conteúdo da tradição não podem ser separados na experiência hermenêutica”⁴⁶³, do mesmo modo que conceito e coisa estão imbricados. O que faz com que os conceitos, por exemplo, possuam uma mobilidade histórica, não é o seu aprendizado, mas o seu uso na vida da linguagem, ou seja, a experiência que se tem dessa linguagem, que, enquanto experiência, envolve concomitantemente aquilo que já sabemos da coisa e a coisa mesma⁴⁶⁴.

Em outros termos, a mobilidade histórica da vida da linguagem se dá mediante as fusões de horizontes que desde sempre acontecem e que são a possibilidade de acordo da nossa linguagem com a linguagem da coisa em questão. Se a infinidade de fusões e, conseqüentemente, de acordos que se podem dar escapam do nosso controle, o que garante que estejamos compartilhando uma verdade, como vimos, é a identificação de uma linguagem comum que nos conduz sempre em busca da compreensão de outras coisas.

Na compreensão autêntica isso se revelou como a descoberta de uma questão que nos leva a outros questionamentos que são coerentes com aquela questão. Há, como dissemos, uma formação de conceitos da qual participamos e na qual também se conserva a tradição. Contudo, vale ressaltar que o oposto também acontece, “[...] também podemos não compreender o que a tradição nos diz e quer dizer quando sua palavra não se insere em algo já conhecido e familiar que deve fazer a intermediação com”⁴⁶⁵ a coisa que chega até nós.

Isso mostra também como a linguagem da tradição, embora nos seja peculiar, já nos ultrapassou, ao mesmo tempo em que depende de nós de um modo geral, e não de um indivíduo isolado⁴⁶⁶, para que se conserve e seja atualidade. Em outras palavras, a linguagem oferece “diversas possibilidades de expressar uma mesma coisa”⁴⁶⁷, mas o que se conserva na tradição são conjunturas (estados de coisas; situações); ou seja, o acontecimento da combinação entre o conceito e a coisa, que, como acontecimento, permanece aberto a outras conjunturas possíveis e, assim, a toda espécie de ampliação de sua própria configuração.

⁴⁶³ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.445.

⁴⁶⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.469.

⁴⁶⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.446.

⁴⁶⁶ GADAMER, Hans-Georg. “Homem e linguagem”, in: *Verdade e Método II*, p.178: “[...] a linguagem representa o verdadeiro vestígio de nossa finitude. A linguagem já sempre nos ultrapassou. O parâmetro para medir seu ser não é a consciência do indivíduo”.

⁴⁶⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.448.

A linguagem pode ser sem indivíduos. Entretanto, desse modo, ela não terá sentido para nós. Para que haja compreensão, precisamos sempre estar implicados no processo de formação conceitual que se dá na linguagem⁴⁶⁸, que, na verdade é um processo de vida. O que está em questão, portanto, é a nossa experiência da linguagem e não as concepções de linguagem que existiram ou existem. Estas decorrem sempre da “experiência humana de mundo” estruturada na linguagem, a qual “está em condições de abarcar as mais diversas relações de vida”⁴⁶⁹.

Por essa razão, a verdade que a ciência nos apresenta, por exemplo, é *relativa a* uma determinada experiência da linguagem, não sendo correta a sua pretensão de ser válida para tudo. A ciência tenta apreender aquilo que é permanente frente a tantas mudanças. Não obstante, “no acontecimento da linguagem não encontra lugar somente aquilo que persiste, mas também e justamente a mudança das coisas”. Gadamer ainda complementou dizendo que “a objetividade que a ciência conhece, e pela qual ela própria recebe sua objetividade, pertence às relatividades que abrangem a relação da linguagem com o mundo”⁴⁷⁰.

Nossas teorias são relativas ao nosso contexto e às nossas experiências, de tal modo que a partir delas não temos condições nem de circunscrever o universo da linguagem e nem podemos prever as nossas possíveis relações com o sentido das coisas, senão ter uma “consciência” desse nosso condicionamento.

Caso o cientista quisesse assumir, por exemplo, seus preconceitos e suas motivações, ou melhor, inserir seu próprio comportamento nos seus cálculos, porém, continuando a insistir na ideia de converter tudo em objeto, ele entraria em contradição, uma vez que uma experiência não pode ter a si mesma como objeto⁴⁷¹. Segundo Gadamer, os cientistas também deveriam reconhecer que “não existe nenhum lugar fora da experiência de mundo que se dá na linguagem, a partir de onde fosse possível converter a si mesmo em objeto”⁴⁷², mas isso certamente implicaria numa revisão de seu paradigma.

Por isso, podemos até falar de uma “objetividade” (*Sachlichkeit*) da linguagem, mas não no mesmo sentido que aquele da objetividade (*Objektivität*) exigida pela ciência. A “objetividade” que a nossa experiência da linguagem nos proporciona de conhecer as coisas não elimina a parcialidade de nossas considerações sobre o mundo como fazem nas ciências

⁴⁶⁸ GADAMER, Hans-Georg. “Homem e linguagem”, in: *Verdade e Método II*, p.176.

⁴⁶⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.452.

⁴⁷⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, pp.453-454.

⁴⁷¹ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética*, pp.207-208: “A universalidade, a centralidade e a inesgotabilidade da linguagem baseiam-se na finitude que é a marca ontológica da experiência humana, e não numa ideologia, na qual os acordos linguísticos são considerados como espécies de círculos fechados, pré-formados pela cultura dos povos, especialmente pelas experiências de poder e de trabalho”.

⁴⁷² GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.456.

da natureza. Mas, pelo contrário, a tentativa de compreensão da linguagem da tradição é a possibilidade não só de conhecimento do mundo, mas também de transformação da tradição, a qual termina se convertendo em uma transformação de nós mesmos.

É, portanto, a consciência do princípio da “história continuamente influente”, dos efeitos recíprocos que se dão na compreensão e, assim, da impossibilidade de convertermos a nossa experiência de mundo em objeto – e não a unilateralidade do comportamento científico moderno de buscar somente adquirir uma informação precisa sobre alguma coisa⁴⁷³ – que nos pode conduzir a uma compreensão adequada da nossa “experiência humana de mundo”.

Como então é possível que saibamos que é o princípio da “história continuamente influente” que move toda e qualquer compreensão acerca do mundo, se o fundamento mais determinante do fenômeno hermenêutico é “precisamente a *finitude de nossa experiência histórica*”⁴⁷⁴? Pelo rastro que seguimos da linguagem da tradição, enquanto vivemos nela e a compreendemos de certo modo na experiência hermenêutica.

Ao fazermos a experiência autêntica da compreensão da linguagem de um texto, por exemplo, interpretamos não só o sentido do texto como também a nossa própria experiência, que é experiência da linguagem e, como tal, uma configuração da linguagem da tradição (Ser). Podemos dizer, assim, que toda experiência autêntica da linguagem do homem consigo mesmo e com o mundo já é uma experiência da linguagem da tradição.

Partindo da anterioridade da linguagem, a compreensão em Gadamer não pode mais ser pensada como a relação do sujeito com a “estruturação essencial do ente” até que se chegue ao conhecimento do ser do ente, como se acreditava a tradição metafísica. “O fato de a experiência hermenêutica possuir o mesmo modo de realização da linguagem”, de tal modo que a tradição e o seu intérprete estejam em uma relação de mútua pertença, significa dizer que aqui não só se tem a formação de um conceito, mas também que “aqui acontece algo”⁴⁷⁵. Gadamer esclarece melhor esse “acontecer” nessa passagem:

Visto a partir do intérprete, o acontecer significa que não é ele que, como conhecedor, busca seu objeto e “extraí” com meios metodológicos o que realmente se quis dizer e tal como realmente era, mesmo que levemente impedido e obscurecido pelos próprios preconceitos. [...] o verdadeiro acontecer só se torna

⁴⁷³ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética*, p.213: “[...] um acesso preparado através do isolamento metódico [...] da ciência é uma ação *controlada* e, nesse sentido, a compreensão reduz-se a ‘algo’ do qual nos apropriamos. Mas, sendo controlada, a ação científica já se realiza de um outro lugar, no qual o controle se apoia”.

⁴⁷⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.461.

⁴⁷⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.465.

possível pelo fato de a palavra que chega a nós como tradição e que devemos ouvir nos atingir realmente, como se fosse dirigida a nós e se referisse a nós mesmos.⁴⁷⁶

Certamente não era esse acontecimento que a experiência científico-moderna queria investigar, por isso ela evitou considerar os seus próprios preconceitos. O cientista pergunta pela verdade de seus objetos sem incluir a si mesmo enquanto inquiridor, e, assim, o seu interesse termina quando ele dá uma resposta para essa pergunta. O interesse de Gadamer, pelo contrário, é pelas *respostas possíveis*, resultantes da infinidade de conexões que existem quando estão em questão os efeitos recíprocos entre nós, os “objetos” e a tradição; e esse também deveria ser o interesse do cientista em nosso tempo.

Tais respostas, entretanto, por serem possibilidades viáveis, dependentes de cada contexto, são justamente aquelas que por si mesmas já suscitam novas perguntas. Portanto, podemos dizer que o interesse da hermenêutica filosófica é pelas perguntas, pela inserção de uma perspectiva nova, dentro do que sempre foi a “tradição de linguagem”. Mesmo “frente a todas as formas de experiência de mundo, a linguagem abre uma dimensão completamente nova, uma dimensão de profundidade a partir da qual a tradição alcança os que vivem no presente”⁴⁷⁷.

Não é mediante a apropriação de um conjunto de signos que a compreensão acontece como linguagem, mas, ao converter aquilo que foi dito na tradição em algo atual. “Esse acontecer é ao mesmo tempo apropriação e interpretação. Aqui, portanto, pode-se dizer com toda razão que esse acontecer não é nossa ação na coisa, mas a ação da própria coisa”⁴⁷⁸. Nesse sentido, o moderno conceito de método realmente é insuficiente para as nossas investigações.

Ele não tem como medir a amplitude dos efeitos da própria coisa sobre nós e sobre a tradição. É uma análise unilateral, que não reconhece a reciprocidade de efeitos que se dão nesse universo de linguagem, ou seja, de apropriação, interpretação e aplicação. Não nos guiamos naturalmente pelo modo como as coisas estão, mas é exigido pela linguagem da tradição o esforço do conceito para que alcancemos a verdade da coisa e de nós mesmos.

Isso deixa de ser, todavia, o paradigma subjetivista, porque aqui o esforço do conceito e também o esforço de lidar com as nossas concepções prévias, que não são simplesmente nossas, mas uma configuração da tradição, dentre tantas possíveis, uma possibilidade de modificação de sentidos, dentre tantas outras prováveis.

⁴⁷⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.465.

⁴⁷⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, pp.466-467; p.462: “[...] todo falar humano é finito no sentido que abriga em si uma infinidade de sentido a ser desenvolvida e interpretada”.

⁴⁷⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.467.

Pensar a coisa ela mesma não é abandonar momentaneamente os nossos preconceitos, nem refletir é renunciar provisoriamente à coisa em prol de uma elaboração. Compreensão e acontecimento aqui é uma coisa só. Isso significa para nós que a avaliação e a compreensão do que sabemos faz parte do mesmo processo.

Como já vimos, a experiência do encontro com o diferente, é o momento revelador de que, com o esforço de encontrarmos uma linguagem comum para os conceitos que aqui estão em questão, suspendemos alguns preconceitos⁴⁷⁹, sem que consigamos torná-los todos conscientes. A bipolaridade que parece existir na compreensão e a superação dessas particularidades em um novo conceito lembra a dialética hegeliana.

Contudo, aqui não se trata de uma duplicação, mas da “existência de uma única coisa”⁴⁸⁰. Gadamer afirmou, por exemplo, que “a própria demonstração filosófica faz parte da coisa”⁴⁸¹. Isso significa dizer que ao refletirmos sobre uma coisa não partimos de um ponto “vazio” de sentido, mas de algo que já foi dito sobre ela, da própria “tradição de linguagem”.

Ademais, nós compartilhamos de algum modo, enquanto partícipes de tal tradição, do mesmo sentido e, por isso, compreendemos. A tradição, portanto, é a possibilidade manifesta da coisa já possuir previamente uma orientação de sentido, ao mesmo tempo em que pode, dentro dessa orientação, ser conceitualizada de maneiras diversas de acordo com o paradigma de cada época e contexto histórico⁴⁸².

A Filosofia se caracterizou na história por não copiar conceitos, mas por manter o caráter especulativo da compreensão⁴⁸³. Agora, com a filosofia de Gadamer, isso revelou ser algo relativo à própria compreensão, que a cada vez deixa o todo da tradição ser experienciado de um modo distinto. Pode-se até pensar conscientemente em conservar a mesma linguagem da tradição e, no entanto, o seu sentido é alterado.

Tentando tratar dessa incontrollabilidade do sentido, isto é, atentando para o princípio da “história continuamente influente”, Gadamer fundou uma nova forma de articular a Filosofia a partir da aplicação do princípio de linguagem que lhe subjaz. Certamente o que aqui se desdobra é uma ontologia. Entretanto uma ontologia revirada linguisticamente, que

⁴⁷⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.471: “Esse refrear inusitado que experimenta o pensamento quando, por seu conteúdo, uma frase o obriga a suspender o comportamento usual do saber é o que constitui de fato a essência especulativa de toda a Filosofia”.

⁴⁸⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.470.

⁴⁸¹ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.472.

⁴⁸² GADAMER, Hans-Georg. “Réplica a *Hermenêutica e crítica da ideologia*”, in: *Verdade e Método II*, p.316: “A experiência perfeita não é perfeição do saber, mas abertura perfeita para uma nova experiência”.

⁴⁸³ ROHDEN, Luiz. *Interfaces da hermenêutica*, p.135: “Para que serve a Filosofia senão para alargar os horizontes dos nossos olhos, para aguçar nossos ouvidos com relação aos outros, enfim, para espelhar, refletir e ampliar nossos sonhos e nossos projetos? Para que serve senão nos arrancar da frustração causada pela geografia, ou seja, pelo espaço?”

não busca por um fundamento exterior ou unilateral da relação histórica do homem com o mundo, mas que vê na própria linguagem em que transita a esfera onde o mundo se diz e a condição de sua possibilidade.

Quando Gadamer disse que “*o ser que pode ser compreendido é linguagem*”⁴⁸⁴ ele admitiu que a sua hermenêutica é uma filosofia do Ser, não do ser metafísico, mas do Ser da linguagem, da tradição. Desse modo, a verdade que Gadamer quis revelar com a sua obra *Verdade e Método*, apesar de toda a dominação do paradigma científico no século XX, foi aquela da experiência humano-histórica que fazemos a cada instante que somos no mundo, e que não pode ser ensinada e nem guiada por um padrão, senão vivida.

Podemos voltar-nos para o exemplo da linguagem da tradição e para a história dos conceitos que perfazem o universo de sentido a partir do qual nós, na maioria das vezes, inconscientemente criamos cada relação no cotidiano, mas todas essas apropriações nunca serão meras reproduções⁴⁸⁵, pois, sempre já estão motivadas por uma questão.

Do mesmo modo, todo o esforço de um breve resgate da história da hermenêutica e da elaboração de alguns conceitos tão caros à Filosofia estava motivado, no nosso trabalho, por uma questão fundamental: Qual é o fundamento que sustenta toda a nossa possibilidade de compreensão do mundo? A “trama de efeitos recíprocos” ocorrida na história por meio da linguagem da tradição.

Essa resposta, entretanto, indica uma infinidade de outras questões que Gadamer não respondeu com a sua hermenêutica filosófica, mas que nos deixa instigados a pensar sobre tudo aquilo que “não sabemos do que sabemos” mediante a nossa experiência concreta que se realiza ao longo de nossa vida. Aliás, a única experiência a partir da qual podemos saber de alguma coisa.

Saber, porém, não pode ser entendido aqui como um acréscimo de informações que podem ser memorizadas e repetidas de diversos modos em ocasiões variadas durante a nossa vida, senão ter um tipo de “consciência” da nossa própria finitude e, conseqüentemente, estar aberto e preparado conceitualmente para partir dos mesmos conceitos de que dispomos na nossa “tradição de linguagem”. E, ainda, vislumbrar possibilidades várias que nos façam agir a cada vez de acordo com a situação surgida e não com a nossa própria vontade.

Gadamer muito provavelmente não tratou somente dessas questões, mas também foi afetado pela própria verdade desse saber.

⁴⁸⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.478: “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”.

⁴⁸⁵ ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética*, p.286: “A linguagem é o ser que se compreende e não o ser que se possui”.

CONCLUSÃO

Segundo Gadamer, a compreensão só ocorre porque há uma influência mútua e contínua entre “tradição de linguagem” e compreensão. Isso significa dizer que, antes de pensarmos em um método adequado que seja capaz de mediar o conhecimento de determinados objetos do mundo, já somos afetados por sentidos que são compartilhados na história e já contribuimos também para a sua transmissão.

Por essa razão, o verdadeiro questionamento de Gadamer, como ele mesmo afirmou no começo da sua obra *Verdade e Método*, “não é [sobre] o que fazemos [ou] o que deveríamos fazer, mas [sobre] o que nos acontece além do nosso querer e fazer”⁴⁸⁶. E depois de tudo o que foi dito, isso se revelou para nós da seguinte forma: A intenção de Gadamer não era epistemológica, mas ontológica.

Ele queria tratar do pressuposto que é a condição de possibilidade de toda compreensão, a saber, do princípio da “história continuamente influente”; isto é, do movimento constante de efeitos que se intercambiam entre compreensão e “tradição de linguagem”, o qual precede, por exemplo, tanto a relação entre sujeito e objeto das ciências empírico-analíticas, como as formulações teóricas da Filosofia acerca do conhecimento do mundo.

Desse modo, não podemos com *Verdade e Método*, por exemplo, analisar um texto poético, relatar fatos da história ou investigar os comportamentos humanos dentro de uma cultura. Gadamer não estava preocupado com as interpretações concretas de fatos do mundo do seu tempo ou de alguma outra época. A prova disso é que todos os conceitos de sua hermenêutica sobre os quais refletimos não são exemplos de situações do cotidiano, nem das implicações dessas situações na nossa vida em sociedade.

O que Gadamer queria com *Verdade e Método* era “dar uma resposta teórica e, mesmo, sistemática, ao problema geral da interpretação e da compreensão”⁴⁸⁷ e, para tanto, ele teve que partir do próprio fato da compreensão. Isto é, ele precisou revelar como temos a possibilidade de tomar consciência da “trama de efeitos recíprocos” que ocorrem na história ao simplesmente nos aproximarmos de uma compreensão autêntica da tradição.

Portanto, não se tratava mais de buscar um método adequado para analisar as “objetivações da vida”, como pensava Dilthey⁴⁸⁸. Com essa perspectiva ontológica, conforme

⁴⁸⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*, p.14.

⁴⁸⁷ STEIN, Ernildo. “*Verdade e método no mundo*”, in: *Inovação na filosofia*. Ijuí: Editora Unijuí, 2011, p.75.

⁴⁸⁸ DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, p.109.

Gadamer, “o que temos não é uma diferença dos métodos, mas uma diferença dos objetivos do conhecimento”⁴⁸⁹. Não existe método adequado quando se trata de fazermos a nossa experiência cotidiana⁴⁹⁰. Pelo contrário, o que pode haver é um processo de formação pelo qual cada um precisa passar individualmente se tiver como preocupação a busca pelo conhecimento.

Desse modo, como o interesse da Filosofia é a procura pela experiência autêntica que nos conduza à verdade da coisa, a qual não é um objeto isolado na natureza, mas em relação com tudo o mais que existe; uma definição pertinente do fenômeno da compreensão como um todo é decidida a partir da individualidade do filósofo. Por isso, como nos adverte Ernildo Stein:

[...] a inovação na Filosofia terá de vir [...] a partir da mudança de atitudes de quem se ocupa com a Filosofia. [E] somente sua imersão no todo da cultura que o cerca [poderá] levá-lo a mudar seu comportamento, porque é desse contexto que ele aprende a mudar como individualidade.⁴⁹¹

Sabemos que uma formação filosófica, por exemplo, requer um conjunto de conhecimentos, sem os quais a atividade teórica somente com muita dificuldade se realizaria, como, por exemplo, o “domínio” da língua⁴⁹² na qual os textos da tradição filosófica foram escritos, ou estão traduzidos, e uma formação conceitual filosófica⁴⁹³ que contemple a história dos conceitos na tradição.

Todavia, o mais relevante para a conquista de uma consciência filosófica é, como vimos, a “imersão no todo da cultura” que nos cerca, a qual acontece na experiência cotidiana. E para realizar essa “imersão”, segundo Gadamer, não existe uma operação intelectual precisa ou um método a partir do qual possamos nos guiar.

Portanto, a busca de uma fundamentação filosófica para a compreensão, a partir da hermenêutica filosófica, não se origina de uma lógica, quer seja formal (que abstrai de

⁴⁸⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*, p.15.

⁴⁹⁰ GADAMER, Hans-Georg. “Posfácio referente à 3ª edição”, in: *Verdade e Método II*, p.516: “O que a experiência hermenêutica nos propõe é, na verdade, um problema filosófico, a saber, descobrir as implicações ontológicas inerentes ao conceito ‘técnico’ de ciência e fomentar o reconhecimento teórico da experiência hermenêutica”.

⁴⁹¹ STEIN, Ernildo. *Inovação na filosofia*, pp.10-11.

⁴⁹² “Dominamos” uma língua quando nos esforçamos em direção a uma prática, dentro do nosso contexto de linguagem, de estudar tanto a sintaxe de uma língua, como de aprender a sua dimensão semântica e pragmática, tanto a partir do diálogo cotidiano, como da leitura de textos e do exercício da escrita.

⁴⁹³ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Sobre a fundamentação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993, p.10: Esse resgate da história da formação dos conceitos deve haver porque a “[...] filosofia não é saber sobre algo desconhecido, como é o caso do saber das ciências, saber sobre isto ou aquilo em tal ou qual perspectiva, mas saber-fundamento por tematizar os fundamentos ou o fundamento que nos é sempre conhecido”; GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.407: “[...] a pergunta que nos guia é [...] a da *conceitualidade de toda compreensão*. [Pois,] a interpretação conceitual é o modo como se realiza a própria experiência hermenêutica”.

qualquer conteúdo) ou transcendental (que se pergunta pela possibilidade da relação do conhecimento com um objeto)⁴⁹⁴, mas ela é construída dentro da própria historicidade da compreensão. Desse modo, tal fundamentação deve reconhecer que todas as nossas reflexões, por serem finitos, podem ser frustradas na medida em que um outro contexto exigir.

Não há aqui uma negação da lógica, o que há é uma pressuposição ontológica de que a construção de uma fundamentação lógica para os problemas da Filosofia tem o seu fundamento nos conceitos que desde sempre são gestados na tradição⁴⁹⁵. Isso significa que, ao pleitear o direito de ser uma fundamentação última, a fundamentação lógica tanto deixa de tematizar os seus próprios pressupostos, como esquece a formação linguístico-conceitual pela qual o próprio filósofo teve que passar na experiência hermenêutica.

A hermenêutica filosófica de Gadamer tem um aspecto crítico, porque ao afirmar que a compreensão pertence à “história continuamente influente”, ou seja, “pertence ao ser daquilo que é compreendido”⁴⁹⁶, ela põe em questão nossas concepções individuais. Ela revela, em outras palavras, como devido ao fato de sempre partirmos de determinados pressupostos, os quais, uma vez omitidos, parecem ser posteriores ao ato compreensivo, estamos intimamente ligados a eles a cada momento que compreendemos. A linguagem, por exemplo, não é algo posterior ao pensamento. Só compreendemos na linguagem e com a linguagem, a qual já pertence previamente à tradição.

Vimos que a compreensão é compreensão de linguagem e que o conteúdo da “tradição de linguagem” só vem a ter um sentido válido na compreensão quando os seus efeitos incidem em nós. O interesse do filósofo surge então da busca pelo modo como se dá a compreensão autêntica que, como tal, revela a nós uma verdade que não pode ser assumida pelas ciências da natureza sem que elas percam o seu “rigor” científico.

Tal verdade é o reconhecimento de que o princípio da “história continuamente influente” “é e permanece efetivo e atuante em toda compreensão da tradição”⁴⁹⁷ e de que, por essa razão, “[...] a conceitualidade em que se desenvolve o filosofar já sempre nos possui, da mesma forma em que nos vemos determinados pela linguagem em que vivemos”⁴⁹⁸.

Perguntamos, contudo, mais uma vez, o que aprendemos com Gadamer ao final de sua obra principal. Em outras palavras, indagamos sobre a relevância teórica do reconhecimento

⁴⁹⁴ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Sobre a fundamentação*, p.39.

⁴⁹⁵ STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*, p.20: “Todo discurso que se pretende basear na lógica, pressupõe o universo da compreensão e o universo da interpretação. Esse é provavelmente o núcleo do problema, quando falamos da racionalidade na hermenêutica”.

⁴⁹⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*, p.18.

⁴⁹⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*, p.20.

⁴⁹⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.5.

do princípio da “história continuamente influente” ante os exemplos da tradição histórico-hermenêutica, bem como da reelaboração de alguns conceitos humanísticos dessa tradição a partir daquele princípio.

A impressão que temos é de que, ao ler essa obra, “não aprendemos nada com a história, [aprendemos] apenas como encontrar uma historicidade que determina toda cultura e todo o vivido”⁴⁹⁹. Em outros termos, tentamos tornar a consciência dessa historicidade da compreensão, de nossa facticidade, o centro articulador de nossas considerações.

Mas por que será que, com Gadamer, ao não encontrarmos um procedimento que esclareça em que termos ocorre a compreensão autêntica, sentimo-nos desamparados? Essa foi uma falha teórica do seu pensamento? Ou ele deixou de dar respostas definitivas ou de criar expectativas de tais respostas propositalmente?

Queremos defender que tal ausência de respostas derradeiras foi proposital. Gadamer, com a sua hermenêutica, não visava dizer em que casos concretos a compreensão autêntica poderia acontecer. Como dissemos, o seu interesse não era epistemológico, mas ontológico. Quando ele se interessou pelo problema da compreensão, ele já tinha em vista a elaboração de uma hermenêutica da finitude, que revelasse *como* somos orientados por determinadas possibilidades.

Isso quer dizer que se almejamos, com *Verdade e Método*, falar de nosso tempo, o que encontraremos é o pressuposto a partir do qual devemos nos mover nessa busca, mas as respostas às nossas perguntas terminarão sendo dadas a partir do nosso contexto, da situação histórico-concreta na qual estamos envolvidos.

O que Gadamer queria era preservar o caráter especulativo da compreensão ante a insistência da procura por um método apropriado que nos conduza a respostas certas. Com isso, ele não intentava meramente nos *informar* algo, porém, com o exemplo da sua própria teoria, ele desejava chamar a nossa atenção para um tipo de consciência, capaz de nos advertir da limitação do processo de acumular informações e da conseqüente necessidade de estarmos abertos para novas experiências.

Nesse sentido, a hermenêutica de Gadamer é uma nova postura filosófica, a partir da qual a Filosofia pode ser reformulada. Com o reconhecimento da “história continuamente influente”, ou melhor, do pressuposto ontológico da nossa finitude, a hermenêutica filosófica representou um ganho para nós. Pois, como afirmou Gadamer, ao tratarmos da nossa

⁴⁹⁹ STEIN, Ernildo. “Verdade e método no mundo”, in: *Inovação na filosofia*, p.75.

compreensão sobre a história, não nos tornamos “mais perspicazes para a próxima vez”, mas nos tornamos “mais sábios para sempre”⁵⁰⁰.

Como vimos, o homem experiente é justamente aquele que sabe que o que está em questão na troca de efeitos através da história é algo muito mais abrangente e complexo do que aquelas teorias as quais nos apegamos. E essa é uma consciência que, uma vez conquistada, carregamos conosco em todas as futuras tentativas de compreensão do outro e de nós mesmos.

A hermenêutica filosófica de Gadamer, orientada por esse ideal de uma consciência da “história continuamente influente”, é uma teoria que não só reconhece os efeitos inevitáveis da história sobre a nossa compreensão, como também tenta refletir sobre essa verdade. Ou seja, ela é uma teoria sobre o que torna possível o surgimento de teorias.

Todavia, se tal hermenêutica é apenas uma teoria dentre tantas possíveis, indagamos mais uma vez sobre o que garante a pretensão de universalidade dos seus pressupostos ante a finitude de sua própria compreensão. Consciente desse questionamento, Gadamer afirmou que o fundamento de tal universalidade reside na própria compreensão⁵⁰¹.

O fato de a nossa compreensão ser possível, mesmo ante a pluralidade de prováveis perspectivas, é o exemplo mais acessível da verdade dos efeitos da história. O que Gadamer fez, portanto, foi se voltar para o próprio fato da compreensão, utilizando o princípio ontológico da sua hermenêutica filosófica na sua própria reflexão.

Desse modo, seria mais correto falarmos que em tal hermenêutica, antes da preocupação de encontrar um método adequado para o conhecimento de objetos, há o interesse pela busca daquilo que possibilita a própria relação entre compreensão e “conteúdo” da tradição⁵⁰². Em outros termos, em vez da hermenêutica filosófica nos conduzir à aceitação de algo como absolutamente verdadeiro, ela nos torna capazes de abandonar aquilo que era tido por absoluto em favor da própria verdade.

Por essa razão, Gadamer não buscou para a sua hermenêutica uma fundamentação última do conhecimento, mas apenas nos instigou a formar uma espécie de consciência hermenêutica, a qual considerasse que não há compreensão capaz de isolar desse processo

⁵⁰⁰ GADAMER, Hans-Georg. “História do universo e historicidade do homem”, in: *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p.223.

⁵⁰¹ GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*, p.12; GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*, p.12.

⁵⁰² GADAMER, Hans-Georg. “História do universo e historicidade do homem”, in: *Hermenêutica em retrospectiva*, p.227.

tanto aquele que compreende, juntamente com os seus preconceitos, como os constantes efeitos da história sobre essa compreensão⁵⁰³.

Se sabemos que é consequência do paradigma do modelo de método das ciências empírico-analíticas a crença de que podemos analisar isoladamente determinados objetos naturais e se vimos que a aceitação desse paradigma é evidentemente um equívoco; devemos afirmar que também há espaço para as ciências, principalmente frente a todos problemas sociais e ambientais, na hermenêutica filosófica. Isto é, o cientista também deve tomar como tarefa a formação de uma consciência da nossa finitude, embora não precise, por conta disso, deixar de elaborar teorias que tragam respostas para situações do presente.

Pelo contrário, cabe à Filosofia lidar com perguntas, com possibilidades, com aquilo que antecede o próprio saber. Por isso, Gadamer se voltou para o exemplo da história dos conceitos e, assim, para o fato de que a qualquer momento podemos ser afetados de uma maneira distinta pelos efeitos da história que nos chegam pela linguagem e alterar a verdade daquilo que julgávamos saber. Como Gadamer nos afirmou:

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. O transmitido impõe-se em seu direito, na medida em que é compreendido e amplia o horizonte que até então nos rodeava. Trata-se de uma verdadeira experiência.⁵⁰⁴

Com tal experiência conquistamos uma espécie de consciência hermenêutica, que não é uma ciência universal que abarca todas as verdades, mas uma admissão “universal” da nossa finitude, de que cada vez mais precisamos do outro, seja de outros indivíduos ou de novos acontecimentos⁵⁰⁵, para que alcancemos a cada vez opiniões mais autênticas sobre aquilo que nos dispomos a compreender.

Em outras palavras, apesar do predomínio do modelo do método científico-moderno em muitos dos âmbitos da nossa vida, há a possibilidade de pensarmos a verdade sobre a nossa experiência histórico-humana. Era isso que Gadamer nos queria dizer com o seu princípio da “história continuamente influente” e é para isso que devemos nos voltar ao ler *Verdade e Método*, caso queiramos fazer justiça à sabedoria desse filósofo.

⁵⁰³ STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*, p.48: “Estabelecer a racionalidade de uma verdade e de um discurso que não pode ser provado nem empiricamente, nem através de um fundamento último, essa é a tarefa da hermenêutica” filosófica.

⁵⁰⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*, p.489.

⁵⁰⁵ GADAMER, Hans-Georg. “Ciência histórica e linguagem”, in: *Hermenêutica em retrospectiva*, p.345.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras do autor

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

_____. *Elogio da Teoria*. Trad. João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70.

_____. *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. *O problema da consciência histórica*. Trad. César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora Getúlio Vargas, 1998.

_____. *Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 7.ed. Trad. Flávio Paulo Maurer. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Verdade e Método II: Complementos e índice*. 2.ed. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990 (Gesammelte Werke, Bd.1).

Obras sobre o autor

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 I: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica*. 2.ed. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ARAÚJO, André de Melo. *A atualidade do acontecer: o projeto dialógico de mediação histórica na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*. São Paulo: Humanitas, 2008.

CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*. Trad. Carlos Lopes Matos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: A biography*. Translated by Joel Weinsheimer. London: Yale University Press, 2003.

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

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Edições 70: Lisboa, 1986.

ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica: Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2002.

_____. *Interfaces da hermenêutica: Método, ética e literatura*. Caxias do Sul, RS: EducS, 2008.

STEIN, Ernildo. “A consciência da história: Gadamer e a hermenêutica”, in: *Mais*, caderno especial de Domingo da Folha de São Paulo, 24/03/02.

_____. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

_____. *Da fenomenologia hermenêutica à hermenêutica filosófica*. Revista Veritas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, Março, v.47.

_____. *Inovação na filosofia*. Ijuí: Editora Unijuí, 2011.

Outras obras citadas

CAMARGO, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. *Período clássico da filosofia hermenêutica na Alemanha*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994. – (Campi; v.16).

DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

_____. “Origens da hermenêutica”, in: *Textos de hermenêutica*. Trad. Alberto Reis. Lisboa: Rés, 1984.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. 4.ed. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70.

_____. *Conferências e escritos filosóficos*. 2.ed. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Ensaio e conferências*. 3.ed. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

_____. *Ser e Tempo I*. 15.ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.

- _____. *Ser e Tempo II*. 11.ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2004.
- HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional, 1994.
- KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: O que é 'Esclarecimento'?”, in: *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- _____. *Crítica da razão pura*. 6.ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Sobre a fundamentação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.
- PUNTEL, Lorenz Bruno. *Estrutura e Ser: Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2008.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica e crítica*. Trad. Aloísio Ruedell. Rev. Paulo R. Schneider. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.
- _____. *Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação*. 5.ed. Trad. Celso Reni Braidá. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.
- STEIN, Ernildo. *Mundo vivido: Das vicissitudes e de um conceito da fenomenologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- _____. *Pensar é pensar a diferença: Filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Editora Unijuí, 2002.